



colloquia
orientalia
bialostocensia

LITERATURA/HISTORIA

Pogranicza, Kresy, Wschód

A IDEE EUROPY

SERIA II:

Wiktor Choriew *in memoriam*



colloquia
orientalia
bialostocensia

LITERATURA/HISTORIA

WYDZIAŁ FILOLOGICZNY
UNIwersYTETU W BIAŁYMSTOKU
NAUKOWA SERIA WYDAWNICZA



colloquia
orientalia
bialostocensia

LITERATURA/HISTORIA

IV

KATEDRA BADAŃ FILOLOGICZNYCH
„WSCHÓD – ZACHÓD”

KSIĄŻNICA PODLASKA IM. ŁUKASZA GÓRNICZEGO
W BIAŁYMSTOKU

STOWARZYSZENIE NAUKOWE „OIKOUMENE”

KOMITET REDAKCYJNY SERII:

Mariya Bracka, Piotr Chomik, Lilia Citko, Agnieszka Czajkowska, Krzysztof Czajkowski, Grzegorz Czerwiński, Joanna Dziezic, Anna Janicka, Tadeusz Kasabuła, Dariusz Kukielko, Andrzej P. Kluczyński, Kamil Kopania, Krzysztof Korotkich, Grzegorz Kowalski, Lucy Lisowska, Jarosław Ławski [Przewodniczący], Barbara Olech, Iwona E. Rusek, Michał Siedlecki, Łukasz Zabielski, Paweł Kuciński

Recenzenci tomu: **prof. dr hab. Mikołaj Sokolowski [IBL PAN, Warszawa]**
dr hab. Halina Twaranowicz, prof. UwB [UwB, Białystok]

Redaktor techniczny tomu: Dariusz Kukielko

Opracowanie graficzne: Grzegorz Kowalski

Korekta: Zespół

Indeks nazwisk: Joanna Koroniecka

Skład: Agencja Reklamowa TOP

Streszczenie: dr Jacek Partyka (UwB)

Copyright by Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” na Uniwersytecie w Białymstoku

Copyright by Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego

ISBN: 978-83-63470-14-2

W tomie wykorzystano zdjęcia z Wilna, Kowna, Zaosia i Nowogródka autorstwa Małgorzaty Burzki-Janik oraz Grzegorza Kowalskiego

Na okładce wykorzystano zdjęcie obrazu Ivana Aivazovsky’ego – Widok *Konstantynopola w świetle księżyca* – 1846



Książka sfinansowana ze środków: Książnicy Podlaskiej im. Ł. Górnickiego w Białymstoku oraz Wydziału Filologicznego UwB.

DRUK i OPRAWA

Agencja Reklamowa TOP

ul. Toruńska 148, 87-800 Włocławek

tel.: 54 423 20 40, fax: 54 423 20 80

www.agencjatop.pl

POGRANICZA, KRESY, WSCHÓD

A IDEE EUROPY

SERIA II:

WIKTOR CHORIEW *IN MEMORIAM*

IDEA I WSTĘP

JAROSŁAW ŁAWSKI

REDAKCJA NAUKOWA:

ANNA JANICKA

GRZEGORZ KOWALSKI

ŁUKASZ ZABIELSKI

Białystok 2013

NAUKOWA SERIA WYDAWNICZA
COLLOQUIA ORIENTALIA BIALOSTOCENSIA

Wschód, pogranicza, Kresy, obrzeża i krańce, peryferie i prowincja to miejsca o szczególnej mocy kulturotwórczej. Równocześnie jest to przestrzeń oddziaływania odmiennych centrów cywilizacyjnych, religijnych, językowych, symbolicznych i literackich. Białystok i Podlasie, dawne ziemie Wielkiego Księstwa Litewskiego i całej jagiellońskiej Rzeczypospolitej to miejsce i dynamiczna przestrzeń pograniczna w głębokim znaczeniu: stykają się tutaj przecinające Europę na pół płyty kontynentalne cywilizacji łacińskiego Zachodu i bizantyjskiego Wschodu. Ścierają się tu, ale nie niszcząc wzajemnie, Orient ze światem Zachodu, Bałtowie ze Słowianami, prawosławni z katolikami, Białorusini z polakami, Ukraińcy i Rosjanie. To źródło niemal wygasłej, niegdyś żywej tradycji żydowskiej, wyniszczonej przez Szoah, powoli odbudowującej się w nowym otoczeniu kulturowym i etnicznym. Tu znajdują się wielkie centra religijne i kulturalne wschodniego i zachodniego chrystianizmu: Ostra Brama, Żyrowice, Święta Góra Grabarka, Poczajów, Troki, Ławra Supraska, Grodno, żytomierz, Bar, nade wszystko Ławra Kijowsko-Pieczerska; tu leżą ośrodki polskiego islamu: Kruszyniany i Bohoniki, centra religijne Karaimów, źródła chasydyzmu.

Białostockie Kolokwia Wschodnie to idea służąca międzykulturowej i międzyreligijnej wymianie myśli, utrwalaniu źródeł pamięci i tożsamości kulturowo-histerycznej, badaniu świadectw literackich, artystycznych, przedstawiających przenikanie się wiar, kultur i tożsamości.

„**Colloquia Orientalia Bialostocensia**” to naukowa seria wydawnicza, której zadaniem jest publikowanie materiałów źródłowych i prac naukowych dotyczących szeroko rozumianego dziedzictwa europejskiego Wschodu. Jego części stanowią...

- Kultura, literatura, historia Europy Środkowej i Wschodniej.
- Cywilizacyjne i kulturowe pogranicza Europy i innych kontynentów, Orientu, południa, Śródziemnomorza.
- Pierwsza Rzeczpospolita oraz kultury krajów słowiańskich, bałtyckich, germańskich, romańskich.
- Wielkie Księstwo Litewskie, Podlasie i Polesie, Infanty, Kresy, pogranicze wschodnie, Prusy Wschodnie.
- Kultury mniejszości: Białorusinów, Żydów, Karaimów, Ukraińców, Rosjan, Niemców, Romów, Tatarów, staroobrzędowców, prawosławnych, protestantów.
- Tradycje, obrzędy, symbole i mity narodów Wschodu, języki ludów zamieszkujących tę kulturową przestrzeń.

RADA NAUKOWA SERII WYDAWNICZEJ:

COLLOQUIA ORIENTALIA BIALOSTOCENSIA

Andrzej Baranow (UP w Wilnie, Litwa)
Krystyna Barkowska (Uniwersytet w Dyneburgu, Łotwa)
Adam Bezwiński (UKW, Bydgoszcz)
Olena Bondarewa (Kijów, Ukraina)
Grażyna Borkowska (IBL PAN, Warszawa)
Tadeusz Bujnicki (UJ, Kraków) – Przewodniczący
Urszula Cierniak (AJD, Częstochowa)
Mieczysław Jackiewicz (UW-M, Olsztyn)
Wołodmyr Jerszow (Uniwersytet w Żytomierzu, Ukraina)
Dmitry Karnaukhov (Nowosybirsk, Rosja)
Zbigniew Kaźmierczyk (UG, Gdańsk)
Anna Kieźuń (Uniwersytet w Białymstoku)
Halina Krukowska (UwB, Białystok)
Ryszard Löw (Tel-Aviv, Izrael)
Jan Leończuk (Książnica Podlaska, Białystok)
Elżbieta Mikiciuk (UG, Gdańsk)
Małgorzata Mikołajczak (UZ, Zielona Góra)
Antoni Mironowicz (Uniwersytet w Białymstoku)
Swietłana Musijenko (Grodno, Białoruś)
Aleksander Naumow (Università Ca' Foscari Venezia)
Viviana Nosilia (Uniwersytet w Padwie, Włochy)
Jerzy Nikitorowicz (Uniwersytet w Białymstoku)
Eulalia Papla (UJ, Kraków)
Danuta Piwowarska (UJ, Kraków)
Jarosław Poliszczuk (Kijów, Ukraina)
Rościśław Radyszewski (Kijów, Ukraina)
German Ritz (Universität Zürich)
Krzysztof Rutkowski (UW, Warszawa)
Jurij Soroka (Kijów, Ukraina)
Tadeusz Sucharski (AP, Słupsk)
Wanda Supa (Białystok uwB)
Halina Turkiewicz (UP, Wilno)
Alois Woldan (Universität Wien)
Igor Wasiliewicz Żuk (Uniwersytet w Grodnie)



Pomnik Mickiewicza obok Kościoła Bernardynów przy ul. Św. Anny, projektu Geodyminyasa Jokubonisa

SPIS TREŚCI

Jarosław Ławski Idee pogranicza, idee Europy. Źródła, zmiany, kontrowersje.	17
---	----

I. LUDZIE DIALOGU, DIALOGI LUDZI

Swietlana Musijenko Profesor Wiktor Aleksandrowicz Choriew. Spojrzenie z Grodna	27
Mikołaj Sokółowski O współpracy z Profesorem Choriewem	35
Anna Janicka, Jarosław Ławski Dzień z Wiktorem Aleksandrowiczem Choriewem: Grodno	37
Adam Bezwiński Koncepcja Europy w myśli filozoficznej Piotra Czaadajewa.	51
Danuta Piwowska Romantyków rosyjskich podróże do Europy	61
Jerzy Snopek Polsko-węgierskie „dialogi z Sowietami”. Vincenz – Márai	79
Marek Szladowski O kulturowym spotkaniu Wschodu z Zachodem w 1944 roku – relacje Sándora Máraiego.	93
Grażyna Pawlak Jan Parandowski a Rosja	103
Anna Sobieska Z historii cygańskiego śpiewu w Rosji.	113

II. BIZANCJUM, RUŚ, PRAWOSŁAWIE

Dawid Szymczak Obraz społeczeństwa ruskiego na tle dziejów Kościoła w piśmiennictwie ks. Piotra Skargi	125
Marzanna Kuczyńska Odbiorca wpisany w ruskie kaznodziejstwo renesansu (XVI/XVII w.) jako człowiek pogranicza kulturowo-religijnego	141
Piotr Chomik Literatura prawosławna a tożsamość narodowa i religijna po Unii Brzeskiej . . .	151

Witold Kolbuk

Spór o konsekwencje Unii Brzeskiej w piśmiennictwie
polskim i rosyjskim 1795 – 1915163

Antoni Mironowicz

Kościół bizantyjski w kształtowaniu tożsamości mieszkańców
Europy wschodniej i środkowo-wschodniej177

Monika Grygiel

Rozpaczliwe poszukiwanie wartości – *Rozpacz* Władimira Nabokowa189

III. ROMANTYZM – KONTESTACJE I KONTYNUACJE

Urszula Makowska

Antoni Malczewski na teatrze199

Marta Białobrzeska

Mit Antoniego Malczewskiego w poezji polskiej227

Michał Kuziak

Romantycy i inność. Pogranicza kulturowe
w prelekcjach paryskich Mickiewicza239

Leszek Zwierzyński

Realne i symboliczne obrazy pogranicza w poezji Juliusza Słowackiego249

Tadeusz Półchłopek

Motywy wielokulturowej cywilizacji europejskiej w twórczości
literackiej i publicystycznej Leszka Dunina Borkowskiego259

Dorota Kulczycka

Ojczyzna – dom – świątynia – matka. Wyobrażenia Ziemi Świętej
we wspomnieniach podróżników doby romantyzmu277

Joanna Pietrzak-Thébault

Iskry na włosko-dalmatyńskim pograniczu, czyli Tommaseo bez granic293

Henryk Słoczyński

Koncepcja przestrzeni Józefa Szujskiego jako rewizja
romantycznego obrazu misji Polski na Wschodzie307

IV. WSCHÓD, BIAŁYSTOK, SZTUKA

Wojciech Piotrowski

Geografia literacka byłych ziem dawnej Rzeczypospolitej (1800–1900)325

Jolanta Kowal

Wileńska Haskala wobec głównych idei Oświecenia europejskiego351

Joanna Tomalska	
Bencjon Rabinowicz i środowisko żydowskich artystów Białegostoku	363
Beata Mróz	
Ignacy Julian Ceyzik (1799–ok. 1860). Artysta rzeźbiarz, fałszerz carskich banknotów, zesłaniec	375
Bożena Chodźko	
Fenomeny zauroczeń. Piotr Sawicki – przypadek indywidualny.	385
Marek Kochanowski	
W poszukiwaniu autentyczności. Powieści Ignacego Karpowicza	395
Krzysztof Woźniak	
Wybrane elementy architektoniczne współczesnych cerkwi w Polsce wobec tradycyjnego modelu.	405
V. LITEWSKIE POGRANICZA	
Tadeusz Bujnicki	
Wilno międzywojenne – kresowe? Regionalne? Pograniczne?	417
Andrzej Baranow	
Dziewiętnastowieczność w litewsko-polskich związkach literackich (wybrane aspekty).	427
Anna Wydrycka	
Kresy Anny Zahorskiej.	437
Inesa Szulska	
Literacki obraz mieszkańca polsko-litewsko-białoruskiego pogranicza w prozie Anny Zahorskiej	447
Halina Turkiewicz	
Regionalizm i uniwersalizm międzywojennej poezji wileńskiej	459
Maria Jolanta Olszewska	
Codziennosc kresowa utrwalona w pamięci, czyli <i>Szczenięce lata</i> Melchiora Wańkowicza	467
Anna Józefowicz	
Portrety mieszkańców wsi pogranicza północno-wschodniej Polski „malowane” w opowieści ludowej	491
Jolanta Sawicka-Jurek	
„Ty ze swoją rodziną śpisz ostatnią noc...” O podlaskich pieśniach przedpogrzebowych	503

VI. NA STYKU POLSKI, NIEMIEC, EUROPY

- Mariusz Jochemczyk**
 Śląski óikos – na rubieżach światów513
- Barbara Sawicka-Lewczuk**
 Z refleksji Franza von Baadera o Wschodzie523
- Agnieszka Czajkowska**
 Oblicza Szwajcarii w twórczości Józefa Ignacego Kraszewskiego531
- Katarzyna Tatuć**
 Historiozoficzne koncepcje Śląska jako pogranicza
 w piśmiennictwie ks. Emila Szramka.541
- Iwona Drażba**
 Lyck/Elk. O *Muzeum ziemi ojczystej* Siegfrieda Lenza555
- Kamila Gieba**
 Memento dla prowincji. O *Miedziance. Historii znikania* Filipa Springera ...561
- Joanna Pawłowska**
 Z relacji Unia Europejska – Polska: o pewnym aspekcie wsparcia567

VII. OBLICZA DWUDZIESTOWIECZNOŚCI: MIŁOSZ I INNI

- Elżbieta Mikiciuk**
 O „duszy rosyjskiej” w *Teodorze Dostojewskim i Płomieniach*
 Stanisława Brzozowskiego, a także o polskości
 i powieściowym obrazie Kresów583
- Zofia Zarębianka**
 Inspiracje duchowością Dalekiego Wschodu
 w dziele poetyckim Czesława Miłosza.597
- Jan Miklas-Frankowski**
 Katastrofizm *Trzech zim* Czesława Miłosza603
- Marek Bernacki**
 Bariery, uprzedzenia, fobie. Obraz stosunków polsko-żydowskich
 w II Rzeczypospolitej (we wspomnieniach Czesława Miłosza)619
- Anna Szóstak**
 Dziedzictwo zmytyzowanej świadomości człowieka Kresów
 w literackim dorobku Czesława Miłosza635
- Michał Siedlecki**
Dolina Issy i Świat (Poema naiwne) Czesława Miłosza
 – punkty zwrotne w recepcji, meandry interpretacji645

VIII. PATRZĄC W STRONĘ POŁUDNIA I WSCHODU

Zbigniew Kaźmierczyk	
Irański dualizm w kosmogonii Słowian – stan badań	661
Daniel Kalinowski	
Projekcje i projekty. Stanisława Potockiego i Jerzego Tymkowskiego obrazy Chin	669
Marian Śliwiński	
Kategoria serca w słowianofilstwie Jana Pawła Woronicza	681
Marta Ruszczyńska	
Literackie portrety mieszkańców pogranicza w powieściach Abgara Sołtana. . .	689
Anna Janicka	
„Sprawa Zapolskiej” – źródła, konteksty, propozycje interpretacyjne	697
Grzegorz Czerwiński	
O „sprawozdaniach” Jakuba Szynkiewicza, czyli Mufti Drugiej Rzeczypospolitej jako pisarz	709
Swietlana Musijenko	
Роман Зофии Налковской <i>Недобрая любовь</i> – гродненские реалии	723
Jan Konopka	
Sprawa polska w pismach, przemówieniach i publikacjach Ignacego Jana Paderewskiego (lata 1910–1941)	735
Noty o Autorach	757
Summary	753
Indeks nazwisk	773



Wiktor Aleksandrowicz Choriew
1932–2012

Jarosław Ławski
(Białystok)

IDEE POGRANICZA, IDEE EUROPY. ŹRÓDŁA, ZMIANY, KONTROWERSJE

Źródła, topos, idea

Dlaczego, właściwie, nie zajęliście się tematem „pogranicza”? Po co przywoływać ten „Wschód”? I jeszcze te „Kresy”?

– Kiedy latem 2010 roku zgłosiłem pomysł „pogranicznej” konferencji w tak pogranicznym mieście, jak Białystok, pytania takie powtarzały się często. Nie dość jednej i modnej kategorii „pogranicza”, by badać i wyjaśniać fenomen Europy Środkowo-Wschodniej? Otóż – nie dość! Nie potrafimy się nawet – my, Europejczycy z tej części Starego Kontynentu – zdecydować, czy żyjemy w Europie – Środkowej, Środkowo-Wschodniej, Wschodniej? – I nade wszystko, kim jesteśmy: dziedzicami jednej, kontynentalnej kultury, mieszaniną rusko-bizantyńskiego Wschodu i łacińskiego Zachodu, zakompleksionymi prowincjuszami z pasa ziemi między Europą a Azją? A może jesteśmy – po prostu – Rosjanami i Ukraińcami, katolikami i prawosławnymi, Białorusinami i Polakami? Kto z nas mówi o sobie „człowiek pogranicza”?¹

Zarysowujące się ledwie w 2010 roku kontrowersje i spory wokół koncepcji Europy nabrały impetu już po naszej Konferencji: w 2012 i 2013 roku, które to lata podważyły utopijny mit jedności europejskiej, spolaryzowały politycznie i kulturowo całą Europę, nadały piętno niepewności refleksji o przyszłości i przeszłości tej części świata...²

Kiedy zastanawialiśmy się rok przed sesją naukową nad motywacją organizowania tak wielotematycznej, różnorodnej imprezy naukowej, moje argumenty „za” miały już nieco sceptyczno-realistyczny, ale też podszyty idealizmem, pewną utopijnością wymiar. Wciąż można było idealistycznie zakładać – ba, „wierzyć...” – że spotkania naukowców różnych dyscyplin, specjalności, krajów pozwolą poznać się, uzgodnić miejsca zbieżne i rozbieżne wspólnej, a także często różnie interpretowanej historii. Słowem: że republika uczonych zwycięży państwo skłóconych ideologów i polityków. Może dzięki tej wierze Konferencja była doświadczeniem znakomitej, otwartej wymiany myśli, lekcją słuchania i rozumienia?

Za ideą Konferencji przemawiały, w moim wtedy przekonaniu, argumenty następujące...

¹ Kategoria „pogranicza” spełniła ogromną, pozytywną rolę w budowaniu porozumienia między uczonymi na przykład z Polski i Ukrainy, Białorusi. Czy jednak była funkcjonalna w dyskursie polsko-rosyjskim, polsko-słowackim? Por. S. Uliasz, *O literaturze Kresów i pogranicza kultur. Rozprawy i szkice*, Rzeszów 2001; E. Feliksiak, *Budowanie w przestrzeni sporu. Ethos literatury w sytuacji kryzysu europejskiego pluralizmu* (Tomasz Mann, Tadeusz Konwicki, Erica Pedretti), Warszawa 1990; A. Romanowski, *Prawdziwy koniec Rzeczy Pospolitej*, Kraków 2007; *Ostatni obywatele Wielkiego Księstwa Litewskiego*, red. T. Bujnicki, K. Stępnik, Lublin 2005; *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty*, red. K. Krzysztofek, A. Sadowski, Białystok 2001.

² Zob. refleksje: A. Hejmej, *Europa łęku*, „Kultura Współczesna” 2012, nr 4/75. Są to rozważania na temat książki: Pascal Bruckner, *La Tyrannie de la pénitence. Essai sur le masochisme occidental*, Paris 2006.

Topos. Byliśmy, *primo*, przekonani, iż tylko Białystok jest dziś w Polsce miejscem, gdzie istnieje rzeczywista wielokulturowość, wielowyznaniowość. Białorusini, Polacy, Litwini, Tatarzy, Ukraińcy, Rosjanie, a nawet Czecheny i Ormianie żyją tu we względnie pokoju od stuleci, co więcej, pojawiały się nowe wspólnoty, takie jak czecheńska czy ormiańska. Nie ma już prawie Żydów, ale są prężne wcale środowiska kultywujące o nich pamięć³.

Wielokulturowy Białystok – także ten naukowy – miał swe aspiracje w tej sferze, czego późniejszym wyrazem stała się inicjatywa powołania Federacji Uniwersytetów Pogranicza zgłoszona przez JM Rektora UwB prof. Leonarda Etela. Także środowiska samorządowe nie bez trudu orientują się na świat za wschodnią granicą – na Białoruś. Działa tu Katedra Kultury Białoruskiej, a każdy wydział humanistyczny Uniwersytetu w Białymstoku ma placówkę powołaną do badania zjawisk takich, jak pograniczność, kresowość, wschodniość, polskość i białoruskość w ich pogranicznym uwikłaniu⁴. Trudno więc o lepszy na mapie *topos*, niż miasto, przez które przebiega granica dawnej Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Widać jednak też było – AD 2011 – że w tej utopii „pogranicza” coś zgrzyta – że sześćdziesiąt kilometrów od miasta biegnie granica, którą trudno Polakowi (co mówić o Szwajcarce!) przekroczyć. Że ożywiają się elementy radykalne miejscowych ethnosów. Co najbardziej zdumiewające – wzniosła aklamacja o kulturowej pograniczności, współpracy, „ubogacaniu się” wzajem religii i nacji – nie często przystaje do rzeczywistości, a „dialog międzykulturowy” jawić się zaczyna jako ideowa Atlantyda, Sielania, Utopia...

Czy literatura przeszłości i ta współczesna – może być remedium na pęknięcia rzeczywistości społecznej, politycznej, międzynarodowej? Nie! Byłoby to mnożenie utopii, gdybyśmy powiedzieli, że pokazując, jak literatura od XVI wieku odzwierciedlała zjawiska „multi-” i „trans-”, „poli-” i „interkulturowości”, zmienimy coś w świecie dookolnym. Nie zmienimy. Ale literatura nie pokazuje tylko Arkadii – tych znad Dniestru, Dźwiny, Białej, Czeremoszu i Dniepru... Pokazuje konflikty – w tym sensie jest lekcją realizmu. Białostocki *topos* Konferencji był więc szansą, ideą, a nawet utopią, lecz nie elementem pięknoduchostwa czy naiwności⁵.

Tam gdzie jest wielokulturowość, tam są konflikty, napięcia, stygmatyzacje. Kto tego nie chce widzieć, wzmacnia te napięcia... Kłamie. Literatura i humanistyka może *odwoływać się do...*, *apelować o...*, *wzywać, byśmy...* Ale – jako projekt, interpretacja

³ Zob. E. Rogalewska, *Getto białostockie: doświadczenie zagłady. Świadectwa literatury i życia*, Białystok 2008; *Żydzi wschodniej Polski*, T. I: *Świadectwa i interpretacje*, pod red. B. Olech i J. Ławskiego, Białystok 2013; *Szlak dziedzictwa żydowskiego w Białymstoku. Przewodnik historyczny*, tekst K. Niziołek, R. Poczykowski, wstęp A. Cz. Dobroński, Białystok 2011.

⁴ Oprócz więc Zakładu Badań Interdyscyplinarnych i Porównawczych „Wschód – Zachód” (w 2012 roku przekształconego w Katedrę Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”) znajdujemy na Uniwersytecie w Białymstoku: Katedrę Socjologii Wielokulturowości, Katedrę Polityki Międzynarodowej, Katedrę Historii Europy Środkowo-Wschodniej czy Katedrę Edukacji Międzykulturowej. Działają w Białymstoku: Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska – Izrael, Chrześcijańskie Stowarzyszenie Ekumeniczne „Oikumene”, Międzynarodowe Stowarzyszenie Białostoczan, Białoruskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne (i wiele innych).

⁵ Zob. E. Czykwin, *Stygmat społeczny*, Warszawa 2007; A. Miśkiewicz, *Tatarska legenda. Tatarzy polscy 1945–1990*, Białystok 1993; A. Niewiara, *Moskwiczanie – Moskale – Rosjanie w dokumentach prywatnych. Portret*, Łódź 2006; N. Davies, *Europa. Między Wschodem a Zachodem*, Kraków 2007.

o walorach estetycznych – bezpośrednio nie temu służy, by łagodzić, rozładowywać, godzić... Zawsze jest „czyjaś” literaturą i przez „kogoś” czytana, opisywana, uwe wnętrzniana. Ten czytający „ktoś” ma swój świat: religijny, plemienny, narodowy, lokalny, ideologiczny, rodowy, językowy...⁶

W węźle, jakim jest związek literatury z życiem na pograniczach, nie znajdziemy prostej drogi... Konferencja „Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy” odbywała się w znakomitej atmosferze, przy pięknej pogodzie, nawet w nastroju pewnej fiesty, gdy ostatniego dnia sesji tłumy białostoczian, gości oblegały placówki biorące udział w Nocy Muzeów. Wiem, że niejeden z uczonych gości zobaczył wtedy willę Citrońów, gdzie mieści się Muzeum Historyczne, Muzeum Rzeźby Alfonsa Karnego, ratuszowe Muzeum Podlaskie, cerkwie i kościoły.

Rzekłbym z dystansu, iż w ten sposób – organizatorzy i uczestnicy Konferencji – wyrazili pragnienie, by taki Białystok, takie Podlasie, takie oazy wielokulturowości trwały zawsze.

Nie oznacza to jednak, że tak, jak chcemy, być musi.

Kres idei pogranicza na Wschodzie?

Druga rzecz – Europa, europejskość. Lata 2010–2013 były czasem może niespektakularnego, ale wyraźnego przełomu w dwóch sferach: na Zachodzie pojawiły się pęknięcia, rysy idei Unii Europejskiej, cicho wspomniano o bezideowości Unii, którą zastępuje coraz częściej „interes narodowy” silnych państw: Niemiec, Anglii, Francji (nikt nie mógł przewidzieć finansowego upadku Grecji, Cypru, Włoch, Portugalii...). Na Wschodzie bez rozgłosu pogłębiała się izolacja Białorusi, kraje bałtyckie powracały do narodowych hasel wymierzonych w mniejszości, za co mniejszości (rosyjska, polska) odpłacały eskalacją żądań, retoryką zagrożenia⁷. Ważyły się losy Ukrainy jako państwa. Rosja, też niewolna od zagrożeń, prężyła muskuły.

W tej scenerii geopolitycznej miejsce literatury było nader skromne. Oficjalna, państwowa i unijna retoryka wielokulturowości coraz częściej rozmijała się z rzeczywistością. Jako badacze tekstów częściej też przekonywały nas zapisy konfliktów i ich konsekwencji, niż laudacje ironicznie tak nazywanej ideologii „multikulti”⁸. Dlaczego? Czy w świecie tak wielu podziałów „pograniczność” ma jeszcze sens? Gdy każdy ciągnie w swoją stronę, coraz więcej odslania się rozpadlin, szczelin, sporów o miedzę i fundament (na przykład Świątyni).

⁶ Zob. R. Radyszewski, *Poeci barokowi w kręgu Łazarza Baranowicza*; O. Astafiew, *Twórczość Tarasa Szewczenki i Adama Mickiewicza – dialog kultur*; J. Ławski, *Paradoks i błysk. Uwagi o etosie środkowoeuropejskiego romantyka*; T. Havryliv, „Wir waren tot und konnten atmen”: Paul Celan und Rose Ausländer, w: *Współczesne paradygmaty w literaturoznawstwie, językoznawstwie, translatoryce, pedagogice i kulturoznawstwie w kontekście interdyscyplinarnym. Księga Jubileuszowa Prof. Mykoły Zymomrya*, red. A. Kryński, S. Łupiński, M. Urbaniec, Częstochowa 2011.

⁷ Zob. tom: *Badanie opinii publicznej dotyczące wizerunku Polaków na Litwie i wizerunku Polski w społeczeństwie litewskim*, Wilno 2012.

⁸ Słowo to około 2010 roku zaczęło nabierać nie tylko ironicznego, ale pejoratywnego znaczenia jako synonim pozorowanych działań w imię idei wielokulturowego społeczeństwa mających na celu pozyskanie pieniędzy ze środków UE, bezrefleksyjnie popierającej tę ideę (około 2010 roku zaczyna się też ogłaszanie końca polityki wielokulturowości w Niemczech, Holandii, Francji, Belgii).

Literatura i jej badacze – w czasie tej Konferencji – byli świadkami zawirowań epoki przejściowej: jeszcze sławiono paneuropejską jedność, a już pojawiały się głosy o „niemożliwości dialogu międzykulturowego”, o roli „wartości narodowych na pograniczu kultur i światopoglądów”, zaletach i słabościach „lokalności”, „regionalizmu”, „transgraniczności”⁹. Konferencję połączono, dzięki staraniom Stowarzyszenia Trans Humana, z Międzynarodowym Zjazdem Białostoczan. Zjechali do miasta białostoccy Żydzi rozsiani po świecie, ale i telewizyjni celebryci identyfikujący się z miastem. Nadano również Konferencji – wielkim wysiłkiem – charakter międzynarodowy. Przyjechali na nią badacze z Ukrainy, Stanów Zjednoczonych, Białorusi, Litwy, Austrii, Izraela, Szwajcarii¹⁰, reprezentujący tak różne dziedziny humanistyki – przy przewadze literaturoznawców – jak: filozofia i pedagogika, slawistyka i architektura, historia i teatrologia, lingwistyka i folklorystyka. Była to więc, w sensie ścisłym, impreza europejska, miarodajnie pokazująca stan myślenia o świecie „pogranicznym”, „kresowym”, „wschodnim”. Dokumentowała epokę przejścia od opcji idealistycznej, koncentrującej się na wyjaśnianiu sprzeczności historycznych i konstruowaniu wzorców życia w społeczeństwie „wielokulturowym”, do opcji realistycznej, z niepokojem zauważającej – także poprzez teksty literackie – utopizm i nieprzystawalność do rzeczywistości modeli stworzonych przez idealistów. Zaczynała się Europa podziałów.

Konferencja była rozsądnym głosem-świadectwem jedności, skupienia ludzi różnie myślących wokół fenomenu piękna w literaturze i sztuce. Stała się też głosem rozsądku, bo, jak sądzę, nie sposób było dłużej tkwić w życzeniowej nierzeczywistości – w wymarzonej, a nieistniejącym Wielkim Pograniczu. Nie da się zastąpić Europy jednym wielkim europejskim Pograniczem. W ogóle rzeczywistości nie da się zastąpić ideą.

Konferencja wybiła w swej nazwie trzy różne kategorie: pogranicza – zdawało się ono tryumfującą kategorią, zwycięsko rywalizującą z „kresami”, obudowaną ideologicznie przez myślicieli postmodernizmu¹¹. Kresy – miały one jeszcze (czy tylko „jeszcze”?) wartość historyczną, sentymentalną i uczuciową, ale zgromione zostały przez przedstawicieli opcji „pogranicznej” jako wylęgarnia nacjonalizmu, kulturowej egotyizmu, sfera dominacji, wręcz wstyd było pisać o literaturze kresów, a jeszcze większe podejrzenia budziło pisanie tego słowa wielką literą: Kresy¹². Tymczasem powoli miejsce mościła sobie w głowach Europejczyków kategoria Wschodu (małą lub dużą pisanego literą). W rozumieniu – zaiste – dającym do myślenia: Wschodem w epoce zaostrzających się konfliktów wewnątrz europejskich znów stawało się to, co, jak dawniej, po prostu nie było Zachodem, to jest światem na zachód od Odry i Łaby¹³.

⁹ Zwracam uwagę na bardzo różne w konkluzjach, inspirujące studia Kwiryny Ziemby, Anny Sobieckiej, Magdaleny Saganik i Maryi Brackiej.

¹⁰ Jak na ironię, władająca w tym czasie nauką polską minister Barbara Kudrycka wprowadziła w 2012 roku przepis (działający od roku 2008) na mocy którego (mocy absurda!) międzynarodowy charakter mają tylko imprezy naukowe, których trzydzieści procent uczestników to czynni goście zagraniczni. Każdy, kto wie, jakich wysiłków wymaga zaproszenie kilku badaczy z krajów Europy Wschodniej, musi uznać ten przepis za nonsensowny.

¹¹ Por. I. Iwasiów, *Kresy w twórczości Włodzimierza Odojewskiego. Próba feministyczna*, Szczecin 1994; *Regionalne, narodowe, uniwersalne. Literatura i media w perspektywie komparatystycznej*, red. G. Borkowska, B. Darska, A. Staniszewski, Olsztyn 2005.

¹² Zob. B. Hadaczek, *Historia literatury kresów*, Kraków 2011; M. Ankudowicz-Bieńkowska, *Z dziejów folkloru kresowego doby romantyzmu*, Olsztyn 1999.

¹³ Zob. *Wschód i Zachód. W poszukiwaniu Europy duchowej*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, H. Stebler, A. Woźniak, Lublin 2006; T. Chynczewska-Hennel, *Ewolucja pojęcia „Europa Środkowo-Wschodnia”*,

Polska pozostawała w orbicie tak pojmowanego Wschodu. Ale, o dziwo, w Polsce samej Wschodem stawało się to wszystko od Estonii po Armenię, co nie było nią samą i mityzowaną Unią Europejską. Wschód ów tworzyły: Rosja, Białoruś, Ukraina, Mołdawia, kraje bałtyckie i kazachskie. W najgorszym znaczeniu Polska stawała się znów krajem pogranicznym – ani tu (Zachód), ani tam (Wschód) położonym. Tę kulturę samotność znać i w tekstach badaczy: jeszcze często pogranicze jest tu kluczem do rozumienia dawnych polskich Kresów (a „kresy” te były samym sercem i mózgiem tej kultury), ale już buduje się w pewien dystans do współczesnego Wschodu.

Co zastanawia, tylko niewiele prac z ponad stu wygłoszonych na Konferencji przyjmuje optykę metodologiczną studiów postkolonialnych¹⁴. Widać ją z perspektywy badaczy pochodzących z polskich metropolii stołecznych, Warszawy i Krakowa, którzy chętnie oddają Niderlandy..., ale dekolonizują kolejne strefy „polskiej dominacji kulturowej” nad „innym”. Studia postkolonialne jawiły się jako ostatni błysk myśli ponowoczesnej szermującej ubogim aparatem kategorialnych dystynkcji (swój, inny, dominacja, prawo do artykulacji, hegemonia i podporządkowanie), nastawionych tylko na deziluzję kulturowego pozoru „kresów”, „kolonii”, „panowania”.

Stosowane przez badaczy ukraińskich wobec pisarzy polskich i przez badaczy polskich wobec twórców polskich przynosiły ten paradoksalny efekt, że: patrząc z pozycji polskich nie było już nic do zdekolonizowania, wszystko przepatrzone lub można było przepatrzyć okiem metody. Patrząc z pozycji ukraińskich – zdekolonizowano dominujących obcych, zapominając o autodekolonizacji¹⁵. Zdecydowana większość studiów patrzy na literaturę tej części Europy jak na fenomen, którego istota nie daje się ująć w jednym paradygmacie „pogranicza”, wyklucza proste przyporządkowanie i jednoznaczne kwalifikacje przynależności narodowej, estetycznej, religijnej, gatunkowej. Splot jest tu zbyt wielki. I jest to węzeł tak różnych zjawisk, jak związek gatunku literackiego z wyznawaną religią, poczucie przynależności etnicznej z zastosowaną retoryką wypowiedzi.

Konferencja, podsumujemy, odbywała się też w momencie, kiedy dominujący paradygmat „pograniczności”, ideologia pogranicza zdawał się nie przystawać do rzeczywistości. Co zaskakuje, kwestionowała jego prawomocność nawet metoda studiów postkolonialnych, odsłaniająca głównie mroczny wymiar pogranicza zawłaszczonego przez tych lub tamtych dominatorów.

Pewne zastanowienie *ex post* zaczynało budzić to, z jaką łatwością jeszcze kilkanaście lat temu w imię szlachetnej idei wielokulturowości pozbyto się kategorii „kresów”, zamiast (może!) pogłębiać jej rozumienie¹⁶. Zastanawiał brak nowych propo-

„Ukraina w Centralno-Wschodniej Europie” 2004, nr 4 (tekst dostępny w Internecie).

¹⁴ Por. z dzieł tej szkoły: *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, red. K. Stępnik, D. Trześniowski, Lublin 2010; J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zagrożenia z nowoczesną formą*, Kraków 2011; *Studia postkolonialne w literaturoznawstwie i kulturoznawstwie anglojęzycznym*, red. M. Buchholtz, Toruń 2009.

¹⁵ Por. J. Ławski, *Obraz literatury polskiej na wschodzie Europy*, „Naukowe Zapiski”, Seria Filologiczna, nr 36, Ostróg 2013.

¹⁶ Por. prace opublikowane w białostockiej „Bibliotece Pamięci i Myśli” (32 tomy), redagowanej przez prof. E. Feliksiak. W ich tytule i zamyśle użyto kategorii Kresów. A przecież są to niesłychanie wieloperspektywiczne, ekumeniczne, mądre i umiarkowane studia: *Wilno – Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur, Wilno i Kresy Północno-Wschodnie, Wilno i ziemia Mickiewiczowskiej pamięci, Wilno i świat. Dzieje środowiska intelektualnego*.

zycji opisu sytuacji w Europie Środkowej i Wschodniej po 2009 roku. Przecież także kulturę rozrywać zaczęły różne sprzeczności. Czyżby na długo znów „Wschód” miał być kategorialem kluczem do tej części świata? Wyjaśnienie da historia. Znowuż.

Trzydziecie zmian i niepokoju

Projekt „Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy” miał być pochyleniem się teoretycznym i interpretacyjnym nad tekstami wyrosłymi z płochego, ale i konfliktorodnego środowiska, w którym przenikają się różne, czasem bliskie, to znów wrogie kulturowe. Literatura daje miejscami bolesny, jednostronny, niesprawiedliwy element obraz konfliktu opowiedzianego z punktu widzenia jednej strony¹⁷. W tym jest uczciwsza. Druga strona ma prawo ten obraz z ostrością dekonstruować. Nie zawsze da się uzgodnić wspólny obraz świata: historii, relacji, a nawet tekstów. Być może spotykać możemy się tylko (długo jeszcze...) po to, by posłuchać innych, odmiennych narracji.

Może też jedynym elementem, który nas łączy, jest estetyczny wymiar piękna. Ale czy pięknu nie towarzyszą prawda i dobro? Jak często w dyskursie historycznoliterackim na progu XXI wieku (duży to już próg, kilkunastoletni...) zamiast o wartości, jaką jest piękno, mówimy o „mojej”, „twojej” prawdzie, dobru „tych” i „tamtych”, o wartościach „etnicznych”, „historycznych”, o „prawdzie historycznej” (prawda, zda się, jest albo nie jest, jest prawdą bez przymiotników – jako taką uzgodnić ją może między ludźmi chyba tylko Bóg). Zamiast o wierszu i powieści, traktacie i dramacie rozprawiamy o „tekstach pogranicza”, „literaturze regionalnej”, „literaturze narodowej”, a nawet „literaturze Europy”. Czy Polak lub Ukrainiec naprawdę nie jest w stanie zaakceptować pięknie napisanego tekstu, którego przesłanie jest niezgodne, a nawet wrogie wobec tego, co on sam o wydarzeniach historii myśli? A przecież, co jest piękne, powinno też być prawdziwe, dobre? Żmut, splot, węzeł.

Z dystansu trzech lat, jakie dzielą narodziny idei Konferencji, prace organizacyjne, samą sesję i w końcu edycję jej materiałów widać, w jak dramatycznym momencie przedsięwzięcie te się skonkretyzowało: między dyskursem w kategoriach „pogranicza” (i zarzuconych „Kresów”) a paradygmatem różnych europejskich „wschodniości”. Między też dawną Europą mitu zjednoczenia a realną Europą podziałów lub (oby nie...) dramatycznego podziału i rozpadu. Między ponowoczesną frywolnością i de(konstrukcją, kolonizacją, ideologizacją etc.) a zatroskaniem świata, do którego po 11 września 2001 roku powróciła jakoby „skończona” Historia¹⁸. Był to też czas wyczerpania postnowoczesnego paradygmatu i niewykryształizowania się nowego.

Dlatego, co daje do myślenia, niewielu badaczy pochylało się nad tekstami najnowszymi – jak gdyby nie wiadomo było, w jakie ramy je ująć. Określony ideowo i tematycznie – zrealizowany w 2007 roku – projekt *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich* w większym stopniu pokazywał skupioną wokół chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego jedność Słowian w prehistorii i współczesności¹⁹.

¹⁷ Por. sądy Grażyny Borkowskiej: *Perspektywa postkolonialna na gruncie polskim – pytania sceptyka*, „Teksty Drugie” 2010, nr 5.

¹⁸ Por. Z. Brzeziński, *Strategiczna wizja. Ameryka a kryzys globalnej potęgi*, przeł. K. Skonieczny, Kraków 2013; M. Ziółkowski, *Projekt Ukraina*, Wrocław 2008; W. Portnikov, *Dmitrij Miedwiediew. Władca z przypadku?*, przeł. M. Nocuń, Wrocław 2009.

¹⁹ Zob. *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, Seria II: *Wokół kultur śródziemnomorskich*, pod red. Z. Abramowicz i J. Ławskiego, t. I, *Literatura i słowo*, t. II, *Historia, język, kultura*, Białystok 2009–2010.

Tymczasem *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy* okazały się projektem, którego naukowe rozpoznanie – ku memu zaskoczeniu – grupują się wokół tematów... narodowych. Nie „multi-” i „inter-”, ale określone etnosy i toposy, narodowe etosy i regionalne demosy zajęły tu miejsce pierwsze w porządku takich tematów, jak: Białoruś, Litwa, Ukraina, Rosja i Ruś, Śląsk, Niemcy, dominując nad estetycznymi i ideowymi zbiorami tematów takich jak: idea pograniczności i dialogu, wielokulturowy świat Miłosza²⁰, pierwiastek orientalny, dziedzictwo Romantyzmu, językowy i symboliczny wymiar polikulturowości, inność, narodowość, obcość.

Wynikałoby z tego, że zarówno świat Europy Środkowo-Wschodniej, jak i literackie spojrzenie na jej przeszłość i teraźniejszość ulegały polaryzacji, przyporządkowaniu do osobnych terytoriów symbolicznych konkretnych kultur – polskiej, białoruskiej, ukraińskiej. *Oikos* pogranicza stawał się miejscem tych a nie innych kultur. Co zaciemniało ów obraz – były to AD 2013 kultury na historycznym rozdrożu na Białorusi i Ukrainie, żyjące w poczuciu zagrożenia (kraje bałtyckie, Zakaukazie) lub formowania i wyboru (Mołdawia). Nawet kultura rosyjska zdawała się – przy gromkich państwowych enuncjacjach o jednoczeniu się z kulturą ukraińską i białoruską – powracać na konserwatywny szlak jednoczenia się wokół wspólnego poczucia siły.

Na progę...

Pogranicza czy Kresy? Wschód czy Wschody Europy? Unia czy chaos? Piękno tekstów czy prawda „historyczna” (a może prawda tekstów...)? Nie rozstrzygamy tych kwestii, bo i nie historycy literatury je rozstrzygną. Wydaje się dziś, ledwie dwa lata od Konferencji „Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy”, że przemyslenia pełnego wymagają idee Europy, ale i projekty świata „pogranicznego” *et caetera*. Sądzić można nawet, że tak duży zjazd uczonych nie byłby dziś możliwy – inne są bowiem realia geopolityczne tej części Europy. Z konieczności inaczej widać dziś przeszłość. To znaczy: widać ostrzej. Mniej tu idei fraternalizacji narodów i uwzględniania „prawy historycznej”, więcej za to partykularyzmu i... niepewności, niepokoju, poczucia, iż żyjemy na skrawku czasu, który jest międzyepoką, okresem przejściowym, intermundium. Nastął czas kryzysu²¹.

Zerkając wstecz, niepewni swego miejsca i przyszłości, ostrzej niż jeszcze pięć lat temu widzimy napięcia, które zanotowała literatura w przeszłości. Chciałbym i mógłbym zakończyć ładnym cytatem poetyckim, ale mocniej przemawiają do mnie słowa znakomitego pisarza, myśliciela Stefana Buszczyńskiego, jednego z projektodawców XIX-wiecznych idei zjednoczenia Europejczyków, zapomnianego niesłusznie i jako pisarz, i jako filozof. Kończąc swój projekt zjednoczeniowy dał wyraz wątpliwościom, które spodziewał się znaleźć u współczesnych, czytających jego *Upadek Europy* z 1863 roku. Wydaje się, że o ile projekt pozostaje daleki od realizacji, o tyle diagnoza wątpliwości pozostaje w stu procentach trafna i przejrzysta:

²⁰ Zob. *Pogranicza, cezury, zmierzchy Czesława Miłosza*, red. A. Janicka, K. Korotkich, J. Ławski, Białystok 2012.

²¹ Choć, w pewnym sensie, idea europejskiego feudalizmu zawsze po II wojnie światowej łączyła się z diagnozą kryzysu tożsamości europejskiej. Por. L. Roemheld, *Integraler Föderalismus. Model für Europa. Ein Weg zur personalen Gruppengesellschaft*, t. 1-2, München 1977; *Kryzys Unii Europejskiej. Polska i czeska perspektywa*, pod red. J. Kloczkowskiego, O. Krutilka, A. Wołka, Kraków 2012.

„Nic mnie więcej nie bawi, jak gdy słyszę lub czytam: Narody Europy nie są jeszcze dojrzałe do przyjęcia form >Rzeczypospolitej<.

Nie wiem, co podziwiać więcej, czy złą wiarę tych, co tak myślą, czy ich głupstwo. Z pierwszymi nie ma co mówić; to despoci, a razem niewolnicy. Drugim można by powiedzieć: uczcie się.

Ale ci właśnie decydują o najważniejszej rzeczy w świecie, o polityce, o losach ludzkości, którzy najmniej do tego mają prawa; a ci najwięcej rozprawiają, co jednej litery z całej historii nie rozumieją.

>Narody europejskie nie dojrzałe!< To kiedyż dojrzeją? Trzebaż jeszcze jakich dziesięć tysięcy lat na to czekać, ażeby dojrzały? Właśnie tylko pod wpływem światła i wolnego powietrza dojrzeć mogą. Dojrzałość jest skutkiem wolności, a nie przyczyną; jest własnością owocu, nagrodą wolności, a nie prawem do niej”²².

²² S. Buszczyński, *Upadek Europy*, Kraków 1895, cyt. za: *Polskie wizje Europy w XIX i XX wieku*, wybór P. O. Loew, Wrocław 2004, s. 88-89. O Buszczyńskim zob. K. K. Daszyk, *Strażnik romantycznej tradycji. Rzecz o Stefanie Buszczyńskim*, Kraków 2001.

I.

LUDZIE DIALOGU, DIALOGI LUDZI



Wnętrze dworku Mickiewiczów w Zaosiu

Swietłana Musijenko
(Grodno, Białoruś)

PROFESOR WIKTOR ALEKSANDROWICZ CHORIEW. SPOJRZENIE Z GRODNA

Materiał ten został przygotowany w związku z Jubileuszem 80-lecia doktora nauk filologicznych, profesora, zasłużonego rosyjskiego badacza, profesora honorowego Grodzieńskiego Uniwersytetu Państwowego im. Janki Kupały, Wiktora Aleksandrowicza Choriewa. Los niestety zdecydował inaczej...

Wiktor Aleksandrowicz Choriew urodził się 22 lutego 1932 roku w Wołogdzie, gdzie spędził dzieciństwo i ukończył szkołę średnią. W 1949 roku przyjechał do Moskwy i wstąpił na Moskiewski Uniwersytet Państwowy im. M. Łomonosowa, który ukończył w 1954 roku, zaś następnie został skierowany na studia doktoranckie w Instytucie Słowianoznawstwa i Bałkanistyki AN ZSRR. Po ukończeniu studiów w 1957 roku i pomyślnej obronie pracy doktorskiej (*Polska poezja proletariacka lata 20-te – 30-te*) Wiktorowi A. Choriewowi zaproponowano stałe zatrudnienie w Instytucie Słowianoznawstwa i Bałkanistyki AN ZSRR. W 1978 roku z takim samym powodzeniem obronił on rozprawę habilitacyjną na temat *Kształtowania się literatury socjalistycznej w Polsce* i otrzymał stopień naukowy doktora habilitowanego, w 1993 roku – tytuł naukowy profesora, w 2009 roku – tytuł zasłużonego działacza nauki Federacji Rosyjskiej, a w 2012 roku – tytuł i dyplom doktora *honoris causa* Grodzieńskiego Uniwersytetu Państwowego im. Janki Kupały.

Działalność zawodowa profesora Choriewa związana była z Instytutem Słowianoznawstwa RAN, w którym pracował do ostatniego dnia swego życia. Przebieg pracy zawodowej W. A. Choriewa: lata 1957–1988 – młodszy, następnie starszy i prowadzący pracownik naukowy Instytutu Słowianoznawstwa i Bałkanistyki; lata 1988–2005 – wicedyrektor tegoż Instytutu; 2005–2012 – kierownik Wydziału Literatur Słowiańskich i główny pracownik naukowy RAN. Profesor Choriew prowadził wszechstronną pracę naukową i organizacyjną, łącząc ją z działalnością dydaktyczną w uniwersytetach rosyjskich, polskich i białoruskich, przygotowywaniem kadry naukowej, pracą nad tłumaczeniami literatury pięknej i naukowej, działalnością redakcyjną i wydawniczą.

Trudno wymieniść wszystkie naukowe i społeczne obowiązki Wiktora Choriewa. Od 1989 roku stał na czele Specjalistycznej Rady Naukowej ds. Obron Prac Doktorских i Habilitacyjnych przy Instytucie Słowianoznawstwa RAN, był członkiem Rady Naukowej Moskiewskiego Uniwersytetu Państwowego im. M. W. Łomonosowa, przewodniczącym Komisji Mickiewiczowskiej Rady ds. Historii Kultury Światowej RAN, członkiem Rosyjskiego Narodowego Komitetu Sławistów, rosyjsko-polskiej komisji historycznej, zastępcą przewodniczącego „Stowarzyszenia Współpracy Kulturalnej i Biznesowej z Polską”.

W. A. Choriew był uczonym o światowej sławie. Jego prace zdobyły uznanie i były wydawane w wielu krajach. Lista publikacji naukowych prof. Choriewa liczy ponad 400 tytułów w językach rosyjskim, polskim, ukraińskim, niemieckim, bułgarskim, białoruskim. Prace W. A. Choriewa zadziwiają swoją oryginalnością, głębią

i odkrywczą. Szczególnie podkreślić należy wagę dokonań literaturoznawczych prof. Choriewa dla nauki polskiej i rosyjskiej. Przede wszystkim kierowany przez niego międzynarodowy projekt „Rosja – Polska. Wzajemna wizja w literaturze i kulturze”, w którym po raz pierwszy zaprezentowany został opracowany przez Profesora nowy kierunek w literaturoznawstwie – *imagologia*. Do tego odkrycia naukowiec dochodził długo i poświęcił jego opracowaniu dziesięć ostatnich lat życia. Świadczą o tym jego fundamentalne badania *Polska i Polacy w oczach literatów rosyjskich. Szkice imagologiczne* (2005), *Literatura polska XX stulecia 1890–1990* (2009), *Odbiór Rosji i literatury rosyjskiej przez pisarzy polskich (szkice)* (2012). Te publikacje stały się wydarzeniem w literaturoznawstwie Rosji, Polski i innych krajów. Były to nieprzypadkowe zjawiska: został w nich nie tylko zebrany i usystematyzowany ogromny materiał od XII wieku do współczesności o życiu, kulturze, historii narodów rosyjskiego i polskiego, ale po raz pierwszy zostały tak szeroko przedstawione nazwiska pewnych twórców, na nowo zinterpretowane wydarzenia historyczne, źródła archiwalne, dzieła sztuki i dokumenty historyczne.

Profesor Choriew zorganizował i przeprowadził dziewięć międzynarodowych konferencji naukowych dotyczących problematyki imagologii, pod jego redakcją zostały wydane materiały pokonferencyjne opatrzone przedmowami jego autorstwa.

Na uwagę zasługują badania W. A. Choriewa zarówno o charakterze ogólnym (*O literaturze ludowej Polski; Kształtowanie się literatury socjalistycznej w Polsce*, 1979), jak i prace poświęcone twórczości pisarzy XIX i XX wieku (W. Broniewskiego, S. Dygata, K. Filipowicza, L. Kruczkowskiego, B. Czeszki, J. Kawalca, W. Myślińskiego, J. Iwaszkiewicza i wielu innych), literackiej komparatystyce (*Ballady A. Mickiewicza w tłumaczeniach A. S. Puszkina, A. Mickiewicz i F. Preszeren; Dostojewski w świadomości polskich pisarzy*).

Na szczególną uwagę zasługują wydane pod kierunkiem prof. Choriewa i przy jego autorskim udziale prace o charakterze akademickim, nie mające odpowiedników w dziejach literaturoznawstwa: trzypięciotomowa *Historia literatury narodów słowiańskich* i dwutomowa *Historia literatury Europy Wschodniej po drugi wojny światowej* (t. 1, 1995; t. 2, 2001).

Ponad pół wieku W. Choriew stał na czele polonistycznej szkoły naukowej w ZSRR, a później – w Federacji Rosyjskiej. Jego uczniowie to sześciu doktorów habilitowanych i liczna grupa doktorów, pracujących na uniwersytetach i Akademii Nauk Rosji, Polski, Białorusi, Litwy, Gruzji i innych krajów.

Wiktor Choriew wniósł wkład w rozwój międzynarodowej współpracy ZSRR, a później Federacji Rosyjskiej z zagranicą, szczególne miejsce zajmowała tu współpraca z Polską. Z powodzeniem realizował ważne dla nauki obu krajów projekty międzynarodowe, wydawał wspólne prace zbiorowe, zajmował się tłumaczeniami literatury pięknej i naukowej, był wychowawcą doktorantów i udzielał konsultacji habilitantom, recenzował i opiniował prace naukowe kolegów i uczniów.

Działalność naukową i społeczną prof. Choriew z powodzeniem łączył z pracą dydaktyczną, aktywnie współpracował z wieloma uniwersytetami – Moskiewskim Uniwersytetem Państwowym im. M. Łomonosowa, Grodzieńskim im. Janki Kupały, Uniwersytetem Warszawskim, Uniwersytetem Pedagogicznym im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, Uniwersytetem Śląskim.

Wiktor Choriew był członkiem rad redakcyjnych szeregu czasopism naukowych: „Słowianoznawstwo”, „Słowiański Almanach” (Rosja), „Acta Polono-Rhutenica”, „Postscriptum”, „Przegląd Humanistyczny” (Polska), „Wiadomości Naukowe Grodzieńskiego Uniwersytetu Państwowego im. Janki Kupały” (Białoruś).

Należy podkreślić rolę prof. Wiktora Choriewa w kształtowaniu się i rozwoju polonistyki na Białorusi, zwłaszcza jego współpracę z Grodzieńskim Uniwersytetem Państwowym im. Janki Kupały. Przez wiele lat obrony prac doktorskich z literatury polskiej odbywały się z udziałem profesora Choriewa: zapraszano go na posiedzenia rad oraz w charakterze członka rady jako specjalistę z zakresu polonistyki, recenzenta rozpraw, wychowawcę doktorantów. Był uczestnikiem wielu konferencji naukowych organizowanych przez Białoruską Akademię Nauk.

W działalności naukowej prof. Choriewa specjalne miejsce zajął Grodzieński Uniwersytet Państwowy, na którym powstało pierwsze na Białorusi centrum polonistyczne i gdzie po ukończeniu studiów doktoranckich została skierowana do pracy jedna z pierwszych jego uczennic, Swietłana Musijenko. Pod kierownictwem W. A. Choriewa w 1972 roku przed specjalną radą dysertacyjną Instytutu Słowianoznawstwa i Bałkanistyki obroniła ona pierwszą w historii białoruskiej polonistyki pracę doktorską *Poszukiwania gatunkowo-stylistyczne we współczesnej prozie polskiej (koniec lat 50-tych – połowa lat 60-tych)*. Profesor W. A. Choriew był redaktorem naukowym pierwszej w Związku Radzieckim monografii *Twórczości Zofii Nałkowskiej* Swietłany Musijenko i został konsultantem naukowym jej rozprawy habilitacyjnej *Powieść realistyczna w literaturze polskiej 20-tych – 30-tych lat*, która z powodzeniem została obroniona w 1993 roku w tejże Radzie Naukowej Instytutu Słowianoznawstwa. Swietłana Musijenko została pierwszym na Białorusi profesorem nauk filologicznych-polonistą.

W 1989 roku na Grodzieńskim Uniwersytecie Państwowym powstała pierwsza w historii Katedra Filologii Polskiej. W. A. Choriew pomagał w organizowaniu tej Katedry swojej uczennicy, która kierowała katedrą przez 21 lat i podniosła ją na poziom, który zyskał międzynarodowe uznanie. W tym samym 1989 roku przy Uniwersytecie Grodzieńskim zostało otwarte Muzeum polskiej pisarki Zofii Nałkowskiej. Utworzyła je z własnych środków prof. Musijenko. Wspierał ją mentor, nauczyciel, uczony, Wiktor A. Choriew, który pomagał jej w zorganizowaniu pracy Muzeum, w przeprowadzeniu pierwszej międzynarodowej konferencji naukowej poświęconej Zofii Nałkowskiej oraz w redagowaniu zbioru referatów naukowych jej uczestników. Od momentu powstania pisma „Wiadomości Naukowe Grodzieńskiego Uniwersytetu Państwowego im. Janki Kupały” W. A. Choriew był stałym członkiem jego rady redakcyjnej.

W 2011 roku Katedra Polskiej Filologii świętowała jubileusz swego dwudziestolecia, na którym W. A. Choriew był nie tylko honorowym gościem. Był duszą naszego zespołu, dobrym opiekunem i przyjacielem. W wystąpieniach prorektora i kierownika podkreślano było znaczenie Wiktora Aleksandrowicza, lecz on, jak zawsze, widział dalej i nie tylko poparł inicjatywę prof. Musijenko stworzenia Naukowo-Dydaktycznego Centrum „Międzynarodowy Instytut Adama Mickiewicza”, ale pomógł w jego organizacji, brał udział w stworzeniu *Statutu* i wypracowaniu kluczowych kierunków jego pracy.

Za zasługi i ogromny wkład w naukę, za wzmocnienie współpracy międzynarodowej i przede wszystkim za wieloletnią naukową i dydaktyczną współpracę Rada Uniwersytetu w dniu 26 marca 2012 roku uchwaliła postanowienie uczcić jubileusz 80-lecia

profesora Choriewa, nadając mu tytuł doktora *honoris causa* Grodzieńskiego Uniwersytetu Państwowego im. Janki Kupały i odznaczając go Medalem „Za Zasługi”. Uroczyste posiedzenie Rady Uniwersytetu zostało wyznaczona na 24 maja 2012 roku. Przygotowania do niego ze wzruszającą troską prowadziła sekretarz naukowej J. I. Mieszko. Do daty tej dopasowano termin międzynarodowej konferencji naukowej, poświęconej jubileuszowi W. A. Choriewa, przygotowana została również wystawa jego prac naukowych i tłumaczeń utworów polskich na język rosyjski.

Dzień ten rozpoczął się od wywiadów, których Wiktor Aleksandrowicz udzielił telewizji regionalnej i miejskiej, białoruskiemu i polskiemu radiu, prasie.

Posiedzenie poprowadziła profesor dr nauk filologicznych, przewodnicząca Naukowo-Dydaktycznego Centrum Koordynacyjnego „Międzynarodowy Instytut Adama Mickiewicza” Swietłana Musijenko. Międzynarodową konferencję otworzyła Pierwsza Prorektor Swietłana Agijewiec, która podkreśliła rangę odkryć naukowych profesora W. A. Choriewa i z serdecznością podziękowała jubilatowi za jego współpracę i wkład w białoruską naukę, szczególnie za współpracę z Grodzieńskim Uniwersytetem Państwowym. Dziekan Wydziału Filologicznego, docent doktor nauk filologicznych I. S. Lisowska, wspominając światowe znaczenie prac profesora W. A. Choriewa, zauważyła też owocność jego współpracy z Katedrą Filologii Polskiej, którą z powodzeniem kierowała jego uczennica profesor Musijenko. Dyrektor Biblioteki Naukowej GrGU, magister N. W. Grińko, otworzył wystawę prac naukowych Profesora. Szczególnie trzeba zaznaczyć, że prace Jubilata, wydane w XXI wieku, na Białorusi ukazały się po raz pierwszy i zostały подарowane przez autora bibliotece GrGU. Kierowniczka Oddziału Wydawnictw Obcojęzycznych Grodzieńskiej Biblioteki Obwodowej im. Jefima Karskiego L. Z. Łatyga przedstawiła zbiór dzieł polskich autorów w tłumaczeniach W. A. Choriewa i z artykułami wstępnymi jego pióra.

Obrady konferencji rozpoczęły się od inauguracyjnego wykładu profesora W. A. Choriewa *Imagologiczny aspekt pamięci kulturowej*, przedstawiającego nowy etap badań w zakresie imagologii, który wykładowca zakończył słowami: „Praca ta trwa”. Wykładowi temu sędzone było odegrać rolę łabędziego śpiewu Profesora w jego życiu naukowym...

Profesor Musijenko opowiedziała o ostatnich pracach naukowych Jubilata, podkreślając ich nowatorstwo, oryginalność i znaczenie. Kolejne referaty były odczytywane według zasady historyczno-czasowej – «wzdłuż» linii rozwoju literatury i myśli literackiej, obejmowały one okres od początku XIX do początku XXI wieku. Wśród uczestników konferencji znaleźli się znani naukowcy z Polski i Białorusi: profesorowie J. Ławski (Białystok), I. Żuk (Grodno), A. Kieżuń (Białystok); docenci H. Bilutenko, A. Brusiewicz, S. Gonczar, W. Istomin, reprezentujący grodzieńską uczelnię, M. Chmielnicki (Mińsk), dr A. Janicka (Białystok) oraz młode pokolenie badaczy – starszy wykładowca H. Nielepko, aspiranci J. Firago, O. Swietelska i magistrant H. Guk.

Konferencja naukowo i koncepcyjnie była owocna. Wszystkich jej uczestników łączyło uczucie pewnego duchowego światła. Wystąpieniom referentów towarzyszyły ciekawe dyskusje, w których aktywnie brał udział prof. Choriew.

O godzinie 16 tego dnia rozpoczęło się z kolei uroczyste posiedzenie Rady Naukowej, poświęcone przyznaniu W. A. Choriewowi tytułu „Doktora *Honoris Causa* Grodzieńskiego Uniwersytetu Państwowego im. Janki Kupały”.

Ceremonię otworzył rektor Uniwersytetu, profesor E. Rowba, który specjalnie przerwał urlop, żeby stanąć na czele posiedzenia. W swojej mowie powitalnej podkreślił zasługi W. A. Choriewa dla nauki i podziękował jubilatowi za wieloletnią współpracę z Uniwersytetem Grodzieńskim.

„Szanowny Wiktorze Aleksandrowiczu! – powiedział. W imieniu wszystkich zebranych na tej sali mam zaszczyt serdecznie powitać Pana w murach Grodzieńskiego Uniwersytetu Państwowego im. Janki Kupały!

W tej auli znany jest Pan dobrze jako światowej sławy naukowiec cieszący się wielkim autorytetem... Pana działalność naukowa, pedagogiczna jest naprawdę wszechstronna. Stoi Pan na czele międzynarodowych projektów, komitetów narodowych, komisji, stowarzyszeń, rad naukowych. Pańska działalność zyskała powszechne uznanie nie tylko w Federacji Rosyjskiej, ani i daleko poza jej granicami, słusznie została doceniona nagrodami państwowymi... Na Radzie naszego Uniwersytetu podjęto decyzję o nadaniu Panu tytułu „Doktora *Honoris Causa* GrGU im. Janki Kupały”.

Z życiorysem profesora W. A. Choriewa zapoznała Radę pierwsza przedstawicielka jego szkoły naukowej, profesor Musijenko, która podkreśliła znaczenie jego odkryć. Za zasługi, ogromny wkład w naukę polską i rosyjską, kierowanie międzynarodowymi projektami i opracowanie nowego kierunku literaturoznawczego – imagologii, W. A. Choriew został nagrodzony 17 nagrodami Federacji Rosyjskiej i 14 nagrodami Rzeczypospolitej Polskiej.

Mowa W. A. Choriewa stała się jego ostatnim wystąpieniem publicznym.

„Wielce szanowny Panie Rektorze! Wielce szanowni członkowie Rady Naukowej! Kochani Przyjaciele i Koledzy!

Dziękuję za okazany mi wielki zaszczyt. Wasza decyzja to jedno z najważniejszych w moim życiu wydarzeń. Jest to dla mnie nie tylko uznanie moich osobistych zasług. To uznanie jedności osiągnięć rosyjskiej i białoruskiej polonistyki. Znaczącą rolę odgrywa w niej Katedra Filologii Polskiej Uniwersytetu Grodzieńskiego, w stworzeniu której przypadło mi pośrednio wziąć udział. Oczywiście, głównym motorem w stworzeniu Katedry i jej owocnej pracy była Swietłana Musijenko. Jest ona inicjatorem i organizatorem wielu międzynarodowych konferencji i publikacji, które miały miejsce w Grodnie, stałym uczestnikiem konferencji i prac zbiorowych, wydawanych przez Instytut Słowianoznawstwa RAN w Moskwie, który tu reprezentuję.

Z Katedrą Filologii Polskiej Uniwersytetu Grodzieńskiego im. J. Kupały łączą nas bardzo ściśle kontakty naukowe i przyjacielskie. Wiele razy w różnych składach braliśmy udział w konferencjach w Grodnie. Dobrze pamiętam pierwszą konferencję naukową 16-18 maja 1989 roku przeprowadzoną przez prof. Musijenko i poświęconą wybitnej polskiej pisarce, Zofii Nałkowskiej, której twórczość była bardzo związana z Grodnem. Wtedy to w Uniwersytecie Grodzieńskim zostało otwarte Muzeum pisarki, a na domu, w którym mieszkała, odsłoniliśmy tablicę pamiątkową. Piętnaście lat później, w maju 2004 roku, na kolejnej konferencji poświęconej Nałkowskiej („Twórczość Zofii Nałkowskiej i kultury słowiańskie”) podsumowane zostały wyniki prac Katedry, która przygotowała wielu wykwalifikowanych specjalistów w dziedzinie języka polskiego, polskiej literatury i kultury.

Działalność dydaktyczna Katedry z powodzeniem łączy się z nauką. Wymienię tylko niektóre nasze spotkania naukowe. Były to, na przykład, dwie konferencje

międzynarodowe oraz dwa tomy publikacji związane z projektem „Droga ku wzajemności”. Są to książki poświęcone twórczości Elizy Orzeszkowej – *Twórczość Elizy Orzeszkowej i literatura białoruska* (2002) i *Twórczość Elizy Orzeszkowej w estetycznej przestrzeni współczesności* (2010).

Nie mogę nie wspomnieć również o wspaniałej międzynarodowej konferencji naukowej „Adam Mickiewicz i kultura światowa” (12-17 maja 1997 r.), efektem której było całych pięć tomów publikacji. Główna konferencja, poświęcona twórczości Mickiewicza dla uczczenia 200-lecia urodzin poety, nieprzypadkowo odbyła się właśnie w Grodnie. Wiadomo, jak znaczącą rolę w kształtowaniu się poezji Adama Mickiewicza odgrywała etnicznie różnorodna kultura ludowa, przede wszystkim białoruska, charakterystyczna dla ojczyzny poety – rejonu nowogródzkiego. Dlatego szczególnie znaczenie ma utworzenie pod kierunkiem profesor Musijenko Naukowo-Dydaktycznego Centrum Koordynacyjnego „Międzynarodowy Instytut Adama Mickiewicza”.

Narodowe, społeczne i psychologiczne problemy pogranicza polsko-białoruskiego przedstawiało w swoich utworach literackich i eseistycznych wielu polskich pisarzy. W XX-tym wieku białoruskie motywy, podobnie jak Eliza Orzeszkowa w wieku XIX, najbardziej jaskrawo wyrażone zostały w twórczości najlepszego, moim zdaniem, współczesnego polskiego twórcy, Tadeusza Konwickiego. Jestem szczęśliwy, że właśnie w Grodnie przypadło mi w udziale opublikowanie artykułu o zamiłowaniu Konwickiego do Białorusi, jej ludu, przyrody, języka. Pragnę powtórzyć to, co pisarz powiedział o Białorusi:

>Kiedy przypomnę sobie białoruskie słowo, kiedy zacznę dąć wiatr z północnego wschodu, kiedy zobaczę płócienną koszulę ze smutnym haftem, kiedy usłyszę krzyk bólu bez skargi – zawsze silniej zaczyna bić moje serce, zawsze wyrwie się skądś miękki smutek, zawsze podpływa gwałtowny chłodek nieokreślonych wyrzutów sumienia, poczucia winy i wstydu.

Białoruś, szaro-zielona Białoruś z ogromnym niebem nad lnianą głową, za dobra, za miękka, za szlachetna na nasze czasy<.

Proszę pozwolić mi raz jeszcze z całego serca podziękować Grodzieńskiemu Uniwersytetowi Państwowemu im. Janki Kupały za okazany mi wielki zaszczyt”.

W mowie prof. W. A. Choriewa podkreślona została ta specyficzna waga stworzonego w 2009 roku Naukowo-Dydaktycznego Centrum Koordynacyjnego „Międzynarodowy Instytut Adama Mickiewicza”. Z pewnością jest jakaś szczególna symbolika w tym, że słowa o Instytucie dopisane zostały w tekście ręką W. A. Choriewa.

Dzień ten zakończył się posiedzeniem Zarządu „Międzynarodowego Instytutu Adama Mickiewicza”, na którym podsumowano jego pracę w roku 2011, omówiono kierunki działania i przyjęto propozycję W. A. Choriewa dotyczącą zarejestrowania tej organizacji. Wszystko to daje podstawę, by uważać „Międzynarodowy Instytut Adama Mickiewicza” za testament prof. W. A. Choriewa pozostawiony białoruskim polonistom.

Następnie odbyła się uroczysta procedura nadania W. A. Choriewowi tytułu doktora *honoris causa* GrGU oraz wręczenia mu medalu i dyplomu.

„Na Radzie naszego Uniwersytetu – powiedział rektor – została podjęta decyzja o nadaniu Panu tytułu Doktora *Honoris Causa* GrGU im. Janki Kupały.

Chciałbym spełnić honorową misję – wręczyć Panu dyplom Doktora *Honoris Causa* i medal >Za Zasługi dla Grodzieńskiego Uniwersytetu Państwowego im. Janki Kupały<”.

Studentki uniwersytetu w ludowych kostiumach i wiankach z rumianków i bławatków odziały Jubilata w togę. Rektor wręczył mu medal i dyplom. Student I roku wydziału sztuki i wzornictwa, J. W. Zagarko, wykonał pieśń do słów W. Nieklajewa *Janko Kupala*. Atmosfera ceremonii była uroczysta, a zarazem niezwykle serdeczna. Wszyscy obecni – uczniowie, przyjaciele, koledzy – składali życzenia Profesorowi Honorowemu, życząc mu długich lat życia, sukcesów, owocnej współpracy z Białorusią i Polską. Wśród nas był tego dnia naprawdę wybitny naukowiec i zadziwiająco uroczy, skromny, dobry i wspaniały człowiek. Wydawało się, że Wiktor Aleksandrowicz nie czuł zmęczenia: chętnie fotografował się, udzielał wywiadów, odwiedził muzeum historii Uniwersytetu, odpowiadał na pytania, rozmawiał, rozdawał swoje książki. Oficjalne spotkanie niepostrzeżenie zmieniło swój charakter i przekształciło się w przyjacielską rozmowę. Wszyscy obecni mieli nadzieję na ciąg dalszy tej współpracy Uniwersytetu z teraz już Doktorem *Honoris Causa* GrGU W. A. Choriewem, która trwała blisko już pięćdziesiąt lat.

Z uczelni wyszliśmy dość późno. Na miasto powoli opadał zmierzch, dzień jakby nie chciał odchodzić.

Wieczorem Wiktor Aleksandrowicz pił herbatę i na moją propozycję, by pozostał na jeszcze jeden dzień, żeby odpocząć po co prawda przyjemnych, ale dosyć wyczerpujących wydarzeniach, odpowiedział, że musi poprowadzić posiedzenie Rady Specjalistycznej, że na sekretarza naukowego Rady mianował swoją uczennicę, profesora nauk filologicznych Irinę Adelgejm, że chce napisać jeszcze jedną książkę, do której materiał jest już zebrany, i przede wszystkim, że chce w Moskwie stworzyć centrum polonistyki. Z kolei ja wyraziłam swój niepokój co do losów grodzieńskiej polonistyki i obawę o to, że „Międzynarodowy Instytut Adama Mickiewicza” do tej pory nie ma swego pomieszczenia, na co profesor odpowiedział: „Powinnaś zarejestrować swój Instytut”.

Później przypomnieliśmy sobie o otwarciu Muzeum Zofii Nałkowskiej i Katedry Filologii Polskiej, także o konferencji poświęconej Mickiewiczowi oraz o dzisiejszych uroczystościach. Wtedy Wiktor Aleksandrowicz niespodziewanie powiedział: „jestem już starszkiem”. Odpowiedziałam, że tacy, jak on, starymi nie bywają. „Przypomnij sobie, jak ciepło składały Ci życzenia moje dziewczęta” (mowa była o grodzieńskich polonistkach). W odpowiedzi usłyszałam „Masz bardzo dobrze wychowane dziewczęta”.

Gorzka ironia losu: w nocy z 24 na 25 maja Wiktor Aleksandrowicz Choriew odszedł. Umarł daleko od domu, rodziny i miejsca, gdzie pracował. Zaś wszelkie trudności, związane z organizacją uroczystości żałobnych spadły na kruche ramiona pierwszego prorektora Grodzieńskiego Uniwersytetu Państwowego, Swietłany Władimirowny Agijewiec, która wykazała nie tylko zdolności organizacyjne, ale też wrażliwość i serdeczność w stosunku do bliskich, żony i uczniów zmarłego W. A. Choriewa. Dzięki niej Uniwersytet Grodzieński godnie pożegnał Doktora *Honoris Causa*.

Wszystkim nam było trudno przeżyć tę tragiczną niespodziankę. Śmierć profesora Wiktora Aleksandrowicza przypominała przerwany lot. Odszedł do wieczności po zakończeniu poświęconej mu międzynarodowej konferencji, po posiedzeniu Zarządu Naukowo-Dydaktycznego Centrum Koordynacyjnego i po uroczystości Rady Uniwersytetu, która nadała mu miano Doktora *Honoris Causa* Grodzieńskiego Uniwersytetu. Odszedł tak, jak odchodzili klasyczni profesorowie minionych epok – przywdziewając togę i pozostawiając uczniom duchowe dziedzictwo: swoje prace naukowe, prace o na-

prawdę wielkiej wartości. Ponad 50 lat przewodził i tworzył międzynarodową polonistykę, umiał zjednoczyć i zapalać światłem talentu zarówno znanych naukowców, jak i twórczą młodzież. W. A. Choriew wychował kilka pokoleń doktorów habilitowanych i doktorów z różnych krajów. Otworzył nowy kierunek w literaturoznawstwie i szczerze obdarowywał troską, serdeczną dobrocią swoich uczniów, przyjaciół, kolegów.

Mikołaj Sokołowski
(Warszawa, IBL PAN)

O WSPÓLPRACY Z PROFESOREM CHORIEWEM

Współpraca profesora Wiktora Choriewa z Instytutem Badań Literackich PAN sięga początków placówki, zacieśniła się w latach 70. Profesor był wtedy częstym gościem Instytutu, gdzie zbierał materiały do historii literatury polskiej XIX i XX wieku. Instytut był jednym z najważniejszych ośrodków badawczych, w których kształtował się Jego naukowy warsztat. To otwartość i profesjonalizm środowiska skupionego w IBL PAN zdecydowały, że Profesor został polonistą.

Współpraca ożywiła się znacznie po roku 1998, kiedy Profesor objął stanowisko wicedyrektora Instytutu Słowianoznawstwa, i rozwijała się dynamicznie do 2008 roku. W tamtym okresie opracowano *Rosyjsko-polskie związki literackie i kulturowe w kontekście europejskim. Wzajemny ogląd w literaturze i kulturze*. Projekt został zrealizowany jako cykl publikacji w obiegu naukowym w Polsce i w Rosji oraz prac zbiorowych:

1. *Poljaki i russkije w glazach drug druga*. Moskwa 2000;
2. *Rossija – Polska. Obrazy i stierieotipy w litieraturje i kulturje*. Moskwa 2002;
3. *Mif Jewropy w litieraturje i kulturje Rossiji i Polszy*. Moskwa 2004;
4. *Adam Mickiewicz i polskij romantizm w russkoj kulturje*. Moskwa 2007;
5. *Tworczestwo Bolesława Prusa i jego swjazi s russkoj kulturoj*. Moskwa 2007.

W roku 2008 ów monograficzny cykl publikacji został wyróżniony prestiżową nagrodą Prezesów RAN i PAN za najlepszy wspólny projekt naukowy. Na projekcie odcisnęła się metodologia Profesora. Wypracował „imagologiczne” ujęcie problemu, które miało za zadanie wspólnym wysiłkiem historyków, kulturoznawców, literaturoznawców, językoznawców wydobyć rozmaite wyobrażenia o życiu innych narodów, charakterze stereotypów i uprzedzeń, ich pochodzeniu i rozwoju, roli społecznej i funkcji estetycznej. Choriew był autorem monografii *Polska i Polacy w oczach rosyjskich literatów* (Moskwa 2005) oraz autorem artykułów: *Imagologia i poznawanie rosyjsko-polskich związków literackich*, *O żywotności stereotypów*, *Rosyjski europeizm i Polska*; *Adam Mickiewicz i polski stereotyp stosunku do Rosji*; „Dzieci” *Bolesława Prusa* i „Biesy” *Fiodora Dostojewskiego*.

Podjęcie wspólnych badań miało na celu uwolnienie naukowych stosunków polsko-rosyjskich od dawnych stereotypów oraz wypracowanie nowego modelu współpracy międzynarodowej na gruncie humanistyki.

Po roku 2008 współpraca polsko-rosyjska w Instytucie Badań Literackich wkroczyła w nową fazę. Pojawiły się kolejne tematy badawcze, między innymi *Polacy w Rosji*, *Rosjanie w Polsce*. Prace przerwała niespodziewana śmierć Profesora. Ostatnim śladem, jaki ten wybitny uczony pozostawił w naszym Instytucie, był erudycyjny esej opublikowany w tomie *Geografia Słowackiego*, zatytułowany *Sybir w „Anhelim” Słowackiego i u rosyjskich poetów-dekabrystów*.



Kościół Farny p. w. Przemienienia Pańskiego. W lutym 1799 r. w kościele tym ochrzczony został A. Mickiewicz, Nowogródek

Anna Janicka, Jarosław Ławski
(Białystok)

DZIEŃ Z WIKTOREM ALEKSANDROWICZEM CHORIEWEM: GRODNO

I szumem kołysan, jak dziecię usnąłem,
Gdy uścisk matczyzny w kolebkę mnie kładł,

Józef S. Wierzbicki, *Rapsody*¹

24 maja 2012 roku

Był to jeden z najdramatyczniejszych dni w naszym życiu. Zarazem dzień wspa-
niały, spędzony z wybitnym człowiekiem, jakim był Wiktor Aleksandrowicz Choriew.
Był... Scenariusza tego dnia nie napisałby człowiek. Nawet dziś, z długiego dystansu,
nie potrafimy uporządkować wrażeń. Stąd dziwna narracja wspólnego, acz rozszcze-
piającego się w wielu miejscach wspomnienia.

O pomyśle uhonorowania wybitnego polonisty, Wiktora A. Choriewa, doktora-
tem honoris causa Uniwersytetu Grodzieńskiego im. Janki Kupały wiedzieliśmy od
roku. Swietłana Filipowna Musijenko, jedyny dziś na Białorusi profesor tytularny
polonistyki, twórczyni Katedry Polonistyki i Muzeum Zofii Nałkowskiej w Grodnie,
zawsze podkreślała swój entuzjastyczny i czuły stosunek do Mistrza. To w Moskwie
przyszło jej – przy wielkim wsparciu Profesora Choriewa – zdobywać kolejne stopnie
awansu naukowego². Pojechaliśmy na tę uroczystość we trójkę, razem z prof. Anną
Kiezuń, od lat związaną z Olimpiadą Literatury i Języka Polskiego na Białorusi.

Ponieważ jeździmy na Białoruś od dwudziestu lat, podróż – wielogodzinna, pomimo
niewielkiej odległości Grodna i Białegostoku – nie była zaskoczeniem... Jechaliśmy, ja
i Ania, w minorowym nastroju. Ciężko chora była moja Mama. Pomimo wszystko, wy-
prawy do Swietłany, Swiety, Swietki, jak nazywamy ją w naszym środowisku, zawsze
były czymś w rodzaju uroczej radości. Po prostu spotkaniem – w znaczeniu, jakie to słowo
nabiera tylko na Wschodzie. Były serdecznością, emocją, rozmową głośną i cichą...

O Swietłanie Musijenko mówi Ania: „Żywiolowa, serdeczna, dobra, trochę nie-
przewidywalna, mądra”.

Dr Barbara Olech, uczestniczka poświęconej Profesorowi Choriewowi konferen-
cji grodzieńskiej w 2013 roku, tak wypowie się o relacji Uczennicy i Mistrza: „Szczede-
gólnie wzruszające są chwile, gdy wspomina prof. Choriewa. Nie słyszałam nigdy
nikogo, kto tak serdecznie mówiłby o swoim Mistrzu, o tym, jak wiele pod względem
intelektualnym mu zawdzięcza. Swietłanie, gdy przywołuje Profesora, zmienia się
tembr głosu (na jeszcze cieplejszy), zmienia się wyraz twarzy – rysy łagodnieją. Prof.
Choriew jest/był dla niej największym autorytetem, ale i największym przyjacielem.
Między nią a Mistrzem było rzadkie powinowactwo duchowe.”

Sesja była więc, dodajmy, swego rodzaju podsumowaniem: drogi Profesor Musi-
jenko i Jej Mistrza, naszej drogi z Nią.

¹ J. S. Wierzbicki, *Na Stołpeńskim Żalisku*, w: tegoż, *Rapsody*, wydanie wznowione, Lwów 1907, s. 62.

² Zob. M. Czermińska, *Profesor Swietłany Musiejko żywot i sprawy*, w: *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy*, Seria I, *Studia dedykowane Profesor Swietłanie Musijenko*, koncepcja i wstęp J. Ławski, redakcja A. Janicka, G. Kowalski, Ł. Zabielski, Białystok 2013.

9.30

Dzień zaczyna się rejestracją uczestników w gmachu uczelni przy ulicy Lenina. Spotykamy grodzieńskich przyjaciół. Profesor Choriew przed salą nr 209 udziela wywiadu telewizji. Jest zmęczony, schorowany. Witamy się po raz pierwszy z taką serdecznością. Potem uzgodnimy w chwili przerwy, że nasze dogi przecinały się na konferencjach w Instytucie Badań Literackich, gdzie prof. Choriew gościł często, bodaj ostatnią z tych sesji była ta o „geografii Słowackiego”³. O godz. 10 zaczyna się uroczystość wręczenia Doktoratu Honoris Causa. Podniosła atmosfera, rektor i zastępcy, dziekani w togach. Swietłana Musijenko wygłasza laudację. Czuje się podniosłość i euforię. Widać, że Profesor jest słaby. Oznaki słabości wywołują w nas niepokój. Wystąpienie czyta słabym głosem, drżą mu ręce. W czasie dekorowania symbolami Uniwersytetu spada mu biret, kilkukrotnie. Atmosfera się rozluźnia, uśmiechy. Komizm rozbraja atmosferę obawy. Brawa. Pamiątkowe zdjęcia, uśmiechamy się, Wiktor Aleksandrowicz promienieje... Doktor Honoris Causa, twórca imagologii, jest prostoliniowym, uśmiechniętym, błyskotliwym człowiekiem.

Na zakończenie student śpiewa epicko-liryczną, melodyjną pieśń o Jance Kupale... (Nie rozumiałem – J. Ł. – wtedy sensu wykonania tej pieśni; teraz rozumiem...) Po prezentacji książek Profesora przerwa... wymieniamy książki, rozmowa. Odnosimy wrażenie, jak gdybyśmy znali się od lat, czytali te same książki, kochali to samo życie, śmiech, pracę, życie... Przerwa.

9.00 – 10.00

W tym wszystkim dzieje się dramatyczna sytuacja. Otrzymuję wiadomość, że musimy wracać do Białegostoku. Moja Mama jest umierająca, szpital. Postanawiamy wrócić natychmiast. Zaraz okazuje się, że nie ma mowy o przekroczeniu granicy białorusko-polskiej tego dnia. Żadnej możliwości. Jesteśmy spętani, bezsilni, zrozpaczeni. Zostajemy. Co godzinę telefon do domu. Napięcie. Na nakręconym tego dnia filmie z uroczystości widać nasze spięte, zasmucone miny. Gospodarze współczują. Sytuacja pozostaje niewyjaśniona, nie zmienia się, nie pogarsza i nie polepsza. Trwa.

11.30

Rozpoczyna się konferencja naukowa. Swietłana Musijenko mówi o polskiej literaturze XX wieku w ujęciu W. A. Choriewa, potem Jarosław Ławski o Mickiewiczowskiej idei słowiańskiego kontynentu, Helena Bilutenko o egzystencjalnym uniwersalizmie *Nad Niemnem* Orzeszkowej... Referaty. Profesor Choriew podpisuje w tym czasie swe książki, słucha, uśmiecha się...

Potem znów referaty: Anny Kiezuń o młodości Chopina w książce Adolfa Nowaczyńskiego, Igora Wasiliewicza Żuka o Jance Kupale, niżej podpisanej o młodych pozytywistach warszawskich wobec Europy, Mikołaja Chmielnickiego o Jance Kupale i Jakubie Kołasie w kulturze polskiej, Wiktor Serfinowicz Istomin prawi o Rosji w twórczości Francuzów⁴. Teksty dotyczą najczęściej spraw słowiańskich. Zwyczajem

³ Por. *Geografia Słowackiego*, red. D. Siwicka, M. Zielińska, Warszawa 2013.

⁴ Wystąpienia wydano w tomie: *Dzień i całe życie. Świętej pamięci Wiktora Aleksandrowicza Choriewa poświęcone...*, red. S. Musijenko, Grodno 2013.

grodzieńskim każdy z nich jest omawiany, komentowany osobno. Pomimo różnorodności tematycznej, sesja jest czymś więcej niż tylko okolicznościowym spotkaniem... Jeśli na coś patrzymy z zazdrością w Grodnie, to na żywy, uduchowiony stosunek do literatury ludzi, którzy ją tu badają. Znają się na niej znakomicie, a miejscowe sesje są na bardzo wysokim poziomie naukowym, co sprawdziły przez lata dziesiątki polskich referentów, profesorów. Tak jest i teraz.

W przerwie prof. Choriew podarowuje mi swą ostatnią książkę o literaturze polskiej⁵ z ujmującą dedykacją: „Profesorowi Jarosławowi Ławskiemu z szacunkiem i przyjaźnią Wiktor Choriew. Grodno 24.05.2012 r.”. To jedna z ostatnich dedykacji Profesora. Ale...

Z godziny na godzinę Wiktor Aleksandrowicz nabiera sił, uśmiechy, spojrzenia przenikliwych oczu, żartuje w dyskusji, w której zabiera głos, odnosząc się do najważniejszych dla niego wystąpień. Bez wątplenia łączy nas polski XIX wiek: i romantycy, i pozytywiści. Ich obraz Rosji badał do końca. Choć przecież, trzeba to wspomnieć, jego pasją był polski XX wiek, w tym tak odrzucany po 1989 roku znakomity Władysław Broniewski, dziś szczęśliwie wracający do łask liryk...⁶ Konferencja przebiega w poważnej, naukowej, ale luźnej w relacjach między ludźmi atmosferze. Czujemy ulgę, uroczystość toczy się spokojnie, nastrój odprężenia, satysfakcja.

18.00 – 22.00

Pomimo niepewności co do tego, jak rozwija się sytuacja w Białymstoku, idziemy, przyczepieni do telefonów, na uroczystą kolację, chyba najniezwyklejszy moment tego dnia. Profesor Choriew, który rano był taki słaby, tryska humorem. Dowcipy, toasty wznosimy po kolei. Zwraca uwagę jego elegancja w relacjach z kobietami: jak przez cały dzień, tak teraz Wiktor Aleksandrowicz ujmuje kordialnością, pogodą, uśmiechem. Sypie cytatami z literatury polskiej, długimi... W toastach wzruszenie miesza się ze śmiechem. Koniak, wódka, uczta. Mamy poczucie zupełnej wspólnoty, nieszczęście, które zostawiliśmy w kraju, odbiega nas na ten czas... Wszyscy w radostnej euforii. Ja i Ania patrzymy na profesora jako na osobowość. Rzadko wielkości dorobku towarzyszy osobowość. Tak jest w tym człowieku. Znająca od dziesiątków lat Choriewa jego pierwsza uczennica, Swietłana Filipowna, podkreśla na każdym kroku życzliwość Mistrza, co do której nikt nie może mieć wątpliwości. Współpracujące z nim polonistki grodzieńskie wygłaszają prywatnie peany na cześć „Profesora!”. Prawdziwego „Profesora”, jak wszyscy dodają. Uczzonego i człowieka. Jak go zapamiętaliśmy? Okiem Anny Janickiej:

„Spotkanie z Profesorem Wiktorem Choriewem było niezwykle. Jeden dzień. Dla Profesora ostatni dzień Jego życia. Dla mnie dzień, kiedy Go poznałam. Okazją była uroczystość nadania temu wybitnemu Humanście doktoratu honoris causa Uniwersytetu im. Janki Kupały w Grodnie. Człowiek wybitny – to pierwsze wrażenie wzmacniało się i utwierdzało z każdą kolejną chwilą od spotkania z Nim. Zamyślony, ale uważny na słowa innych, życzliwie zainteresowany tym, co inni mająco powiedzenia. Przenikliwość spojrzenia czule łagodził życzliwością uśmiechu. Uprzejmy i szarmancki w sposób wyjątkowy, rzadko już dziś spotykany.

⁵ Zob. W. A. Choriew, *Wisprijatje Rossii i russkoj literatury polskimi pisatieljami*, Moskwa 2012.

⁶ Zob. H. Tramer, *Brudnopis in blanco. Rzecz o poezji Władysława Broniewskiego*, Katowice 2010.

Pożegnaliśmy się z konieczności w pośpiechu, ale z wzajemną obietnicą ciągu dalszego i jak najszybszego kontaktu. Uroczystości dobiegły końca, kończył się też dzień. Profesor żegnał go w szampańskim nastroju, szczęśliwy. Towarzyszyła Mu Jego pierwsza uczennica Swietłana Musijenko, główna organizatorka Uroczystości, towarzyszyli mu Inni, którzy Go szanowali i podziwiali.”

Moim okiem: „Piekielnie inteligentny, błyskotliwy, dobry i doświadczony, o ujmującym spojrzeniu. Typ słowiańskiego inteligenta przez wielkie „I”. Oczywiście, wpłatanego w historię swego kraju, ale przewyciężającego to wszystko serdecznością relacji z ludźmi i wielką klasą intelektualną pism... Człowiek, z którym zaprzyjaźniasz się od razu. Po Sterne’owsku dobrotliwy ironista-erudyta. Osobowość. Rosjanin zakochany w polskiej kulturze, ale właśnie całą duszą Rosjanin... Gdyby Rosja przysyłała do Polski tylko takich ludzi, wszyscy poddalibyśmy się jej urokowi. Błyskotliwy, błyskawicznie ujmujący człowiek! Zakochany w życiu”. W takim zaczarowaniu biesiadowaliśmy do 21. Po tej godzinie wyszliśmy kupić bilety na poranny pociąg. W drodze na dworzec profesor Kieżuń i my komentowaliśmy biesiadę, niezwykłość sytuacji, z którą przyszło nam się zmierzyć. Nastawała noc.

25 maja 2012 roku

Wczesnym rankiem, zaspani i zadowoleni (ale i pełni niepokoju) pospieszyliśmy na dworzec. Kilka godzin kolejowo-celnej siermięgi i rano byliśmy w Białymstoku. Wspomnienia z Grodna były wspaniałe, choć dramatyczne. Nigdy wcześniej tak różne uczucia nie targały nami w ciągu jednego dnia.

Z dworca pojechaliśmy szybko do szpitala. Mama przetrwała kryzys, rano Jej stan się polepszył, poczuliśmy ulgę. Pamiętam, pamiętamy ten dzień jak żaden inny. Szpital onkologiczny przy ul. Ogrodowej w Białymstoku. Wrażenia, zmęczenie, ulga.

Wtedy Ania odbiera telefon. Pochmurnieje. „Nie wiem, czy ci to powiedzieć... Choriew zmarł rano w Grodnie”. Słowa te utrwaliły się w naszej pamięci grozą.

W niezwykły sposób nasz własny los-dramat splótł się z losem-dramatem profesora Wiktora Aleksandrowicza Choriewa. Nasza Mama, Halina Ławska, odeszła 3 lipca 2012 roku. Wiktor Aleksandrowicz kilka godzin po uroczystości, która wzniosła go na wyżyny naszej pamięci. We śnie, nad ranem. Minął rok. Piszemy te słowa 12 lipca 2013 roku. Rok trudnej pamięci. O Niej. O Nim.

„I znów błysnie pogoda, i czasem się zdaje, / Że weselsza zieloność po burzy powstaje, / Lecz kto się bliżej wpatrzy, choć pozór jednaki, / Dostrzeże czarne wewnątrz spalenizny znaki”.⁷

Amicus Poloniae

Spoglądamy na wydaną w Moskwie w 2012 roku książeczkę *Victor Chorev – Amicus Poloniae*, plon konferencji uświetniającej 80 urodziny Profesora⁸. Teksty polskich przyjaciół – wśród nich Małgorzaty Baranowskiej, Józefa Bachórza, Grażyny

⁷ A. Malczewski, *Maria. Powieść ukraińska*, cyt. za: Antoni Malczewski, *jego żywot i pisma ozdobione popiersiem wydał August Bielowski*, Lwów, Stanisławów i Tarnów. Nakład Jana Milikowskiego. 1843, s. 94-95.

⁸ *Victor Chorev – Amicus Poloniae. Na 80-lecie Wiktora Aleksandrowicza Choriewa*, red. I. Adelgejm, W. Moczalowa, N. Fitałowa, O. Cybenko, Moskwa 2012.

Borkowskiej, Grażyny Pawlak, Wiktorii Śliwowskiej. *Tabula Gratulatoria*, tu wśród osób, które pamiętają: Jerzy W. Borejsza, Stefan Grzybowski, Zygmunt Ziątek, Alina Kowalczykowa, Marek Pąckiński, Marek Radziwon, Mikołaj Sokołowski. W księdze dedykowanej pamięci głosy Jerzego Snopka, Anny Sobieskiej i Witolda Kołbuka.

Wiktor Aleksandrowicz Choriew miał w Polsce liczne grono znakomitych przyjaciół, oddanych, wiernych, z którymi spotkał się jeszcze dwa tygodnie przed grodzieńską Uroczystością. Miał też nielicznych nieprzyjaciół, wypominających mu nieustępliwie pracę w radzieckiej administracji nauki. Ale o jego miejscu w naszej pamięci decydują przyjaciele. Rozstrzygający jest tu głos znakomitych prac Choriewa, które trzeba przełożyć na polski.

Nie jesteśmy wspólnotą wdzięczną, rzadko cenimy i honorujemy tych, którzy chcieli zająć się naszą – polską – kulturą. Wobec Rosjan niemal zawsze popadamy w lękowy, ochronny stereotyp. Z którego trudno wyjść, nawet jeśli po drugiej stronie spotykamy rozmówców klasy Wiktora Choriewa. Postanowiliśmy II Serię prac poświęconych pograniczu zadedykować pamięci Profesora nie dlatego, że go zabrakło teraz właśnie, lecz dlatego, że ideały tak szczytne, jak pograniczny dialog, kresowa gościnność czy wschodnia duchowość, stają się pustymi frazesami, gdy nie idą za nimi – po prostu – gesty i czyny.

Wiktor Aleksandrowicz Choriew był znakomitym znawcą polskiej kultury, twórcą ważkiej propozycji metodologicznej, jaką jest imagologia, otwartym i mądrym Rosjaninem. W latach jego życia – od 1932 do 2012 roku – zamyka się kilka epok, których sensu jeszcze do końca nie przemyśleli ani Rosjanie, ani Polacy. Zapewne razem różnie jest patrzeć na sceny historii i losu. W nadziei, że polsko-rosyjska opowieść o literaturze ma moc jednoczącą, wspominamy tu niezwykle, piękne i groźne, wzniosłe i pełne radości spotkanie z Wiktorem Aleksandrowiczem Choriewem. Był przyjacielem Polaków. I znakomitym Rosjaninem.

Po rozmowie około południa wręczył nam wizytówkę: „Choriew Wiktor Aleksandrowicz, doktor nauk filologicznych, profesor, zasłużony pracownik nauki FR”.

Drżącą ręką dopisał adres mejlowy.

„Skontaktujemy się.”

Był 24 maja 2012 roku. Pogodny dzień.

Zdjęcia z uroczystości wręczenia Dokrota Honoris Causa Wuktorowi Aleksandrowiczowi Choriewowi w Grodnie [2012] – wykonał Włodzimierz Sytych. Dziękujemy mgr Helenie Nielepko i dr Helenie Bilutenko za pomoc w zgromadzeniu materiałów.



















Obraz Matki Boskiej Nowogródzkiej w Kościele Farnym w Nowogródku

Adam Bezwiński
(Bydgoszcz)

KONCEPCJA EUROPY W MYŚLI FILOZOFICZNEJ PIOTRA CZAADAJEWA

Odebrał znakomite wykształcenie, władał francuskim, angielskim i niemieckim, jego przyjaciółmi podczas studiów uniwersyteckich byli przyszły dyplomata i pisarz Aleksander Gribojedow, założyciele organizacji dekabrystowskich: Artamon Murawiw, Nikita Murawiw, Piotr Kawierin, przyszli profesorowie uniwersytetów. Przyjaźnił się z Aleksandrem Puszkinem. Należał do pokolenia, które brało udział w wojnie 1812 roku. Walczył pod Borodinem, Lipskiem, dotarł ze zwycięską armią rosyjską do Paryża. To niewątpliwie w życiu Czaadajewa było ważne osobiste doświadczenie Europy. Pogłębione ono zostało na początku lat dwudziestych pobytem w Anglii, Francji, Włoszech i Niemczech, który trwał trzy lata. Temu z kolei doświadczeniu Europy towarzyszyło niezwykle głębokie poznawanie jej dorobku intelektualnego, które zaowocowało powstaniem kilku prac o podstawowym znaczeniu dla intelektualnych dziejów Rosji.

Badaczy zajmujących się rosyjską myślą filozoficzną, polityczną i społeczną zawsze interesowała czy wręcz fascynowała postać Piotra Czaadajewa. Pierwszym i równocześnie najwcześniejszym tego powodem było opublikowanie w czasopiśmie „Tieleskop” w 1836 roku *Listu filozoficznego*. Autor na pierwszy plan wysunął krytykę Rosji, wyraził głębokie przekonanie o braku pozytywnych dla niej rozwiązań. Zainteresowanie nie słabło ze względu na osobisty los: nałożony zakaz publikowania czegokolwiek, uznanie za osobę chorą psychicznie – sprzyjało to tworzeniu się swoistej legendy o prawdziwie romantycznym zabarwieniu. Do poglądów i postawy myśliciela odwoływali się wszyscy. Przez jednych uznawany był wręcz za rewolucjonistę (Aleksander Hercen), inni uważali go za wybitnego przedstawiciela liberalizmu rosyjskiego, jeszcze inni za reprezentanta mistycyzmu¹, zdeklarowanego okcydentalistę, katolika (to określenie posiadało w rzeczywistości rosyjskiej odpowiednio negatywne nacechowanie).

Tak różna ocena Czaadajewa była możliwa dlatego, że praktycznie do 1935 roku jego spuścizna była nieznana. Zagraniczne publikacje tekstów, przede wszystkim francuskie, ogłaszane w XIX wieku dzięki zabiegom o Iwana Gagarina SJ, do rąk czytelnika rosyjskiego raczej nie trafiały z racji podwójnego obciążenia: wydane za granicą i na dodatek przez jezuitów.

Dzisiaj, kiedy już dysponujemy prawie pełnymi wydaniem Czaadajewa, możemy stwierdzić, że zasadniczy zespół poglądów myśliciela zawarty jest w skromnych objętościowo (w przekładzie na język polski zajmują sto siedem stron druku) ośmiu *Listach filozoficznych*. Ich uzupełnieniem jest *Apologia obłąkanego*, krótkie wypowiedzi, często o charakterze aforystycznym, zatytułowane *Urywki i myśli różne*, część korespondencji, która wykracza poza charakter rodzinny. Jej adresatami byli przedstawiciele rosyjskiego życia literackiego i umysłowego tej miary co Aleksander Puszkina, Wasyl Żukowski, Aleksander Hercen, Aleksy Chomiakow, Jurij Samarin, a także przedstawiciele intelektualnej Europy: Adolf de Circourt, Friedrich Schelling.

¹ W. W. Zieńkowskij, *Istorija ruszkoj filosofii*, t. I, cz. 1, Leningrad 1991, s. 162.

Wymienione nazwiska, chociaż w części, wskazują na źródła inspiracji, przy czym listę w tym zakresie od razu należy uzupełnić o inne postaci, ponadto wspomnieć należy o ówczesnych tendencjach intelektualnych, odpowiedniej atmosferze kształtującej myślenie Czaadajewa. W pierwszym rządzie była to atmosfera panującego w Rosji lat dwudziestych XIX stulecia liberalizmu, kiedy to zaczęto mówić i pisać o potrzebie zmian w życiu tego kraju. To w tych latach rozpoczął się proces krystalizacji tendencji liberalnych i równocześnie radykalnych w rosyjskim życiu politycznym i społecznym. To z kolei zrodziło potrzebę aktywności w różnych sferach życia publicznego, powstawały koła filozoficzne, kształtowały się ugrupowania o różnych orientacjach. Coraz bardziej krzepnące tendencje romantyczne w kulturze rosyjskiej sprzyjały pogłębionemu zainteresowaniu się historią, zaczęły pojawiać się pytania na temat przeszłości: o niewolę tatarsko-mongolską i jej następstwa, barbarzyństwa panowania Iwana Groźnego, przymusową europeizację dokonywaną przez Piotra Wielkiego.

W tym w jakiś sposób uczestniczył przyszły autor *Listów filozoficznych*. Zaś czas jego przebywania w Carskim Siole był okresem wypełnionym znajomością z Mikołajem Karamzinem, autorem wielotomowej *Historii państwa rosyjskiego* oraz Puszkinem. Z kolei członkostwo w loży masonskiej, został do niej przyjęty w Krakowie, pozwoliło Czaadajewowi poznać między innymi Aleksandra Gribojedowa, Pawła Pestla, wielu działaczy państwowych.

Wreszcie te prawdziwie filozoficzne źródła inspiracji to przede wszystkim myśl platońska, poznawanie filozofii przyrody w ujęciu Franciszka Bacona, poszukiwania Kartezjusza, abstrakcyjna metafizyka Spinozy. Ponadto Czaadajew znał *Krytykę czystego rozumu* i *Krytykę praktycznego rozumu* Kanta. Z innych niemieckich filozofów szczególnie bliski był mu Schelling. Zaznaczę, że spośród wszystkich Rosjan, z którymi zetknął się ten filozof, dwaj wywarli na myślicielu niemieckim szczególnie silne wrażenie. Jednym z nich był wybitny poeta Fiodor Tiutczew, co może być zrozumiałe ze względu na jego „germanofilskość”, jak i częstotliwość kontaktów – w Monachium poeta przebywał w latach 1822 – 1837. Drugim był właśnie Czaadajew. Podczas spotkań w Karlsbadzie udało się Czaadajewowi do tego stopnia zyskać przychyłność filozofa, że ten nie tylko wprowadzał go w tajniki dotychczas opublikowanych prac, lecz nawet zaznajamiał z koncepcją obmyśloną dopiero „filozofii objawienia”². Kilka spotkań wystarczyło, aby między obydwoma myślicielami wytworzyła się specyficzna duchowa więź, która przetrwała wiele lat. Czaadajew, jak stwierdza Andrzej Walicki, uważał „Schellinga za największy autorytet wśród filozofów niemieckich, a w filozofii objawienia widział wielki krok naprzód w kierunku pojednania z religią”³. Ale Czaadajew znał także prace Hegla. Wielki wpływ na myślenie i koncepcje Czaadajewa wywarła filozofia francuska oraz katolicka historiozofia⁴.

Badacze jego spuścizny odnajdują w niej wyraźne wpływy filozofii francuskiej i historiozofii katolickiej lat dwudziestych XIX wieku. Wymienić tutaj należy Josepha de Maistre’a, od którego, jak twierdzi Walicki, Czaadajew przejął poglądy na papieństwo i stosunek do reformacji oraz pozytywną ocenę islamu traktowanego jako sekta

² Бобров Е., *Философия в России. Материалы, исследования и заметки*, Казань 1901, с. 2.

³ A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964, s. 91.

⁴ Tamże, s. 73.

chrześcijańska⁵. Od pisarza, polityka i apologety René de Chateaubrianda zaczerpnął estetyzm romantyczny. Inny Francuz, Louis de Bonald, wskazał Czaadajewowi na znaczenie języka, kształtował jego tradycjonalizm. Wątki mistyczne, które pojawiają się u myśliciela rosyjskiego, to nie tylko wpływ Schellinga, ale również oddziaływanie Pierr'a Simona Ballanche. Wiara w siłę prawd matematyczno-fizycznych może pochodzić od Felicitte Lamennais'a.

Oparł więc Czaadajew swoje myślenie o Europie na jej intelektualnych fundamentach, które dodatkowo wzmacniane były częstym odwoływaniem się do dziedzictwa starożytności greckiej i rzymskiej. W tym ostatnim zakresie wypełniał w rozwoju cywilizacyjnym Rosji istotną lukę, jaką był brak dziedzictwa antyku⁶. Rosyjski badacz Czaadajewa, Borys Tarasow, przedstawia świat lektur Czaadajewa z lat 1826–1831, z okresu kiedy powstawały *Listy filozoficzne*, w których zawarł myśliciel swe widzenie Rosji i Europy:

Pośród nazwisk, książek i dziedzin studiowania przez niego [Czaadajewa – A. B.] w tym okresie należy wyróżnić: Pismo św. i jego egzegezy, akta soborów powszechnych i katechizmy, słowniki teologiczne i historie reguł katolickich, antyczne komedie i utwory greckich myślicieli, starożytną, średniowieczną i najnowszą historię, *Boską komedię* i *Raj utracony*, *Iliadę* i *Fausta*, fizjologię, anatomię, matematykę i logikę, fizykę i chemię, astronomię i geologię, retorykę i prawo, luteranizm i kalwinizm, sekciarstwo i islam, Montaigne'a, Spinozę, Leibniza, Swedenborga, Fichtego, Kanta, Schellinga, słowniki bibliograficzne, encyklopedie sztuki, katalogi wystaw⁷.

Wskazana przez biografa Czaadajewa różnorodność lektur i zainteresowań mieści się w przedziale dwóch postaw: od dyletantyzmu do encyklopedyzmu⁸. Również wymienieni przedstawiciele myśli europejskiej reprezentujący różne orientacje i nurty filozoficzne jakby nakazywali powątpiewać w oryginalność i samodzielność koncepcji Czaadajewa. Tym bardziej, że jeszcze nie istniało pojęcie „filozofia rosyjska”, a wszelkie dotychczasowe próby filozofowania pozbawione były niezbędnej samodzielności i oryginalności. Jednak to wszystko kształtowało postawę ideową myśliciela i wpłynęło na treść *Listów filozoficznych*, w których niezwykle wysoka, wręcz apologetyczna ocena Europy znalazła swoje miejsce. Jeszcze należy dodać, że w dziejach rosyjskiej myśli filozoficznej, poczynając od memoriału Mikołaja Karamzina *O starej i nowej Rosji*, napisanego w 1811 roku, zawsze pojawia się Europa z jej cywilizacją, inaczej postrzeganym rozwojem. Stosunkowo rzadko pisano o niej z uznaniem, najczęściej odrzucano jej wartości, przeciwstawiano świat idei rosyjskich, a przede wszystkim wiarę prawosławną. Korzystając z osiągnięć Europy, równocześnie uznawano je za nieprzydatne, czy wręcz zgubne dla rozwoju Rosji. Jednym z nielicznych, których fascynowała Europa, ze swymi strukturami, porządkiem prawnym i politycznym, cywilizacją, wiarą katolicką, historią, był właśnie Czaadajew. On to w filozofii rosyjskiej okazał się, według określenia Andrzeja Walickiego...

⁵ Tamże, s. 80.

⁶ Tą kwestię uświadomił społeczeństwu rosyjskiemu współtwórca słowianofilstwa, Iwan Kiriejewski, w artykule *Wiek dziewiętnasty*.

⁷ Таpасов Б., Чаадаев, Москва 1986. c. 154. Cyt. za: G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998, s. 85.

⁸ Zob. G. Przebinda, dz. cyt., s. 85.

(...) jedną z najbardziej frapujących postaci w rosyjskiej historii intelektualnej. Myśliciel najzupełniej, zdawałoby się, odosobniony, stojący na uboczu wszystkich głównych prądów w rosyjskim życiu umysłowym, sformułował z niezwykłą siłą szereg centralnych problemów w myśli rosyjskiej, problemów podejmowanych później przez ludzi o diametralnie przeciwnych orientacjach światopoglądowych i politycznych (...)⁹.

Równocześnie w interesującej nas kwestii ten arystokrata-Europejczyk cywilizację europejską nazywał z dumą „naszą cywilizacją”, zaś w „Rosji nie znajdował tego, co kochał, w czym widział wartości uniwersalne, absolutne”¹⁰. Zazwyczaj na plan pierwszy badacze wysuwają Czaadajewowską ocenę przeszłości Rosji. To kwestia najbardziej znana i równocześnie najostrzejsza ze wszystkiego, o czym pisał myśliciel. Jednak według Wasyla Zieńkowskiego, spojrzenie na Rosję nie znajduje się w centrum jego nauki, jest natomiast logicznym wywodem z jego ogólnych idei z filozofii chrześcijaństwa, zaś przeżycie religijne Czaadajewa stanowi klucz do wszystkich poglądów¹¹. Autor *Listów filozoficznych* swoje myślenie, w tym także spojrzenie na Europę, opiera przede wszystkim na tym, co chrześcijaństwo dało światu. W pierwszym z nich, najsłynniejszym, znajdziemy romantyczne rozumienie dziejów:

Każdy naród przeżywa okres burzliwych porywów, namiętnego niepokoju, działalności nieprzemysłanej, nieumotywowanej. Wtedy ludzie stają się tułaczami w świecie, tułaczami duszą i ciałem. Jest to epoka mocnych przeżyć, śmiałych przedsięwzięć, wielkich pasji narodowych. Narody wówczas miotają się w podnieceniu, bez widocznej przyczyny, ale nie bez pożytku dla przyszłych pokoleń. Wszystkie społeczeństwa przeszły przez taką epokę. Jej zawdzięczają najwyższe swoje wspomnienia, cudowność swej przeszłości, swoją poezję, wszystkie najsilniejsze i najplodniejsze idee; jest to niezbędna osnowa każdego społeczeństwa. W przeciwnym razie w pamięci narodów nie byłoby nic, co mogłyby cenić i kochać; nic oprócz pyłu własnej ziemi. Ta porywająca faza w historii narodów jest młodością, momentem, w którym zdolności ich rozwijają się najintensywniej, i pamięć o nim jest dla nich radością i pouczeniem w wieku dojrzałym¹².

Ta romantyczna wizja dziejów ludzkości i narodów, która mówi o przejściu określonej drogi, jest zarazem wstępem do analizy losów własnej ojczyzny, jak i Europy. Jak zatem postrzega myśliciel rosyjski drogę, którą narody Europy przeszły w swoim wielowiekowym rozwoju? Według Czaadajewa, rozwój cywilizacyjny Zachodu był możliwy dlatego, że przez wszystkie stulecia narody Europy kroczyły naprzód „trzymając się za ręce”. Oczywiście, dzisiaj starają się one rozejść, odnaleźć własną drogę ku pomyślności, jednak zawsze spotykają się na tej samej drodze (s. 83). Jest to możliwe dlatego, że ich rozwój był podobny, łączy je wiele cech, część historii europejskiej jest wspólna dla wszystkich społeczeństw. Szczególnie mocno podkreśla Czaadajew właśnie jedność Europy. Niezwykle ważnym przejawem jedności były średniowieczne wyprawy krzyżowe. Stwierdza, że wystarczy „przeczytać tylko Tassa, a już się widzi te wszystkie narody, jak biją czołem u stóp jerozolimskich murów” (s. 83). Inny przejaw jedności narodów Europy tak został ujęty:

⁹ A. Walicki, dz. cyt., s. 70.

¹⁰ Tamże, s. 82.

¹¹ В. Зеньковский, *История русской философии*, т. 1, ч. 1, Ленинград 1991, с. 167.

¹² P. Czaadajew, *Listy*, wybór, wstęp i opracowanie L. Suchanek, tłum. M. Leśniewska i L. Suchanek, Kraków 1992, s. 74. W dalszej części w nawiasach podawać będziemy strony tego wydania.

Proszę pamiętać, że w ciągu piętnastu wieków w jednym i tym samym języku zwracały się one do Boga, uznawały jeden i ten sam autorytet moralny i miały te same przekonania. (...) w ciągu piętnastu wieków, co rok, tego samego dnia, o tej samej godzinie, w tych samych słowach wznosiły one modły do Najwyższego (...). Cudowna zgodność dźwięków, tysiącrotnie wznioślejsza od wszystkich harmonii fizycznego świata (s. 83).

Ta niezwykle wysoka ocena łaciny jako czynnika jednoczącego Europę została wzmocniona przedstawieniem całej historycznej drogi chrześcijaństwa zachodniego. W rozumieniu myśliciela historia religii, wiary, nie tylko łączy Zachód, ale jest jego swoistą edukacją. Czaadajew wydzielił w niej poszczególne etapy. Tak więc pierwsze stulecia chrześcijaństwa wypełnione były prześladowaniami religijnymi, męczeństwem za wiarę, herezjami, soborami. Ponadto na ten czas przypadają pierwsze próby kształtowania nowoczesnego myślenia. Kolejne etapy to tworzenie hierarchii kościelnej oraz centralizacja władzy duchowej. Temu towarzyszy prowadzona nieustannie ewangelizacja wśród narodów Północy. Okres trzeci postrzegany jest przez myśliciela jako umacnianie władzy Kościoła i równocześnie czas „najwyższego natężenia uczuć religijnych”. W tych wiekach dzięki oddziaływaniu religii dokonała się w Europie poprawa obyczajów, nastąpił filozoficzny i literacki rozwój umysłowości i ten właśnie proces ukształtował nowożytne społeczeństwa.

Narody Europy kształtowane były przez stulecia, dlatego wszystkie posiadają wspólne oblicze i – mimo podziału na łacińskie i teutońskie – istnieje ścisła więź łącząca je w jedną całość. Każdy z narodów europejskich prócz charakteru ogólnego posiada charakter indywidualny. Obydwa natomiast przejawiają się w tradycji, historii i spuściźnie ideowej. Każda jednostka ma udział w tworzeniu dziedzictwa cywilizacyjnego i równocześnie każda ma możliwość korzystania z niego. Cywilizacja zachodnia sprawiła, że członkowie społeczeństwa w sposób naturalny poznają i akceptują idee obowiązku, sprawiedliwości, prawa, porządku (s. 77).

Według Czaadajewa, dzieje Europy i jej cywilizację kształtowała ożywcza zasada jedności, wszystko było nastawione na jednoczenie myśli ludzkiej. Dokonało się to także za sprawą chrześcijaństwa, a ściślej katolicyzmu, posiada on bowiem swój aspekt czysto historyczny, który „stanowi jeden z najistotniejszych elementów dogmatu i zawiera w sobie (...) całą filozofię chrześcijaństwa”. W przekonaniu myśliciela chrześcijaństwo pozwoliło Europie stworzyć pewien krąg idei, sferę duchową, która w sposób naturalny warunkowała sposób życia i określony światopogląd. Proces ten trwał osiemnaście stuleci i był możliwy dlatego, że narody Europy posuwały się naprzód, trzymając się za ręce i zawsze spotykały się na tej samej drodze. Czaadajew pisze:

Cała historia społeczeństwa nowożytnego budowana jest na gruncie opinii i jako taka stanowi prawdziwą edukację. Od początku ustanowione na tej zasadzie społeczeństwo kroczyło naprzód wyłącznie siłą myśli. Interesy zawsze szły w tym przypadku z ideami, a nie poprzedzały ich; przekonania nigdy nie wynikały tam z interesów, lecz zawsze rodziły się z idei. Wszystkie rewolucje polityczne były w gruncie rzeczy rewolucjami duchowymi: ludzie szukali prawdy i przy okazji znaleźli wolność i dobrobyt (s. 84).

Powyższe spojrzenie na dzieje Europy jest uzupełnione wskazaniem na pewne mechanizmy, które kształtowały jej oblicze. Myśliciel rozpoczyna od czasów Jezusa Chrystusa:

Prześladowania religijne, męczeństwo za wiarę, propaganda chrześcijaństwa, herezje, sobory – oto wydarzenia wypełniające pierwsze stulecia. Cały ruch tej epoki, nie wyłączając również inwazji barbarzyńców, związany jest z tymi pierwszymi, niemowlęcymi próbami nowoczesnego myślenia. Następną epoką zajęta była tworzeniem hierarchii, centralizacją władzy duchowej i nieustannym szerzeniem chrześcijaństwa wśród narodów Północy. Dalej mamy okres najwyższego napięcia uczuć religijnych i umocnienia władzy Kościoła. Filozoficzny i literacki rozwój umysłowości oraz podniesienie obyczajów pod władzą religii wieńczy tę historię nowożytnych narodów, która z takim samym prawem nazwać można świętą, jak i historię starożytnego narodu wybranego. I wreszcie nowy zwrot ku religii, nowy wzlot ducha ludzkiego spowodowany przez religię określił dzisiejsze oblicze społeczeństwa. Tak więc główne i poniekąd jedyne dążenie nowoczesnych narodów zawsze zawierało się w idei (s. 84).

Ta próba całościowego spojrzenia na dzieje Europy przez pryzmat religii została dodatkowo wzmocniona przykładem analizy jednostkowej. Czaadajew sięgnął do historii Anglii i stwierdził, że nie posiada ona innej historii niż religijna, zaś rewolucje angielskie i wydarzenia znaczące są jedynie poszczególnymi fazami rozwoju religijnego, a dążenia czysto polityczne są czynnikami o znaczeniu drugorzędym.

Myśli o chrześcijaństwie i jego wielkim wpływie na formowanie człowieka i społeczeństw w Europie, kształtowanie cywilizacji i dziejów politycznych prezentowane były przez Czaadajewa w opozycji do stanu Rosji. Tak bowiem należy rozumieć apoteozę chrześcijaństwa zachodniego, która kończy pierwszy *List filozoficzny*. Dla myśliciela rosyjskiego katolicyzm Europy to również rodzaj modelowego rozwiązania problemów jednostki i społeczeństw, a przede wszystkim:

(...) cudowna zgodność dźwięków, tysiąckrotnie wznioślejsza od wszystkich harmonii fizycznego świata! Tak więc, jeżeli ta sfera, w której żyją Europejczycy i w której (...) ród ludzki spełnić może swe ostateczne przeznaczenie, jest rezultatem wpływu religii i jeśli z drugiej strony, słabość naszej wiary lub niedoskonałość naszych dogmatów aż dotąd trzymała nas na uboczu od owego powszechnego ruchu, w którego łonie rozwinęła się i została sformułowana socjalna idea chrześcijaństwa – to jasną jest rzeczą, że musimy przede wszystkim wszelkimi możliwymi sposobami ożywić naszą wiarę i zacerpnąć bodźce z prawdziwie chrześcijańskich źródeł, albowiem na Zachodzie wszystko powstało z chrześcijaństwa (s. 83).

Również dzisiejszą Europę cechuje powrót do religii, jej ożywienie inspiruje nowy wzlot ducha ludzkiego, który dostrzec można przede wszystkim w rozwoju poszukiwań filozoficznych. W dziejach Europy dostrzega Czaadajew także rzeczy złe czy tragiczne. Będą to wojny religijne, nietolerancja, stosy, nie wszystko w niej było przeniknięte rozumem, cnotą religijną.

Dla Czaadajewa najważniejszy był historyczny aspekt religii oraz jej rola cywilizacyjna. Ten pierwszy w jego przekonaniu zawiera w sobie całą „filozofię chrześcijaństwa, gdy unaocznia, co dało ono ludziom i co da im w przyszłości” (s. 81). Wychoząc od tego stwierdzenia, pisze, że:

(...) religia chrześcijańska jest nie tylko systemem moralnym ujętym w doczesne formy umysłu ludzkiego, lecz wieczną siłą boską działająca uniwersalnie w świecie duchowym; siłą, której widzialne działanie winno służyć za stałą naukę. To jest właśnie prawdziwy sens dogmatu wiary w Kościół powszechny, włączonego do symbolu wiary. W świecie chrześcijańskim wszystko musi z konieczności przyczyniać się do zaprowadzenia doskonałego ustroju na ziemi... (s. 81-82).

To Europie w krwawych bitwach o prawdę udało się stworzyć świat idei i myśli. To Europa posiada jakąś tajemniczą siłę, która zrodziła się z długotrwałej ciągłości oraz faktów – i ona panuje od wieków. W przekonaniu Czaadajewa jedną z tych najważniejszych sił, która określiła charakter Europy i zdecydowała o jej rozwoju, było chrześcijaństwo. W Europie bowiem „z walk między energicznym barbarzyństwem narodów Północy a wzniosłą myślą chrześcijaństwa wyrastał gmach współczesnej cywilizacji”, a w tym czasie Ruś zwróciła się ku nędznemu, głęboko pogardzanemu Bizancjum (s. 80).

To chrześcijaństwo Europy sprawiło, że cały ruch umysłowy nastawiony był na jednoczenie myśli ludzkiej. Była to zasada, która rodziła nowe idee, była natchnieniem nowych czasów. Dla rosyjskiego filozofa właśnie myśl oraz obejmujące całą Europę idee, prócz religii, są wartościami podstawowymi, które stały się fundamentem rozwoju cywilizacji zachodnioeuropejskiej. W rozumieniu myśliciela ukształtowały one w Europie człowieka jako „istotę moralną”. Moralność tworzą odpowiednie idee: idea obowiązku, sprawiedliwości, prawa, porządku. W opinii Czaadajewa składają się one na „fizjologię Europejczyka”, tworzą „atmosferę Zachodu” oraz determinują funkcjonowanie społeczności zachodnich. Rodził się krąg idei, które stopniowo rozwijały się w społeczeństwach, wynikały jedna z drugiej. Dlatego działaniami człowieka Zachodu kieruje świadomość nieprzerwanej ciągłości, dlatego nie jest zagubiony w świecie. Potrafi ustalić związek między sobą a tym, co go poprzedza, i tym, co następuje po nim. Taka sytuacja daje mu pewność i oparcie, Europejczyk posiada zdolność łatwego przyswajania sobie konkretnego, która nie wyklucza głębi, rozległości horyzontów intelektualnych.

Postęp narodów europejskich dokonywał się – według Czaadajewa – pod bezpośrednim wpływem jednej siły moralnej, którą było chrześcijaństwo. Jednak myśliciel rozróżnia typy chrześcijaństwa. Stwierdza bowiem, że Rosjanie są chrześcijanami, ale są nimi również Abisyńczycy:

Niewątpliwie jesteście chrześcijanami, ale czyż nie są nim również Abisyńczycy? Oczywiście, możliwa jest też i cywilizacja odmienna od europejskiej: czy Japonia nie jest krajem cywilizowanym, i to bardziej niż Rosja (...)? Ale czy sądzi Pani, że ów porządek rzeczy, o którym dopiero co mówiłem i który jest ostatecznym przeznaczeniem ludzkości, może być urzeczywistniony przy pomocy abisyńskiego chrześcijaństwa i japońskiej kultury? (s. 82).

Tym „porządkiem rzeczy”, ku któremu powinien zmierzać człowiek i ludzkość, jest „nowy ustrój – Królestwo Boże – który powinien nastać jako owoc odkupienia” (s. 82). To przeznaczenie ludzkości nie może być urzeczywistnione przy pomocy chrześcijaństwa abisyńskiego lub chrześcijaństwa rosyjskiego. Na razie jednak na drodze prowadzącej do Królestwa Bożego znajduje się tylko Europa. Na Zachodzie bowiem wszystko powstało z chrześcijaństwa. Rosja zaś jest na uboczu i należy do „rzędu narodów, którym sążone jest tylko pośrednio i z opóźnieniem spożytkować wszystkie plody chrześcijaństwa” i dlatego winna „wszelkimi możliwymi sposobami ożywić (...) wiarę i zaczerpnąć bodźce z prawdziwie chrześcijańskich źródeł, albowiem na Zachodzie wszystko powstało z chrześcijaństwa” (s. 83).

To nie tylko jednoznaczna pochwała katolicyzmu, ale równocześnie dobitne zaznaczenie prawdziwie chrześcijańskiego charakteru Europy. Czaadajew swoje stwierdzenia o słabości wiary Rosjan i niedoskonałości dogmatów prawosławia osadzał w kontekście wiary Europy. Pisał:

Wystarczy tylko spojrzeć, jak władza Chrystusa powszechnie utwierdza się w sercach – świadomie czy bezwiednie, z dobrej woli lub pod przymusem – aby się przekonać o spełnianiu jego proroctw. Dlatego też, mimo całej niekompletności, niedoskonałości i wadliwości świata europejskiego w jego dzisiejszej formie, nie można zaprzeczyć, że Królestwo Boże zostało w nim do pewnego stopnia urzeczywistnione, albowiem zawiera on w sobie zasadę nieskończonego postępu i posiada w zarodkach i elementach wszystko, co jest konieczne do ostatecznego zapanowania Królestwa Bożego na ziemi (s. 85).

Można powiedzieć, że myśliciel wskazuje na potencjał intelektualny chrześcijaństwa zachodniego i potwierdza równocześnie swe przekonanie, że każda prawdziwa idea zawsze powiązana jest z chrześcijaństwem. Czaadajew patrząc na całość chrześcijaństwa, bez rozdzielania na wschodnie czy zachodnie, był przekonany o jego absolutnej uniwersalności, która przenika duszę, opanowuje umysł człowieka, dociera do niego wszelkimi możliwymi drogami, wnosi do świadomości człowieka prawdy, których wcześniej nie znał i równocześnie budzi przeżycia, wznieca uczucia dotąd niedostępne.

Należy jednak zaznaczyć, że w opisie Zachodu, przeciwstawieniu go Rosji, myśliciel dostrzegał także okresy tragiczne. Za taki uznał czas Reformacji z jego jednostronną oceną katolicyzmu. W przekonaniu myśliciela, protestanci w piętnastu wiekach poprzedzających Reformację dostrzegają tylko papieństwo. Uważają, że chrześcijaństwo pierwszych wieków zostało zniszczone, a z religii pozostało tylko tyle, aby wiara mogła przetrwać. Uważają, że gdyby nie pojawił się Marcin Luter, nastąpiłby koniec religii (s. 152). W przekonaniu Czaadajewa, protestanci podpalili Europę, zerwali więzy łączące narody chrześcijańskie, które tworzyły z nich jedną rodzinę. Dlatego stawia pytanie, co uczyniła dla świata Reformacja:

Otóż (...), co uczyniła owa Reformacja, która się chwali, że odnalazła chrześcijaństwo? (...) jest to jedno z największych pytań, jakie może sobie postawić historia. Reformacja przywiodła świat do stanu rozdarcia i niejednorodności pogaństwa; przywróciła wielkie indywidualności moralne i izolację dusz i umysłów usuniętą przez Zbawiciela. Jeżeli przyspieszyła ruch rozumu ludzkiego, odebrała także świadomości rozumnej istoty płodną i wzniosłą ideę powszechności! (s. 154).

W tej surowej ocenie protestantyzmu (w innym miejscu Czaadajew pisze, że „wszystkie kościoły protestanckie mają dziwne upodobanie do ruin...”, że dążą do samozniszczenia, że nie chcą niczego, co by im pozwoliło przetrwać”, s. 155) została podniesiona przez myśliciela jedna szczególnie ważna dla niego kwestia, a mianowicie kwestia jedności. Uważa, iż właściwością „wszelkiej schizmy w świecie chrześcijańskim jest zerwanie tej tajemniczej j e d n o ś c i, w której zawarta jest cała boska myśl chrześcijaństwa i cała jego potęga” (s. 154). Dlatego, jak pisze, „Kościół katolicki nigdy nie pójdzie na kompromis z wyznaniem odłączonymi. Biada mu i biada chrześcijaństwu, jeżeli fakt podziału będzie kiedyś uznany przez prawomocny autorytet! Wszystko przemieni się wkrótce w chaos ludzkich poglądów, kłamstwo, ruinę i proch” (s. 154).

Wspomnianym prawomocnym autorytetem jest dla Czaadajewa papież. Prezentując zgubne dla Europy następstwa protestantyzmu, myśliciel podejmuje kwestię papieństwa. Twierdzi, że może zgodzić się z twierdzeniem, że jest to instytucja ludzka, ale wyrosła ona z ducha chrześcijaństwa i jest widocznym znakiem jedności. A ponieważ dokonał się podział, to papieństwo jest znakiem ponownego zjednoczenia. Choćby

z tego tytułu można mu przyznać wyższość nad wszystkimi społecznościami chrześcijańskimi. Takie widzenie papieżstwa uzasadnia niezwykle pochwałę tej instytucji. Zaczyna się ona od pytania: „któż nie podziwia jego szczególnych losów?”. W odpowiedzi czytamy:

Mimo wszystkich jego zmiennych losów i wszystkich jego klęsk, mimo jego własnych błędów, mimo wszystkich ataków niewiary, nawet mimo jego triumfu – oto znowu powstaje, mocniejsze niż kiedykolwiek! Wyzute ze swego ludzkiego blasku, jest przez to jeszcze mocniejsze, a obojętność, którą się do niego żywi, jeszcze je wzmacnia i lepiej zapewnia mu trwałość (s. 156).

W przekonaniu myśliciela wcześniej papieżstwo przy życiu podtrzymywały żywione doń cześć i podziw świata chrześcijańskiego. Istniało ono dzięki instynktowi narodów, które widziały w nim przyczynę zbawienia doczesnego i wiecznego. Teraz zaś, pośród wszystkich mocarstw świata, istnieje dzięki swej pokornej postawie. Według Czaadajewa, ta instytucja jest żywym pomnikiem dziejów wielkiej wspólnoty. Poza tym papieżstwo to widoczna jedność, która przypomina tę najwyższą zasadę wiary chrześcijańskiej. Niebiański charakter powołania, jakim jest naznaczone, sprawia, że góruje ono nad światem interesów materialnych (s. 156). Włączył więc myśliciel rosyjski w swoje widzenie Europy papieżstwo, wskazując na to, co dało ono ludziom i narodom, i co może dać im w przyszłości.

Czaadajew w liście do Schellinga pisanym w 1832 roku takimi słowami określał swoją sytuację: „Zagubiony w pustce intelektualnej mojego kraju”. I właśnie tej „pustce” przeciwstawiał wartości Zachodu, określał sposoby jej wypełnienia. Swoje przemyślenia kierował do najbardziej światłej części społeczeństwa rosyjskiego, określonej formacji, do klasy ludzi wiedzy. Prawie sto lat po publikacji listu wybitny rosyjski poeta, Osip Mandelsztam, mógł zaskakiwać stwierdzeniem, że „śląd pozostawiony w świadomości społeczeństwa rosyjskiego przez Czaadajewa jest tak głęboki i nie do zdarcia, iż należy zapytać, czy nie diamentem został wyryty”¹³.

¹³ L. Suchanek, *Piotr Czaadajew, czyli umysł ukarany*, w: P. Czaadajew, *Listy*, dz. cyt., s. 26.



Wnętrze Kościoła Farnego w Nowogródku

Danuta Piwowarska
(Kraków)

ROMANTYKÓW ROSYJSKICH PODRÓŻE DO EUROPY

Podróżowanie jest jednym z najstarszych sposobów poznawania świata, poznawania innych kultur. Jak pisze Janina Kamionka-Straszakowa, „podróż była od niepamiętnych czasów nie tylko powszechną formą doświadczenia ludzkiego, ale była zarazem i formułą określającą egzystencjalne, filozoficzne, a także metafizyczne znaczenie tego doświadczenia”¹. Nieodłącznie towarzysząc człowiekowi na przestrzeni dziejów „[...] zmieniała wszakże nie tylko swoje formy historyczne, motywacje i cele praktyczne, ale również miejsce w kulturze i w systemie wartości”². Znana od czasów starożytnych formuła *homo viator* jako określenie człowieczego losu nadawała podróży sens szczególny.

Kiedy przyjrzymy się relacjom z podróży na przestrzeni stuleci, możemy stwierdzić, że dla większości społeczeństw europejskich podróż do obcych krajów była zjawiskiem pozytywnym – ważnym doświadczeniem humanistycznym, mającym znaczenie intelektualne i edukacyjne³. Inaczej natomiast odnoszono się do fenomenu podróży w imperium rosyjskim. Do czasów Piotra I podróże do Europy należały tu do rzadkości. Kultura dawnej Rusi w znacznym stopniu była kulturą zamkniętą⁴, niechętnie, a niekiedy wręcz wrogo nastawioną wobec Zachodu. Przyczyn takiego stanu rzeczy trzeba upatrywać jeszcze w początkach państwa ruskiego. Przyjmując z Bizancjum chrzest, a w ślad za tym wzory kultury materialnej i duchowej, Ruś odziedziczyła też nieufność i awersję wobec Rzymu i cywilizacji zachodniej. Jak stwierdza E. M. Cioran, „odrzucając katolicyzm Rosja opóźniła swą ewolucję i traciła kapitalną okazję szybkiego ucywilizowania się, zyskiwała natomiast na substancji i wyjątkowości. Stagnacja czyniła ją inną, odmienną”⁵.

Ta inność stała się dla Rusi-Rosji niezbywalną wartością i została pogłębiona w wyniku takich wydarzeń historycznych, jak niewola mongolska czy sojusz księstw ruskich ze Złotą Ordą⁶, co doprowadziło do wykształcenia się specyficznego modelu cywilizacji moskiewskiej, łączącej tradycję bizantyńską z turańskim typem kultury⁷.
Odtąd –

pytanie o miejsce Rosji w Europie i świecie, o stosunek wobec wartości rodzimych i obcych – otwarcie na świat czy też kultywowanie narodowej indywidualności – stanie się zasadniczym problemem historiozoficznym, szczególnie ostro uświadomianym w momentach przełomowych, kiedy historia oferuje alternatywne drogi wyboru⁸.

¹ J. Kamionka-Straszakowa, „Do ziemi naszej”. *Podróże romantyków*, Kraków 1988, s. 7.

² Tamże.

³ Ł. Kusiak-Skotnicka, *Podróżopisarstwo Rosjan romantycznych*, w: *Wielkie tematy kultury w literaturach słowiańskich*, „Slavica Wratislaviensia” CXXII, Wrocław 2003, s. 63.

⁴ Tamże.

⁵ E. M. Cioran, *Rosja i wirus wolności*, „Zeszyty Literackie” 1985, nr 9, s. 80. Cyt. za: A. Kępiński, *Lach i Moskal. Z dziejów stereotypu*, Warszawa – Kraków 1990, s. 144.

⁶ H. Kowalska, *Ruś między kulturą bizantyjską i cywilizacją tatarską*, w: *My i oni. Obcość czy wspólnota? Materiały z konferencji naukowej Wydziału Neofilologii Uniwersytetu Warszawskiego, 20-24 listopada 1989 r.*, Warszawa 1990, s. 194.

⁷ Tamże, s. 209.

⁸ A. Kępiński, *Lach i Moskal...*, dz. cyt., s. 144.

Podróż była tą formą piśmiennictwa, w której relacja Rosja – Europa pojawiała się w sposób niejako naturalny. Najwcześniejsze rosyjskie podróże, jakie odbywały się w wiekach XII-XVI, to głównie pielgrzymki do Ziemi Świętej i miejsc kultu religijnego; od XVI wieku są to także przedsięwzięcia dyplomatyczne czy misje poselskie (jak choćby słynna XVII-wieczna podróż bojarzyna Borysa Szeremietiewa⁹). O gatunku podróży w literaturze staroruskiej ciekawie pisze Jurij Łotman w pracy „*Письма русского путешественника*” Карамзина и их место в развитии русской культуры¹⁰. Badacz zwraca uwagę na specyficzne ujęcie przestrzeni w podróży staroruskiej i ścisły związek ewokowanej przestrzeni geograficznej z jej sakralno-etycznym wymiarem. Według Łotmana, podróż średniowieczna na Rusi „[...]” była albo pielgrzymką, albo anty-pielgrzymką, tzn. końcowym jej celem mogło być albo «święte» albo «grzeszne» miejsce¹¹.

Poszukiwanie dróg do świętości determinowało też wybór określonych miejsc pielgrzymowania, jakimi były Palestyna czy świątynie Bizancjum. Z kolei miejsca grzeszne, „złe”, lokowano z reguły na Zachodzie Europy, toteż podróże na Zachód interpretowano jako „znížanie się w hierarchii grzechu, a na Wschód – wznoszenie się po stopniach świętości”¹².

Kultura XVIII wieku odrzuciła te geograficzne wyobrażenia średniowieczne. Opisy podróży, wynikające z dążenia do poznania człowieka i poznania świata, mają już inny charakter. „Pisarze Oświecenia nie interesują się specjalnie podróżami, mającymi za cel chrześcijańskie doskonalenie się [...]. Obce kraje zwiedzane są coraz częściej z powodów naukowych, natomiast aspekt religijny jest osłabiony i nawet zanika”¹³. Podróż w poszukiwaniu świętości zastąpiona została podróżą w poszukiwaniu Rozumu, wiedzy i oświecenia. Wartości duchowe odnajduje się już teraz nie na Wschodzie, a na Zachodzie, niedawno utożsamianym z „ziemią grzeszną”. Jak obrazowo pisze J. Łotman, „[...]” wydawało się, że ziemia ojczysta to już nie miejsce opromienione światłem prawdy, lecz pogrążone w ciemności. Światło trzeba było wnieść tutaj z zewnątrz, z tych krajów, które tradycyjnie uważano za ziemie ogarnięte przez mrok”¹⁴.

Ta radykalna zmiana wektorów dokonuje się za panowania Piotra I, cara – reformatora. To Piotr Wielki przebił w Rosji pierwsze „okno na Europę”, „[...]” dokonując drogą przemocy, barbarzyńskimi metodami, >europeizacji< swego kraju, szeregiem reform przekształcając go w mocarstwo, z którym liczyć się musiała ta Europa, którą starał się dogonić, naśladować w sprawach dużej i małej wagi”¹⁵.

⁹ Zob. F. Sielicki, *Podróż bojarzyna Borysa Szeremietiewa przez Polskę i Austrię do Rzymu i na Maltę*, Wrocław 1975.

¹⁰ Studium, przygotowane we współautorstwie z B. Uspienskim, zostało opublikowane w tomie: Ю. М. Лотман, *Карамзин. Сотворение Карамзина. Статьи и исследования 1957-1990. Заметки и рецензии*, Санкт-Петербург 1997, s. 484-564. Przekład mój – D.P. Jeśli w pracy nie zaznaczono inaczej – wszystkie tłumaczenia moje.

¹¹ Ю. Лотман, „*Письма русского путешественника...*”, dz. cyt., s. 520.

¹² Tamże, s. 521.

¹³ H. Voisine-Jechova, *Podróż jako doświadczenie, marzenie oraz poszukiwanie sensu egzystencji w prozie 1760-1820*, w: *Dziedzictwo Odyseusza. Podróż, obcość i tożsamość, identyfikacja, przestrzeń*, red. M. Cieśla-Korytowska i O. Płaszczewska, Kraków 2007, s. 116, 121.

¹⁴ Ю. Лотман, „*Письма русского путешественника...*”, dz. cyt., s. 521.

¹⁵ W. Śliwowska, *Rosja – Europa od końca XVIII w. do lat osiemdziesiątych XIX w.*, w: *Dziesięć wieków Europy. Studia z dziejów kontynentu*, red. tomu J. Żarnowski, Warszawa 1983, s. 325-326.

Już „Wielkie Poselstwo” Piotra I do Europy było demonstracją nowej orientacji kulturalnej. W latach 1697–1698 car odbył podróż do krajów Europy Zachodniej, „[...] zapoznając się z panującym w nich porządkiem państwowym i gospodarczym, kulturą i obyczajowością”¹⁶. Odtąd podróżowanie staje się wyzwaniem, modą, ale i nakazem, choć długo jeszcze – ze względów ekonomicznych i społecznych – zachowa elitarny charakter. Pragnąc zmienić oblicze imperium car wysyła młodych ludzi za granicę w celu kształcenia i poznawania kultury materialnej i duchowej krajów europejskich, aby potem ich doświadczenia mogły być wykorzystane w Rosji. Jak pisze Łucja Kusiak-Skotnicka,

dzięki takim działaniom podróżowanie wkrótce staje się dla Rosjan oświeconych chlebem powszednim i już w drugiej połowie XVIII wieku podróż po Europie stanowi ważny składnik systemu edukacyjnego górnych warstw społeczeństwa rosyjskiego. Kształci smak i obyczaje, upowszechnia zachodnie wzory wartości, pozwala czerpać z dorobku naukowego i kulturalnego Europy¹⁷.

Podróże do Europy traktowano więc w Rosji jako jedną z form „wychowania naturalnego”, uznającego wyższość wiedzy i wrażeń wyniesionych z autopsji nad wiadomościami czerpanymi z lektury. W ramach podróży edukacyjnej już w XVIII wieku pojawiło się w Rosji zjawisko *grand tour* – wielkiej podróży, podróży życia, która „[...] miała wpłynąć na wykształcenie europejskiej elity w znaczeniu kosmopolityczno-kulturalnym”¹⁸. Podobnie jak w innych krajach, także i w Rosji synowie arystokratycznych rodzin wysyłani byli w Wielką Podróż za granicę w celach wychowawczo-rozrywkowych¹⁹, a także dla dopełnienia edukacji i zapewnienia sobie awansu do kręgów elity towarzyskiej. *Grand tour* miała być przedłużeniem szkoły i przygotowaniem do obowiązków życia publicznego, co było szczególnie aktualne w odniesieniu do realiów społeczno-politycznych XVIII-wiecznej Rosji. „Wielka Podróż” stała się trwałym elementem życia społeczno-kulturalnego i obyczajowego wyższych warstw społecznych, niemal nakazem epoki, powinnością człowieka kulturalnego, wreszcie czynnikiem mody²⁰, zachowując popularność jeszcze w wieku XIX.

W świadomości oświeconych Rosjan, udających się do Europy, podróż miała być źródłem przyjemności, ale miała też przynieść pożytek jednostce i społeczeństwu. Kim byli uczestnicy tych podróży? W XVIII wieku Europa stała otworem dla wszystkich obywateli imperium rosyjskiego, a jedynym kryterium było kryterium finansowe. Obok „zwyczajnych” podróżników wyjeżdżali do Europy także uczeni, artyści, ludzie pióra tacy jak nadworny poeta Wasilij Trediakowski, wybitny uczony i poeta Michaił Łomonosow, komediopisarz Denis Fonwizin, znany prozaik Mikołaj Karamzin czy dama dworu przy Katarzynie II Jekatierina Daszkowa. Ich relacje z podróży przybierały różne formy wypowiedzi literackiej – od dziennika-diariusza po listy, wspomnienia, a nawet podróż sentymentalną, pełniąc funkcję zarówno informacyjną, jak i war-

¹⁶ M. Dąbrowska, *Dla pożytku i przyjemności. Rosyjska podróż sentymentalna przelotem XVIII i XIX wieku*, Warszawa 2009, s. 35.

¹⁷ Ł. Kusiak-Skotnicka, *Podróżopisarstwo Rosjan romantycznych...*, dz. cyt., s. 64.

¹⁸ P. Rietbergen, *Europa. Dzieje kultury*, z angielskiego przeł. R. Bartoła, Warszawa 2001, s. 275.

¹⁹ W. Ostrowski, *Podróż*, w: *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, pod red. G. Gazdy i S. Tyneckiej-Makowskiej, Kraków 2006, s. 541.

²⁰ M. Dąbrowska, *Dla pożytku i przyjemności...*, dz. cyt., s. 37.

tościującą. Podróżowanie było sposobem poznawania innych krajów, ale prowokowało też do konfrontacji obcej rzeczywistości z rzeczywistością rosyjską i do wyciągania wniosków z tego porównania. Doświadczenie to kształtowało poglądy podróżujących Rosjan, zwłaszcza w zakresie „[...] wzajemnych relacji Rosji i Europy we wspólnym procesie rozwoju cywilizacji światowej”²¹.

Już w drugiej połowie XVIII wieku podróżnicy rosyjscy – nie tracąc więzi z własnym krajem – coraz łatwiej aklimatyzowali się w nowym otoczeniu, które postrzegali jako coś znajomego²². Ujmując podróże okresu Oświecenia jako zjawisko kulturowe, Magdalena Dąbrowska tak pisze o podróżującym Rosjaninie tych czasów: „[...] czuł się w podróżach «obywatelem świata», łatwo [...] zadomawiającym się w każdym nowym otoczeniu. Jego postawę zdominowało poczucie tożsamości ze wspólną – ogólnoeuropejską – tradycją kulturową i ugruntowanym w niej systemem wartości moralnych oraz norm obyczajowych”²³. Ów podróżnik w równym stopniu czuł się reprezentantem rosyjskiej, jak i europejskiej kultury²⁴. Podróżowanie przyczyniło się więc do rozwoju kultury kosmopolitycznej, która uformowała nową wizję Europy:

Widziana nie tyle jako kategoria geopolityczna, ile przez pryzmat postawy filozoficznej i poetyki, owa Europa jawiła się bowiem jako jedność i kto wie, czy Europa ta wówczas nie była jedyną w dziejach po średniowieczu prawdziwą wspólnotą. Była to wspólnota twórców i wspólnota uczestników kultury, w taki sam sposób rozumiejących i takie same wnioski wyciągających z *Listu do Pizonów* czy *Poetyki* Arystotelesa, w identyczny sposób rozumiejących pojęcia sztuki i piękna, wyznających więc tę samą hierarchię wartości. Wznosiła się ta jedność ponad różnice i napięcia polityczne [...]. Europa sztuki i myśli była wówczas jedna i jednolita, bo świeciły nad nią dwa słońca o jednym blasku – starożytności i francuskiego klasycyzmu²⁵.

Wspólnota kodu kulturowego z Europą Zachodnią ujawnia się zwłaszcza w czasach Katarzyny II, kiedy rosyjska kultura rozwija się już równolegle do europejskiej. W pełni uzasadnione wydaje się interpretowanie tego okresu w kontekście „dialogu kultur”, co dobrze ilustrują powstałe ówczesnie odmiany podróży – zwłaszcza najbardziej reprezentatywne *Listy podróżnika rosyjskiego* Mikołaja Karamzina (1791–1792). Podróżnik Karamzina, porównując kraje europejskie z Rosją, dostrzega istniejące „różnice kulturowe”, „odmienność kultur”, ale czyni te kultury „równorzędnymi partnerami” i traktuje „jako jedną – wspólną, choć niejednorodną – całość”²⁶.

Dialog kultur zostaje dość gwałtownie przerwany u schyłku XVIII stulecia. Rewolucja francuska, wojny napoleońskie, rozwój tendencji romantycznych i związane z tym przemiany estetyczno-ideowe zburzyły tę iluzję intelektualnej i duchowej wspólnoty. Jak wiadomo bowiem, romantyzm radykalnie zmienił obraz Europy.

Dla romantyków ważna stała się „Europa narodów”. Romantyczny indywidualizm podkreślał znaczenie praw jednostki, ale też konieczność odrodzenia kultury na podłożu rodzimym. „Romantyczna autoidentyfikacja miarą uczestnictwa w ogólnie-

²¹ Ю. Лотман, „Письма русского путешественника”..., dz.cyt., s. 491-492.

²² Zob. M. Dąbrowska, *Dla pożytku i przyjemności...*, dz. cyt., s. 38.

²³ Tamże, s. 45.

²⁴ Zob. В. К. Кантор, *Феномен русского европейца*, Москва 1999, s. 121.

²⁵ J. Kolbuszewski, *Kategoria Europy w romantycznej „geografii serdecznej”*. *Prolegomena*, w: *Kategoria Europy w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa i A. Z. Makowiecki, Warszawa 1992, s. 117-118.

²⁶ M. Dąbrowska, *Dla pożytku i przyjemności...*, dz. cyt., s.162.

europejskim universum czyni przynależność do danego narodu wraz z przypisaniem jednostki do konkretnego miejsca na ziemi²⁷. Rzeczywistą wartością było nie to, co powszechne, lecz to, co swojskie i lokalne. Europa przestała już być monolitem. Podróżujący romantyk zachwyca się już teraz włoskim pejzażem, podziwia szwajcarskie Alpy, chyli czoła przed architekturą Paryża, boleje nad ruinami starożytnego **Rzymu**. Romantycy lubili podróże. Jak pisze Janina Kamionka-Straszakowa, „podróż była nieodłącznym losem romantyka”²⁸. Romantyczni wędrowcy, pisarze, artyści mieli swoje ulubione trasy podróżowania. Mieli takie trasy również romantycy rosyjscy.

W niniejszym opracowaniu pragnę scharakteryzować – na wybranych przykładach – europejskie podróże romantyków rosyjskich, uwzględniając ich wymiar egzystencjalny i artystyczny²⁹. Interesują mnie też motywacje i cele podróżowania, a także opisy podróży, mające postać dzienników, listów, wspomnień. Ze względu na odniesienia do realnej rzeczywistości są to opisy dokumentarne, czyli relacje z podróży rzeczywistych. Temat podróży romantyków rosyjskich do Europy dotąd nie był przedmiotem odrębnego studium, choć sporo ciekawych spostrzeżeń odnośnie do tej problematyki można odnaleźć w artykule Łucji Kusiak-Skotnickiej *Podróżopisarstwo Rosjan romantycznych*, omawiającym literackie opisy podróży, oraz w tomie zbiorowym *Podróż w literaturze rosyjskiej i w innych literaturach słowiańskich*³⁰. Istnieje też wiele cennych prac o gatunku podróży w literaturze rosyjskiej, które znacznie poszerzają pole badawcze wskazanej problematyki³¹. Ze względu na przejrzystość analizy obszerny materiał egzemplifikacyjny został zestawiony w dwóch blokach tematycznych według kryterium motywacyjnego: 1. Podróż jako diagnoza współczesności i 2. Podróż poznawczo-intelektualne i „artystyczne”.

²⁷ J. Kolbuszewski, *Kategoria Europy...*, dz. cyt., s.119.

²⁸ J. Kamionka-Straszakowa, „Do ziemi naszej”..., dz. cyt., s. 20.

²⁹ Dla celów klasyfikacyjnych przyjąłem typologię podróży P. Rietbergena i J. Parvy, wyodrębniając podróż w interesach, dyplomatyczną, edukacyjną, intelektualną, *grand tour* i malowniczo-obrazową (turystyczną). Zob. P. Rietbergen, *Europa. Dzieje kultury...*, dz. cyt., s. 265-277; J. Parvy, *Rewolucja intelektualna w latach 1830–1849. Francja, Niemcy, Anglia*, w: *Europa i świat w epoce restauracji, romantyzmu i rewolucji 1815–1849*, praca zb. pod red. W. Zagajewskiego, Warszawa 1991, t.II, s. 134-174. Typologię podróżnika (wygnaniec, pielgrzym, impresjonista, podróżnik rozczarowany, filozof) zapożyczyłam z pracy T. Todorova: *Podbój Ameryki. Problem innego*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa 1996.

³⁰ *Podróż w literaturze rosyjskiej i w innych literaturach słowiańskich. Międzynarodowa Konferencja Literaturoznawcza Słowistów. Opole, 24-25 października 1990 r.*, pod red. T. Poźniaka i A. Wiczorek, Opole 1993.

³¹ Zob. M. Dąbrowska, *Dla pożytku i przyjemności. Rosyjska podróż sentymentalna przełomu XIII i XIX wieku*, Warszawa 2009; Т. Роботи, *Литература „путешествий”*, [в:] *Русская проза*, под ред. Б. Эйхенбаума и Ю. Тынянова, Ленинград 1926, с. 42-73; В. А. Михельсон, „Путешествие” в русской литературе, Ростов-на -Дону 1974; Е. С. Ивашина, „Путешествие” как жанр русской литературы конца XVIII-первой трети XIX века (к специфике изучения), [в:] *Культурологические аспекты теории и истории русской литературы*, отв. ред. Л. А. Колобаева, Москва 1978; Э. Жилькова, *Англия глазами Н. Карамзина и В. А. Жуковского*, „Карамзинский сборник”, вып.3, Ульяновск 1999, с. 8-15; А. Шёнле, *Подлинность и вымысел в авторском самосознании русской литературы путешествий 1790-1840*, пер. Д. Соловьёва, С. Петербург 2004.

Podróż jako diagnoza współczesności

Romantycy rosyjscy podróżowali na Zachód, chcąc dotrzeć do źródeł kultury europejskiej, do ojczyzny sztuki. Ale ich podróże do Europy pełniły nie tylko funkcję poznawczą; prowokowały też do porównania „[...] własnych dokonań z dorobkiem europejskim, z tym, co osiągnęły kraje bardziej rozwinięte”³². Szczególnie sprzyjały wyjazdom Rosjan za granicę czasy liberalizmu Aleksandra I w pierwszych dziesięcioleciach wieku XIX. Wojna z Napoleonem i wielki pochód na Zachód zwycięskiej armii sprawiły, że Europa stała się dostępna dla tysięcy zwykłych ludzi – oficerów, żołnierzy, a także turystów, coraz liczniej wyjeżdżających za granicę. Nietrudno było im dostrzec wyższość porządków europejskich nad rosyjskimi i zobaczyć przepaść, dzielącą Rosję od Europy w dziedzinie społeczno-politycznej, gospodarczej i religijnej:

[...] przemierzając Europę w czasie kampanii 1813–1815 r., ujrzeli na własne oczy inne kraje, obserwowali z bliska życie społeczeństw nie znających poddaństwa. Wielu z nich pozostawało w państwach europejskich w ciągu trzech lat stacjonowania tam korpusu okupacyjnego. Mieli szeroko otwarte oczy: przyglądali się, porównywali i wyciągali wnioski. Wracali do kraju wierząc głęboko, iż stoją u progu wielkich przemian, które nie ominą także ich ojczyzny³³.

Swoje wrażenia, pełne troski o Rosję, utrwalił w listach i wspomnieniach (Fiodor Glinka, *Listy oficera rosyjskiego*, Wilhelm Küchelbecker, *Dziennik*)³⁴. Znamienne, że to właśnie z tej grupy inteligencji rosyjskiej wyjdą przyszli reformatorzy – dekabryści. Ta najbardziej światła i ofiarna część społeczeństwa rosyjskiego będzie mieć największe poczucie wspólnoty europejskiej, przynależności swej ojczyzny do europejskiej cywilizacji. Dekabryści czuli się Europejczykami, a Europę postrzegali jako wspólnotę wolnych narodów, wyzwolonych od wszelkich form despotyzmu³⁵. Nie do przecenienia jest rola, jaką w kształtowaniu tożsamości narodowej i kulturowej przyszłych dekabrystów odegrały podróże na Zachód.

Przyszły dekabrysta i poeta Fiodor Glinka pozostawił ciekawe obserwacje i wrażenia z kampanii napoleońskiej, w której uczestniczył jako oficer. Jego *Listy oficera rosyjskiego* zapoczątkowały serię „dekabrystowskich «podróży», «listów» i «zapisków», które powstawały pod koniec lat dziesiątych i na początku lat dwudziestych wieku XIX³⁶ i są ciekawym dokumentem czasów napoleońskich. Barwne i żywe relacje z działań wojennych armii rosyjskiej w latach 1805–1806 i 1812–1815 przeplatają się z rozważaniami o wolności, o zdobyczach cywilizacyjnych Francji i Niemiec i krytyką rewolucji (paradoksalnie ten przyszły rewolucjonista szlachecki był zdecydowanym przeciwnikiem metod rewolucyjnych). Chwaląc europejskie porządki ekonomiczno-społeczne, Glinka w zapiskach daje wyraz swemu przekonaniu o wyzwolicielskiej misji Rosji wobec Europy, o wielkości i posłannictwie Aleksandra I. Rychło jednakże miał się przekonać, że „[...] nowe oblicze Europy, jakie tworzył wspólnie z Metternichem liberalny Aleksander I, okazało się obliczem Świętego Przymierza, tłumiącego wolność ludów w imię interesów tronów”³⁷.

³² W. Śliwowska, *Rosja – Europa...*, dz. cyt., s.326.

³³ Tamże, s. 330.

³⁴ Ф. Глинка, *Письма русского офицера...*, Москва 1815, В. К. Кюхельбекер, *Путешествие. Дневник. Статьи*, Ленинград 1979.

³⁵ W. Śliwowska, *Rosja – Europa...*, dz. cyt., s. 331.

³⁶ A. Urbańska, *Polska i Polacy w «Listach oficera rosyjskiego» Fiodora Glinki (1805–1815)*, „Rocznik Komisji Historycznoliterackiej” VII, Wrocław – Warszawa – Kraków 1969, s. 32.

³⁷ W. Śliwowska, *Rosja – Europa...*, dz. cyt., s. 330-331.

Rosyjskim Europejczykiem, którego nie zwiódł pozorny liberalizm Aleksandra I i który krytycznie oceniał politykę wewnętrzną i zagraniczną cara był książę Piotr Wiaziemski (1792–1878) – poeta i krytyk o poglądach zbliżonych do programu dekabrystów (mówiono o nim: „grudniowiec bez grudnia” – „декабрист без декабря”). Lata służby w kancelarii Nowosilcowa w Warszawie (1817–1821) i podróże do Europy w latach 1834–1839 (zwiedził wówczas Italię, Anglię, Francję i Niemcy) utrwaliły jego liberalne i opozycyjne zapatrywania. Zwolennik reform konstytucyjnych, jeden z najlepiej wykształconych Rosjan w tym czasie, podróżował po Europie chłonąc jej kulturę i porównując ze stanem własnej ojczyzny. Wrażenia z podróży zapisywał w *Notatnikach*, które prowadził systematycznie od roku 1812 aż do samej śmierci. Obok relacji z podróży zamieszczał w nich kopie dokumentów, a nawet całe traktaty, w których zawarł własne myśli na temat aktualnego stanu Rosji i Europy. Krytykował zacofanie Rosji, brak podstawowych swobód obywatelskich i prawodawstwa, w czym widział główną przyczynę oderwania jej od Europy: „[...] Najprostsze pojęcia, ludzkie i obywatelskie, u nas nie otrzymały mocy prawa i nie weszły w życie.[...] Nie ma u nas żadnego poszanowania prawa i praworządności. I nikt sobie tego nie uświadamia, że je przekracza lub że mu się wymyka”³⁸. Przeczuwając nadejście fali rewolucyjnej w Europie pisał w 1821 roku:

W czasie bezwietrznej pogody łatwo jest ugasić płomień, przy silnym wietrze najmniejsza iskra roznieca pożar. W naszych czasach w Europie zerwał się wiatr. Płynięcie z nim, sternicy państwa, albo burza was powali i rzuci w otchłań. Was nie ma co wiele żałować, święte miejsce nie pozostaje pustym, lecz bieda w tym, że przez wasz upór i zaślepienie możecie rozbić powierzone wam przez opatrność okręty.[...] Obecnie minęły już czasy wrodzonej, odwiecznej uległości. Ludzie pragną ulegać nie kaprysom, lecz pożytkowi i dlatego wszystko, co myśli, uznaje za konieczne panowanie prawa [...]”³⁹.

Wiaziemski analizował w swych *Notatnikach* sytuację Rosji i Europy często pod wpływem relacji i wrażeń z odbywanych podróży czy aktualnych wydarzeń politycznych. Wiele krytycznych uwag o Rosji wypowiedział w związku z powstaniem listopadowym. Wiaziemski nie popierał powstania, choć sympatyzował z Polską i rozumiał dążenia niepodległościowe Polaków. Oburzała go jednakże postawa oświeconych Rosjan, potępiających powstanie i reakcję Europy, solidaryzującej się z Polską. W ostrych słowach polemizował Wiaziemski z opinią Aleksandra Puszkina, wyrażoną w jego głośnych antypolskich wierszach:

Za cóż to odradzająca się Europa ma nas kochać? Czy wnieśliśmy bodaj jeden grosz do skarbnicy powszechnego oświecenia? Jesteśmy hamulcem w dążeniu narodów do stopniowego doskonalenia moralnego i politycznego. Znajdujemy się poza odradzającą się Europą, a jednocześnie ciążymy jej.[...] Jakże mi się już uprzykrzyły te nasze geograficzne fanfaronady: od P e r m u do T a u r y d y i in. Co w tym dobrego i jakże się cieszyć i chełpić tym, iż leżymy rozciągnięci, że u nas o d m y ś l i do m y ś l i jest pięć tysięcy wiorst, że fizycznie nasza Rosja jest wielka, lecz moralnie – nikczemna⁴⁰.

³⁸ *Z notatników i listów księcia Piotra Wiaziemskiego*, przekł. A. Kępiński i R. Łużny, Kraków 1985, s. 124-125.

³⁹ Tamże, s. 29.

⁴⁰ Tamże, s. 104.

Znamienne, że sądy te wypowiedział jeden z najbardziej światłych „przyjaciół Moskali”, przedstawiciel elity intelektualnej Rosji na kilka lat przed opublikowaniem słynnego *Listu filozoficznego* Piotra Czaadajewa (1794–1856), wybitnego intelektualisty i myśliciela romantycznego, w którym rzeczywistość rosyjska poddana została jeszcze surowszej krytyce. Czaadajew też był uczestnikiem kampanii napoleońskiej i kilka lat spędził w Europie. Jego podróże do krajów Europy Zachodniej w latach 1816 i 1823–1826 (Niemcy, Francja, Anglia, Szwajcaria i Italia) miały charakter poznawczy i rozbudziły zainteresowanie Czaadajewa kulturą i duchowością europejską, zwłaszcza katolicyzmem – którym był zafascynowany – i z całą wyrazistością ujawniły antytezę Rosja-Europa. Temu doświadczeniu Europy towarzyszyło dogłębne poznawanie jej dorobku intelektualnego. Podróże po Europie wykorzystał Czaadajew na gruntowne studia dzieł filozoficzno-religijnych i nawiązanie osobistych kontaktów z europejskimi myślicielami, w tym Schellingiem, a także z francuskimi tradycjonalistami de Maistrem, de Bonaldem i Lamennais⁴¹. Ich poglądy w dużym stopniu wpłynęły na filokatolickie ukierunkowanie koncepcji rosyjskiego filozofa. Tym boleśniej odczuł po powrocie do ojczyzny ogromny kontrast między cywilizacją łacińską a prawosławną Rosją. Stawiając sobie pytania: „Kim jesteśmy, skąd przychodzimy, dokąd idziemy, co niesiemy światu?”, Czaadajew dawał na nie odpowiedź negatywną. Najpełniej swoje myśli wyraził w pierwszym *Liście filozoficznym* (1836), w którym spojrzenie na Rosję łączy się z jego koncepcjami historiozoficznymi (poszukiwanie Boga w dziejach Europy). Tożsamość Rosjanina przeciwstawił tożsamości Europejczyka, twierdząc, że choć Rosjanie są chrześcijanami, to nie należą do cywilizacji chrześcijańskiej:

[...] myśmy nigdy nie szli ramię w ramię z innymi narodami; nie należymy do żadnej z wielkich wspólnot rodu ludzkiego; nie należymy ani do Zachodu, ani do Wschodu i nie posiadamy tradycji ani jednego, ani drugiego. Umieszczonych jak gdyby poza czasem, nie objęła nas powszechna edukacja ludzkości⁴².

Rosjanie w opinii Czaadajewa nie są więc Europejczykami, bo nie mają z Europą wspólnej idei, wspólnej historii. Są narodem bez historii, zapomnianym przez Opatrzność. Narodem, który tworzył swoją kulturę, opierając się na zapożyczeniach i naśladownictwie.

Samotni w świecie, nic nie daliśmy światu, niczego nie nauczyliśmy go; nie wnieśliśmy żadnej idei do ogółu idei ludzkich, niczym nie przyczyniliśmy się do postępu ludzkiego rozumu, a to, co dał nam ten postęp, wypaczyliśmy. W ciągu całego naszego istnienia nie zrobiliśmy nic dla wspólnego dobra ludzi; żadna pożyteczna myśl nie zrodziła się na bezpłodnej glebie naszej ojczyzny; ani jedna wielka prawda nie wyszła z naszego środowiska; nie zadaliśmy sobie trudu, aby cokolwiek wymyślić samym [...]⁴³.

Powodem takiego stanu rzeczy – uważał Czaadajew – była wiekowa izolacja Rosji od Zachodu. Naród rosyjski, oderwany na skutek schizmy od Kościoła Powszechnego, niczego nie wniósł do kultury europejskiej i nieznanne są mu „idee obowiązku, sprawiedliwości, prawa, porządku”, które tworzą klimat Zachodu⁴⁴.

⁴¹ A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, s. 38–39.

⁴² P. Czaadajew, «Listy», wybór, wstęp i opracowanie L. Suchanek, przekł. M. Leśniewska i L. Suchanek, Kraków 1992, s. 73.

⁴³ Tamże, s. 79.

⁴⁴ W. Śliwowska, *Rosja – Europa...*, dz. cyt., s. 341.

Zdaniem Czaadajewa, Rosjanie wypracowali specyficzne formy egzystencji, które najtrafniej oddaje metafora podróży. Ich życie toczy się „w drodze”, co pozwala autorowi określić mieszkańców imperium mianem wiecznych podróżników, koczowników, wygnańców. Pisał: „Wszyscy mamy wygląd podróżników.[...] We własnych domach czujemy się jak na postoju, w rodzinie sprawiamy wrażenie ludzi obcych, w miastach – koczowników [...]”⁴⁵. Głos Czaadajewa („wyrzał wśród ciemnej nocy”, jak określił go Aleksander Hercen)⁴⁶ był pesymistyczną wizją przeszłości, teraźniejszości i przyszłości Rosji. Choć sądy filozofa były rozmyślnie przejaskrawione, to przecież uświadomiły inteligencji rosyjskiej z całą ostrością, jak wielki dystans dzieli Rosję od Europy. Dla samego autora teorie te stały się powodem represji, ale też źródłem bolesnego rozdwojenia. Swoją surową krytykę złagodził później w *Apologii obłąkanego* (1837). Podtrzymał tezę, że Rosja jest „białą kartą”, narodem bez historii, ale uznał to za jej zaletę, gdyż dzięki izolacji od Zachodu była Rosja chroniona przed zgubnymi wpływami Europy i obecnie może odegrać doniosłą rolę narodu wybranego, mającego odrodzić ludzkość⁴⁷.

Już w okresie romantyzmu na gruncie rosyjskim zarysowały się bardzo wyraźnie dwa stanowiska odnośnie do relacji Rosja – Europa: pro- i antyeuropejskie. Z czasem doprowadzi to do uformowania dwóch antagonistycznych ugrupowań – słowianofilów i okcydentalistów. Wielu romantyków już nie szuka aktualnie wspólnoty kulturowej z Zachodem, która – w ich mniemaniu – mogła istnieć jedynie w przeszłości. To rozczarowanie do Europy najwcześniej pojawiło się w moskiewskim środowisku *lubomudrów* (1823), którego najwybitniejszym reprezentantem był Władimir Odojewski (1804–1869), pisarz i myśliciel, zwolennik filozofii Schellinga. Rozczarowani do systemu utilitarно-merkantylnego Europy *lubomudrzy* idealizowali patriarchalną Rosję, której przypisywali „[...] doniosłą misję zaszczerpienia Europie nowych sił, tchnięcia nowego życia w starą, skostniałą kulturę”⁴⁸. Broniąc „swojskości” i samostnej drogi rozwoju prawosławnej Rosji przeciwstawiali ją „rozdartę przez racjonalizm burżuazyjnej Europy”⁴⁹.

Po latach poglądy bliskie koncepcjom *lubomudrów* będzie głosił Mikołaj Gogol (1809–1852). W jego duchowych poszukiwaniach podróże na Zachód odegrały rolę decydującą. To właśnie na Zachodzie dokonało się jego odrodzenie religijne, które zaowocowało przełomem w twórczości autora *Martwych dusz*.

Gogol wyjechał za granicę w czerwcu 1836 roku po nieudanej – jego zdaniem – petersburskiej premierze *Rewizora*, którą uznał za kolejną klęskę. Stwierdziwszy, że „dla proroka nie ma sławy w ojczyźnie”, opuszcza Rosję, aby na Zachodzie szukać pocieszenia. Chciał z oddali, „[...] z perspektywy przestrzeni i czasu, dokładniej Rosję zobaczyć i lepiej ją zrozumieć”⁵⁰. Jak natchniony prorok, skłócony z otoczeniem, opuszcza Rosję i rozpoczyna trwający kilkanaście lat okres wędrówki po świecie. Swoje podróże interpretował w duchu wiary jako zrządzenie Opatrzności. Przeniknięty nastrojem religijnym pisał z Hamburga do Wasilija Żukowskiego:

⁴⁵ P. Czaadajew, «Listy»..., dz. cyt., s. 73.

⁴⁶ W. Śliwowska, *Rosja – Europa...*, dz. cyt., s. 340.

⁴⁷ L. Suchanek, *Piotr Czaadajew, czyli umysł ukarany*, w: P. Czaadajew, «Listy»..., dz. cyt., s. 28.

⁴⁸ W. Śliwowska, *Rosja – Europa...*, dz. cyt., s. 333.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ B. Galster, *Wstęp*, w: M. Gogol, *Martwe dusze*, przeł. W. Broniewski i M. Leśniewska, oprac. B. Galster, wyd. drugie zmienione, BN II 101, Wrocław – Warszawa – Kraków 1998, s. XVI.

Obecne moje oddalenie od ojczyzny zostało zesłane z wysokości przez tę samą wielką Opatrzność, która wszystko zesłała, by mnie wychować. To wielki przełom, wielka epoka mojego życia. Wiem, że spotka mnie wiele nieprzyjemności, że doznam niedostatku i biedy, ale za nic na świecie nie wrócę prędko. Dłużej, dłużej, jak można najdłużej pozostanę na obcej ziemi. I chociaż myśli moje, moje imię, moja praca będą należały do Rosji, to ja sam, śmiertelna powłoka moja, będę od niej oddalony⁵¹.

Pisarz przeżywał świat na sposób romantyczny: podróż, wędrówka stała się modelem jego życia na Zachodzie. Swoje osobiste niepowodzenia, plany na przyszłość oraz wielkie nadzieje związane z Rosją przemyślał w drodze, w podróży. Jak typowy romantyk ciągle wędrował; nie potrafił znaleźć sobie miejsca stałego pobytu. Lato 1836 roku spędził w Niemczech, jesienią był w Szwajcarii w Genewie, potem w Vevey nad Jeziorem Genewskim. Jesienią też udał się do Paryża, który go mocno rozczarował i nastroił wrogo jako symbol dziewiętnastowiecznej cywilizacji. Paryż utwierdził Gogola w konserwatyźmie i krytycznej ocenie porządków burżuazyjnych. Reminiscencje tych spotkań z francuską metropolią znajdujemy w szkicu *Rzym. Bohater noweli* –

[...] oto jest w Paryżu, oszołomiony jego bezładem, zaskoczony ruchem, świetnością ulic, chaosem dachów, gęstwą kominów, zwartymi masami domów bez architektonicznego wyrazu, oblepionych tandetą sklepów, brzydotą nagich ścian bocznych.[...] Zewsząd wyzierało widmo pustki. Domy i ulice Paryża stały się odrażające, ogrody tęsknie wegetowały między prążonymi słoneczkami kamienicami. [...] Zżerał go bezgraniczny smutek, bezimienny czerw toczył serce⁵².

Gogol dotarł do Rzymu wiosną 1837 roku. Wieczne miasto urzekło go swym pięknem i harmonijnym połączeniem pogańskiej przeszłości antycznej i chrześcijańskiej współczesności. „Rzym, centrum europejskiego życia religijnego [...], wydał się pisarzowi jedynym miejscem wytchnienia dla udęconego bolesnymi problemami człowieka XIX wieku”⁵³. W Rzymie odzyskał spokój i latem tegoż roku ponownie wyjechał do Baden i Genewy, aby wkrótce znów powrócić do Wiecznego Miasta. Stąd w 1838 roku na kilka miesięcy wyjechał do kraju w sprawach rodzinnych (odwiedzał Rosję jeszcze kilkakrotnie). Rok 1840 spędził w Wiedniu, gdzie poważnie chorował. W latach 1843–1844 mieszkał w Nicei. Wreszcie w 1848 roku urzeczywistnił podróż swego życia: odbył pielgrzymkę do Ziemi Świętej i w kwietniu tegoż roku powrócił na stałe do Rosji. Jak pisze B. Galster, „[...] żywołem Gogola, jak wielu romantyków, [...] była podróż, która syciła oczy nowymi obrazami, dawała materiał dla twórczości i przynosiła natchnienie. Sam pisarz nazwał drogę swoim *jedynym lekarstwem*”⁵⁴ i właściwie odkąd opuścił Petersburg niemal do końca życia był w drodze.

W Rzymie był Gogol stałym bywalcem salonu księżnej Zinaidy Wołkońskiej, literatki, kompozytorki i śpiewaczki, która przeszła na katolicyzm i od 1829 roku osiadła w Italii. U niej spotykał się z malarzami rosyjskimi, przebywającymi na stypendium w Rzymie i zetknął się także z polskimi braćmi zmartwychwstańcami – Hieronimem Kajsiwiczem, Piotrem Semenką i Bohdanem Jańskim. Za ich pośrednictwem

⁵¹ Н. Гоголь, *Собрание сочинений в семи томах*, Москва 1966–1967, т. VII, с. 149. Cyt. według: B. Galster, *Wstęp*, w: M. Gogol, *Martwe dusze...*, s. XVII.

⁵² M. Gogol, *Opowieści*, przeł. J. Wyszomirski, J. Tuwim, J. Brzęczkowski, BN II 169, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1972, s. 244.

⁵³ B. Galster, *Wstęp*, w: M. Gogol, *Martwe dusze...*, dz. cyt., s. LVII.

⁵⁴ Tamże, s. XX.

księżna usiłowała oddziaływać na pisarza, aby go skłonić do przyjęcia katolicyzmu. Kajsiewicz pisał w *Pamiętniku*: „Poznaliśmy Gogola, Małorusina, zdolnego pisarza wielkoruskiego, który zrazu się do katolicyzmu i do Polski mocno skłaniał”⁵⁵.

Trudno osądzić, w jakim stopniu Gogol zbliżył się wówczas do katolicyzmu; ostatecznie jednak nie zdecydował się na tak radykalny krok i pozostał wierny prawosławiu. Kilka lat wcześniej w liście pisanym z Rzymu do matki uspokajał ją co do stałości w wierze ojców:

Religia nasza, podobnie jak katolicka, są w gruncie rzeczy tym samym wyznaniem i dlatego nie ma żadnej potrzeby, aby zmieniać jedną na drugą.[...] Tak więc co do moich uczuć religijnych nie powinnaś mieć żadnych wątpliwości⁵⁶.

Jednakże sądzić należy, że dysputy w salonie Wołkońskiej pozostawiły ślad w umyśle pisarza i, jak pisze Tadeusz Kołakowski, „[...] uwrażliwiły go jeszcze bardziej na problematykę religijną, uświadomiły mu w całej pełni jego tożsamość i powołanie jako wyznawcy ortodoksji”⁵⁷.

Kilkunastoletni pobyt Gogola na Zachodzie okazał się bardzo ważny dla jego rozwoju duchowego, gdyż umożliwił pisarzowi weryfikację własnej tożsamości religijnej i narodowej. Zbliżenie z katolicyzmem utwierdziło go w wierze prawosławnej⁵⁸, a konfrontacja pełnej sprzeczności Europy Zachodniej z Rosją doprowadziła do przekonania o szczególnym charakterze i posłannictwie Rosji, która może uratować ginącą Europę. Krytycznie nastawiony wobec Europy, którą miał możliwość poznać z bliska i rozczarować się do niej, Gogol żywił nadzieję, że słowiańska, prawosławna Rosja –

[...] nie wejdzie na jej zgonną drogę, pełną wewnętrznych pęknięć, ścierających się sprzecznych interesów, wybujałego indywidualizmu. Chrześcijaństwo w jego wschodnim wariantcie, kładące nacisk na zbiorowość, a nie na indywidualność, miało być najważniejszym sposobem rozwiązania bolesnych problemów Rosji⁵⁹.

Poglądy Gogola były bliskie poglądom rosyjskich słowianofilów, wśród których byli też przyjaciele pisarza (Konstanty Aksakow, Stiepan Szewyriow, Mikołaj Jazykow). Podobnie jak słowianofile, Gogol też był przekonany o szczególnym charakterze Rosji oraz Rosjan i głęboko wierzył, że świat, jak prawosławna Rosja, nawróci się i stanie na drodze prowadzącej do Boga.

Wybrane przykłady podróżników romantycznych i ich relacje z wojaży do Europy dość klarownie wpisują się w opcję europejską lub prorosyjską. W większości przypadków taki wyrazisty podział nie jest jednak możliwy ze względu na złożony charakter tych podróży. Romantyczni podróżnicy, pisarze, artyści odbywali podróże turystyczne – malowniczo-obrazowe, mające za cel poznanie wielkich stolic, zabytków architektury,

⁵⁵ P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. II, Kraków 1893, s. 90.

⁵⁶ Cyt. za: B. Mucha, *Inspiracje biblijne w kulturze rosyjskiej epoki romantyzmu*, Łódź 1998, s. 83.

⁵⁷ T. Kołakowski, *Rzym w duchowej biografii Mikołaja Gogola*, w: *My i oni. Obcość czy wspólnota?*, Warszawa 1990, s. 186.

⁵⁸ Gogol nie zmienił wyznania, ale wielu ówczesnych Rosjan – przedstawicieli elity intelektualnej – odbywało „podróże religijne” na Zachód i przechodziło na katolicyzm. Spośród bardziej znanych konwertytów warto wymienić (oprócz wspomnianej już Zinaidy Wołkońskiej i Włodzimierza Piecznerina) takie postaci, jak: książę Piotr Kozłowski (1783–1840), Sofia Swieczina (1782–1857), Iwan Gagarin (1814–1882), Orest Kiprienski (1782–1836). Zob. B. Mucha, *Rosjanie wobec katolicyzmu*, Łódź 1989.

⁵⁹ B. Galster, *Wstęp*, w: M. Gogol, *Martwe dusze...*, dz. cyt., s. XXVII.

dzieł sztuki, zwłaszcza antycznej (taki charakter miały podróże Wasilija Żukowskiego, Afanasija Feta, Apollona Majkowa). Podróżowano też do Europy „służbowo”, w celach dyplomatycznych (Piotr Wiaziemski, Fiodor Tiutczew). Popularne były też – związane z ówczesną kulturą towarzysko-obyczajową – podróże do wód w celach zdrowotnych (Eudoksja Rostopczyna, Maria Żukowa). Jednak najczęściej Rosjanie podróżowali do Europy w celach poznawczo-intelektualnych i „artystycznych”.

Podróże poznawczo-intelektualne i „artystyczne”

Cele poznawcze niewątpliwie wysuwają się na plan pierwszy w motywacji podróży Rosjan romantycznych, choć wyjazdy te pełniły jeszcze inną ważną funkcję. Ówczesna sytuacja społeczno-polityczna w kraju – zwłaszcza za panowania Mikołaja I – powodowała, że wśród Rosjan przemożne było pragnienie wyzwolenia się z dusznej atmosfery rosyjskiej „twierdzy despotyzmu”, uwolnienia się od wszechobecnego szpiegostwa i nadzoru władzy, a niekiedy nawet chęć porzucenia domu, ojczyzny i ucieczki za granicę od „przeklętych problemów” rzeczywistości rosyjskiej w poszukiwaniu nowych idei i nowych wartości⁶⁰. Dlatego Rosjanie bardzo cenili sobie europejskie wojaże, gdyż nie tylko umożliwiały im one poznanie innego świata i konfrontację tego obrazu z rosyjską rzeczywistością, ale dawały też poczucie wolności. Porównywanie nowopoznanych zjawisk z dotychczasową wiedzą i doświadczeniem podróżującego nierzadko pełniło funkcję weryfikacji własnej tożsamości (kulturowej, religijnej, narodowej). Inny, obcy świat stawał się dla podróżnika zwierciadłem, w którym odbijała się jego tożsamość. W europejskim lustrze oglądali swoją ojczyznę dekabryści, Mikołaj Gogol, Piotr Czaadajew...

Dla Rosjan romantycznych podróżowanie to przede wszystkim „forma poznania, kształcenia i rozwoju osobowości”⁶¹. W pierwszej połowie XIX wieku ciągle jeszcze zachowuje aktualność, a nawet zyskuje na atrakcyjności *grand tour*. Taką podróż po Europie odbyła Zinaida Wołkońska ze swym synem Aleksandrem w towarzystwie nauczyciela – przyszłego słowianofila Stiepana Szewyriowa w latach 1829–1830 (zwiedzili Neapol, Bolonię, Wenecję, Genuę, Parwę i Turyn, aby ostatecznie osiąść w Rzymie). Również Eudoksja Rostopczyna w okresie 1845–1847 wraz z mężem i dziećmi podróżuje po Europie zwiedzając Francję, Italię, Niemcy i Austrię. Młodzi ludzie coraz częściej wyjeżdżają na Zachód, aby podjąć studia w renomowanych europejskich uniwersytetach. Szczególną popularnością cieszą się w latach trzydziestych-czterdziestych uczelnie niemieckie jako ośrodki propagujące niemiecką filozofię idealistyczną.

Wychowankiem uniwersytetu w Getyndze był nie tylko bohater *Eugeniusza Oniegina*, Leński, ale i Aleksander Turgieniew (1784–1845), wysoki urzędnik ministerstwa spraw zagranicznych, zaprzyjaźniony z wieloma pisarzami, pilny słuchacz paryskich prelekcji Mickiewicza o literaturach słowiańskich (warto zaznaczyć, że przyjeżdżający do Paryża Rosjanie licznie uczęszczali na te wykłady). W Berlinie studiował filozofię w latach 1833–1835 przyszły konwertyta Włodzimierz Pieczerin (1807–1885) oraz Iwan Turgieniew (1818–1883), a słuchaczami otwartych wykładów z filozofii byli N. Stankiewicz (1813–1840), T. Granowski (1813–1855), M. Bakunin (1814–1876). W Rzymie natomiast studiował nauki ścisłe książę Piotr Kozłowski (1783–1840). To wyjątek, gdyż na studia w Wiecznym Mieście przyjeżdżali z Rosji głównie młodzi adepci sztuki – stypendyści Akademii Sztuk Pięknych.

⁶⁰ Ł. Kusiak-Skotnicka, *Podróżopisarstwo Rosjan romantycznych...*, dz. cyt., s. 65.

⁶¹ Tamże.

Jednakże nie tylko mniej lub bardziej systematyczne studia, ale wszelkie wyjazdy na Zachód stawały się formą poznania kultury europejskiej w jej najrozmaitszych przejawach duchowych i materialnych. Można znaleźć wiele takich przykładów. Fiodor Cziżow (1811–1877) – wybitny uczony matematyk, absolwent Uniwersytetu Petersburskiego i autor pionierskiej monografii o maszynach parowych, nieoczekiwanie w 1840 roku porzucił uczelnię petersburską i świetnie zapowiadającą się karierę uczonego i udał się w kilkuletnią podróż do Europy Zachodniej. Zamierzał tam studiować historię sztuki i jego peregrynacje (Rzym, Paryż) wiązały się z tymi zainteresowaniami. Swoje wrażenia utrwalił w *Pamiętniku*. Cziżow marzył też o poznaniu kultury narodów słowiańskich, co udało mu się urzeczywistnić w trakcie kolejnej podróży, tym razem do krajów Słowian⁶².

Ciekawą relację z takiej podróży poznawczej pozostawiła Maria Żukowa (1804–1855) – mało znana pisarka okresu romantyzmu. Jej podróż na Zachód – umotywowana względami zdrowotnymi – miała miejsce w latach 1838–1840. Swoje wrażenia utrwaliła w szkicach podróżnych *Szkiecy o południowej Francji i Nicei* (*Очерки южной Франции и Ниццы*, Санкт-Петербург 1844). Spotkanie z cywilizacją i kulturą Zachodu oraz przyrodą Południa Żukowa przeżyła bardzo osobiście, na sposób romantyczny. Interesowały ją nie tylko zabytki, galerie, muzea, (o których przekazuje szczegółowe informacje), ale także człowiek wraz z jego kulturą duchową i obyczajową⁶³. Żukowa jest wnikliwym, uważnym obserwatorem:

W zmysłowo, konkretnie postrzeganym świecie odnajdujemy rejestry zdarzeń historycznych, zjawisk gospodarczych, problemów społeczno-politycznych, kulturalnych oraz malownicze opisy przyrody. Widzimy, jak autorka co rusz znajduje okazję do zaspokojenia ludzkiej ciekawości świata, potrzeby przeżycia przygody oraz ujawnienia swojej pasji konfrontowania kultury rodzimego, prawosławnego Wschodu z kulturą katolickiego Zachodu, temperamentu i duchowości człowieka Północy z temperamentem i duchowością człowieka Południa. Podziwia niemiecką pracowitość, karność i dyscyplinę, z rezerwą odnosi się wobec angielskiego chłodu i wyniosłości, z uznaniem zaś mówi o francuskiej uprzejmości [...]⁶⁴.

Stosunek Żukowej do dziedzictwa kulturalnego Europy jest ambiwalentny. Połącza ją wielkość i odmienność tej kultury, ale z drugiej strony żywi obawy „[...] co do słuszności dróg, na które wkroczył ten zrewolucjonizowany, dokonujący wielkiego skoku cywilizacyjnego, świat. Wiodą te drogi, jej zdaniem, ku niekorzystnym antropologicznym skutkom, uśmiercającym w człowieku dotychczasowe wzorce etyczne [...]”⁶⁵. Poruszona napotkanymi obrazami nędzy i wyzysku, krytycznie ocenia porządk burżuazyjne w Europie. Szczególnie bolesne są dla autorki *Szkiców* znaki rzeczywistości porewolucyjnej – widoki opuszczonych świątyń, zrujnowanych i zbeszczeszczonych gotyckich kościołów, zamienionych na magazyny. Te obrazy budzą refleksje pisarki nad przemijaniem, przywołują pamięć dawnej świetności, rodzą obawy co do przyszłości bez „świętości ołtarzy”, ale i nadzieję na odrodzenie neochryścianizmu w Europie.

⁶² Zob. B. Mucha, *Adam Mickiewicz czasów emigracji i Rosjanie*, Łódź 1997, s. 77–86.

⁶³ W. Laszczak, *Spotkanie w drodze jako doświadczenie człowieka i przyrody w «Szkicach o południowej Francji i Nicei» Marii Żukowej*, w: *Podróż w literaturze rosyjskiej...*, dz. cyt., s. 38.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże, s. 38–39.

Podróżowanie do źródeł kultury europejskiej stało się też doświadczeniem poety – romantyka Afanasija Feta (1820–1892). Pierwszą podróż do Europy (do Niemiec w sprawach rodzinnych) odbył w 1844 roku a swoje wrażenia opisał wiele lat później we *Wspomnieniach* (wyd. 1893). Przebywał w Berlinie, Lipsku, Darmstademie. W Berlinie zwiedził galerię malarstwa i był to jego pierwszy kontakt z muzeami Europy. Jednakże poeta głównie skupiał swoją uwagę na zjawiskach kultury materialnej. Zachwycił go przysłowiowy niemiecki porządek i pedanteria w urządzeniu domu, doskonale utrzymane drogi, nie przypominające w niczym rosyjskich wyboistych traktów; był oczarowany koleją żelazną, z uznaniem postrzegał duże uprzemysłowienie kraju:

Zdążając do celu [podróży], w Berlinie ograniczyłem się do zwiedzenia muzeum i udałem się do Lipska; z podziwem oglądałem nowopowstałe ośrodki przemysłowe, zbudowane wzdłuż linii kolejowej. Przejazd do Lipska nieznaną mi wcześniej koleją żelazną wydał mi się czymś fantastycznym. [...] W Niemczech gdzie nie spojrzysz – wszędzie panuje porządek i wzorowe zagospodarowanie. Nie tylko ludzie, ale nawet zwierzęta podlegają surowej dyscyplinie⁶⁶.

Ponownie przyjechał Fet do Niemiec w czerwcu 1856 roku, mając zamiar zwiedzić też Francję i Italię. Głównym celem podróży był pobyt w Karlsbadzie i leczenie astmy, ale poeta odwiedził też Berlin, Drezno, Heidelberg i Strasburg. O ile w czasie pierwszej podróży interesowała go głównie kultura materialna, to tym razem fascynował się wszelkimi przejawami kultury duchowej. Z opublikowanych zapisków podróżnych *Z zagranicy* dowiadujemy się, że Fet podziwiał głównie zabytki architektury i galerie malarstwa, ale zwiedzał też ośrodki uniwersyteckie, pałace i ogrody. Znamienne, iż najsilniejsze wrażenie wywarła na pocie Galeria Drezdeńska, a wśród wielu podziwianych obrazów pędzla Murilla, Rembrandta, Poussina czy Rubensa jeden wszakże wzbudził w nim nieklamany zachwyt: *Madonna Sykstyńska* Rafaela. Obraz ten stał się dla Feta wcieleniem boskiego piękna, urzeczywistnieniem najwyższego ideału sztuki, który w jego pojęciu obejmuje odwieczne tematy miłości, piękna i dobra. Pisał o tym arcydziele: „Widziałem oko w oko tajemnicę, której nie pojmowałem, nie pojmuję i ku memu największemu szczęściu nigdy nie zrozumieć”⁶⁷.

W swym zachwycie nad obrazem Rafaela nie był Fet odosobniony. Całe pokolenie rosyjskich romantyków „[...] widziało w tym arcydziele absolutną normę piękna, najdoskonalsze wcielenie wymogów estetycznych romantyzmu”⁶⁸. Romantyczną interpretację *Madonny* jako uosobienia „geniuszu czystego piękna” zapoczątkował Wasilij Żukowski (1773–1852) artykułem *Madonna Sykstyńska* (1824). Żukowski zwiedził Galerię Drezdeńską w czasie swej pierwszej podróży do Europy (1820–1822) ze świtą wielkiej księżny Aleksandry Fiodorowny (przyszłej żony Mikołaja I). Zwiedził wówczas galerie malarstwa w Warszawie, Berlinie, Zurychu, Dreźnie i Mediolanie. Szczególnie interesowało go malarstwo religijne. W galerii w Berlinie podziwiał *Wskrzeszenie Łazarza* – dzieło malarza flamandzkiego Petera Rubensa, jednego z najwybitniejszych twórców barokowych. Najsilniejsze doznania estetyczne związane były z Galerią Drezdeńską, którą zwiedzał kilkakrotnie podziwiając płótna włoskich mistrzów Guido Reniego i Carlo Dolci.

⁶⁶ А. Фет, *Воспоминания*, т. 3, Москва 1893, s. 240-241.

⁶⁷ А. Фет, *Из-за границы. Путевые впечатления*, „Современник”, т. LX, 1856, s. 102. Cyt. za: J. Czykwin, *Afanasij Fet. Studium historycznoliterackie*, Białystok 1984, s. 87.

⁶⁸ B. Mucha, *Inspiracje biblijne w kulturze rosyjskiej...*, dz. cyt., s. 103.

Szczególnie zauroczony był słynnym arcydziełem renesansu – *Madonną Sykstyńską* Rafaela. Zdaniem poety, malując Matkę Boską natchniony artysta świadomie pozabawił wątek religijny rzeczywistości, przedstawiając go jako wizję niebiańską:

W Rafaelowej *Madonnie*, stąpającej po obłokach, niedostrzegalny jest żaden ruch; ale im uważniej wpatrujesz się w Nią, tym wyraźniej wydaje ci się, że Ona się przybliża [...]; na Jej twarzy dostrzeżesz w jakimś tajemnym zespoleniu wszystko: spokój, czystość, wielkość i natwet uczucie, ale uczucie, które już przekroczyło ziemską granicę⁶⁹.

Religijna interpretacja obrazu Rafaela była popularna w Europie także za sprawą Pani de Staël, która pisała w 1813 roku o *Madonnie*: „Jest w tej figurze wzniosłość i czystość, które są ideałem religii i wewnętrznej mocy ducha”⁷⁰. Nic więc dziwnego, że również wielu Rosjan w czasie swych peregrynacji na Zachód, traktowanych często jako „artystyczne wyprawy [...] do źródeł kultury europejskiej”⁷¹, pielgrzymowało do Dreżna, aby zobaczyć słynny obraz. Niektórzy z nich (Wilhelm Küchelbecker, Mikołaj Stankiewicz, Aleksander Hercen) utrwalili swoje wrażenia w formie szkicu, zapisów w dzienniku czy listu do przyjaciół⁷².

Najczęstszym celem podróży Rosjan romantycznych był Rzym. Ważnym impulsem w podejmowaniu wypraw do ojczyzny sztuki, za jaką uznawano Italię, było znamienne dla świadomości romantycznej zainteresowanie kulturą starożytną. Fascynacja antykiem w trudnych latach despotycznych rządów Mikołaja I była formą poszukiwania ponadczasowych ideałów moralnych i estetycznych, jakie w kręgu kultury śródziemnomorskiej tradycyjnie wiązano ze starożytną Grecją i Rzymem. „W kulturze starożytnej wykształcona część społeczeństwa poszukiwała tego ideału, który można by z całym uzasadnieniem przeciwstawić oficjalnej triadzie «samodzierżawia, prawosławia, ludowości»”⁷³. Z takim nastawieniem wyjeżdżał do Rzymu Mikołaj Gogol, Apollon Majkow (1842–1843), Włodzimierz. Pieczerin, który zapisał w swoim *Dzienniku* znamienne wyznaczenie:

O Rzymie! Rzymie! Jedyny celu i najjaśniejszy punkcie mojej podróży! Żyzna ziemio półbogów! Twoja gleba chroni cenne ziarna [...]. Jeśli nie jest mi sądzone powrócić do Rzymu i żyć, długo żyć w Rzymie – przynajmniej pragnęłbym umrzeć w Rzymie⁷⁴.

Dla artystów rosyjskich Wieczne Miasto było kolebką sztuki europejskiej, dlatego pielgrzymowali do Rzymu jak do Mekki, aby zaczerpnąć z niewysychających źródeł dziedzictwa antyku. Klimat duchowy tego miasta sprzyjał rozwojowi talentu i zdolności twórczych, co rozumiały nawet władze carskie, wysyłając do Rzymu stypendystów Akademii Sztuk Pięknych w Petersburgu. W Rzymie przebywało wielu malarzy rosyjskich, wśród nich znany malarz Orest Kiprienski (1782–1836), który jechał do Rzymu w 1816 r. „jak do ziemi obiecanej” i pozostał tam do końca życia.

⁶⁹ В. А. Жуковский, *Рафаэлева мадонна*, w: *Русские писатели об изобразительном искусстве*. Сост. Л. А. Гессен, А. Г. Островский, Ленинград 1976.

⁷⁰ W. Łysiak, *Malarstwo białego człowieka*, t. 2, Warszawa – Chicago 1997, s. 306.

⁷¹ A. Dudek, *Z badań nad rosyjską literaturą religijną (Motyw Matki Boskiej w poezji XIX wieku)*, w: *Z badań nad dawną i nową literaturą rosyjską*, pod red. K. Prusa, Rzeszów 1991, s. 129.

⁷² Zob. В. Кюхельбекер, *Путешествие. Дневник. Статьи...*, dz. cyt., s. 33 pp; Н. Станкевич, *Переписка*, Москва 1914., s. 392-393..

⁷³ А. В. Успенская, *Античность и русская литература. Мотивы. Образы. Идеи*, Санкт-Петербург 2008, s. 78.

⁷⁴ Г. С. Кнабе, *Русская античность*, Москва 2000, s. 164.

Przez wiele lat w Rzymie mieszkał i tworzył Karol Briułow (1822–1836) a także Aleksander Iwanow (1830–1858); tu powstało jego arcydzieło *Chrystus zjawia się ludowi* (1858). Studiowali również w Rzymie Aleksy Jegorow (1776–1851) i Fiodor Bruni (1799–1875) – przedstawiciele rosyjskiego malarstwa akademickiego.

Do Italii podróżowali też ludzie pióra – poeci, pisarze, filozofowie. Zauroczony był Italią i Rzymem poeta i filozof Fiodor Tiutczew (1803–1873), który dwadzieścia dwa lata swego życia spędził na Zachodzie Europy – w rosyjskiej służbie dyplomatycznej w Monachium, a w latach 1837–1839 w stolicy Królestwa Sardynii, Turynie. Wrażenia z pobytu w Italii znalazły odbicie w jego korespondencji i wierszach, w których przeciwstawiał urok kwitnącego Południa („błogi kraj, otwarta brama rajy”) surowej Północy, gdzie „mroźne się państwo rozprzestrzenia”⁷⁵. Ten rasowy Europejczyk, wrośnięty w kulturę zachodnią, źle się czuł w ojczyźnie, nie lubił rosyjskiej przyrody ani rosyjskiego klimatu⁷⁶. Nie przeszkodziło mu to jednakże w idealizowaniu Rosji. Jako polityk formułował dość kontrowersyjne sądy o wyjątkowej roli Rosji w Europie, twierdząc, że jako jedyny kraj prawdziwie chrześcijański tylko ona jest zdolna przeciwstawić się rewolucji i uratować ginący Zachód⁷⁷. Podobne nastroje związane ze starożytną kulturą przeżywał poeta „sztuki czystej” Apollon Majkow (1821–1897). Majkow podróżował do Rzymu w latach 1842–1843, a w latach 1858–1859 na Sycylię. Poeta odbierał współczesny mu Rzym poprzez pryzmat kultury antycznej jako krainę harmonijnego piękna i wiecznie cudownego życia, nie skażonego jeszcze wpływami cywilizacji materialnej. Mieszkańcy Italii to dla poety dzieci natury, spadkobiercy starożytnej tradycji⁷⁸.

Wspomniany już poeta Afanasij Fet w czasie swej podróży do Europy Zachodniej (1856–1857) zwiedził nie tylko Francję i Niemcy, ale udał się też do Italii w poszukiwaniu śladów dawnej świetności imperium rzymskiego. Tu spotkało go rozczarowanie. Romantyczne marzenie o niezniszczalnym pięknie w konfrontacji z realną rzeczywistością okazało się iluzją, gdyż z wielkiej cywilizacji starożytnej pozostały tylko ruiny. W poglądach Feta znalazła odbicie charakterystyczna dla romantyków dwoistość w interpretacji antyku. W jego świadomości świat antyczny rozpadał się na dwa przeciwstawne obrazy: świat Grecji – królestwa sztuki, harmonii i piękna („szlachetna prostota i spokojna wielkość” – wizja winckelmanowska)⁷⁹ oraz świat Rzymu – państwa prawa i rozumu we wszystkich jego wzlotach i upadkach. Tak pojmowany Rzym był mu obcy, gdyż odarty z wartości duchowych, które były dziedzictwem kultury helleńskiej. Kiedy Fet zetknął się bezpośrednio z arcydziełami sztuki greckiej – był nimi zauroczony:

[...] Starożytna Grecja... Tam bezdusne berło symbolu wykiełkowało i rozwinęło się w żywe, nie więdnące kwiaty mitu. Nie ma tam sentencji. Jest tam jedno prawo, jedno przekonanie, jedno słowo – piękno [...] ⁸⁰.

⁷⁵ Zob. F. Tiutczew, *Wybór poezji*, opracował R. Łuźny, BN II 191, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1978, s. 62–63.

⁷⁶ Zob. G. C. Кнабе, *Русская античность...*, dz. cyt., s. 157–160.

⁷⁷ Por. R. Łuźny, *Wstęp*, w: F. Tiutczew, *Wybór poezji...*, dz. cyt., s. XVI.

⁷⁸ Zob. A. Semczuk, *Literatura lat 1843–1855*, w: *Historia literatury rosyjskiej*, pod red. M. Jakóbca, t. I, Warszawa 1976, s. 676.

⁷⁹ Por. A. B. Успенская, *Античность и русская литература...*, dz. cyt., s. 98–100; M. Kalinowska, *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej*, Toruń 1994, s. 114.

⁸⁰ А. Фет, *Из-за границы. Путевые впечатления...*, t. LX, s. 86. Cyt. według: J. Czykwin, *Afanasij Fet...*, dz. cyt., s. 195.

– pisał Fet po obejrzeniu rzeźby greckiej w muzeum w Berlinie. Opinię tę utrwaliły jeszcze wrażenia z Luwru, gdzie podziwiał słynną *Wenus z Milo*. Widział w niej ponadczasowy ideał piękna, przejaw piękna absolutnego, jak twierdził – „jedyne, bezcenne, niepowtarzalne po wieki wieków dzieło sztuki”. Fet próbuje dotrzeć do tajemnicy wielkości sztuki greckiej:

Do jakiego jednak nieodgadnionego i wrażliwego pojmowania piękna doszli ci Grecy! [...] Tylko Grecy umieli uchwycić tajemnicę natury, dzięki której ciało jest jednakowo doskonałe ze wszystkich możliwych punktów widzenia[...].

Oczekuje nas wzniosła rozkosz estetyczna. Przed nami Wenus z Milo. [...] Co się tyczy myśli artysty – to jej tu nie ma. Artysta nie istnieje, on cały przekształcił się w boginię, w swoją Wenus-Zwycięzczynię (*Venus-Victrix*). [...] Wszystko, o czym mimowolnie śpiewa marmur, mówi bogini, a nie artysta. Tylko taka sztuka jest czysta i święta, a pozostała jest jej profanacją⁸¹.

Pełne zachwyty wypowiedzi poety świadczą, iż – zachowując uprzedzenia romantyków – jedynie sztukę grecką uważał za oryginalną i spontaniczną...

*

Powyższy przegląd różnych odmian podróży romantyków rosyjskich do Europy stanowi jedynie zarys tytułowej problematyki, z pewnością zasługującej na obszerne i pełne opracowanie. Przebiegająca w przestrzeni geograficznej podróż staje się dla Rosjanina formą poznania świata, poznania innych kultur, ale także poznania samego siebie, własnej tożsamości. Często decyzję romantyków o wyjeździe za granicę poprzedzało „poczucie głębokiej obcości wobec oficjalnej Rosji, przeżywanie rzeczywistości rosyjskiej czasów Mikołajowskich jako nieznośnie opresyjnego despotyzmu oraz obsesyjnie powracająca myśl o schronieniu się przed tym despotyzmem na Zachodzie”⁸². Niczym „synowie marnotrawni”⁸³ opuszczali oni swoją ojczyznę, chcąc się uwolnić od społeczno-politycznych form zniewolenia i podążali na Zachód, który w ich marzeniach przybierał symboliczne znaczenie Arkadii czy Ziemi Obiecanej.

Zetknięcie z kulturą europejską uświadomiło światłym obywatelom Imperium, jak wielki dystans dzieli Rosję od Europy, ale budziło też uzasadnione obawy co do przyszłości merkantylnej cywilizacji zachodniej, która niszczy w człowieku wartości moralno-etyczne.

⁸¹ Tamże, s. 196.

⁸² A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska...*, dz. cyt. s. 48.

⁸³ Zob. В. Щукин, *Путь как познание и освобождение. К тематике путешествия в русской литературе*, w: *Podróż w literaturze rosyjskiej i w innych literaturach słowiańskich...*, s. 27; J. Małeszyńska, *Biblijna przypowieść o synu marnotrawnym i jej literackie transpozycje*, w: *Miejsca wspólne. Szkice o komunikacji literackiej i artystycznej*, pod red. E. Balcerzana i S. Wysłouch, Warszawa 1985, s. 221-224.



Kopiec Mickiewicza usypany na tzw. Małym Zamku, obok wzgórza zamkowego w Nowogródku

Jerzy Snopek
(Warszawa)

POLSKO-WĘGIERSKIE *DIALOGI Z SOWIETAMI:* VINCENZ – MÁRAI

Przez pierwsze lata II wojny światowej ziemia węgierska była oazą względnego spokoju. Życie toczyło się w miarę normalnie, choć podszyte było niepokojem o przyszłość, podsycanym wieściami dochodzącymi z terenów ogarniętych już wojną: najpierw z Polski, a potem z innych frontów walk w różnych częściach Europy. Wkrótce po pierwszych wiadomościach, ogłaszanych w prasie artykułach i reportażach¹, zaczęły z Polski napływać fale uchodźców uciekających przed Niemcami, a także – przed Sowietami².

Przed najeżdżcą ze Wschodu zbiegł na Węgry między innymi wybitny pisarz, eseista, erudyta Stanisław Vincenz (wraz z rodziną). Przybył z kresów ówczesnej Rzeczypospolitej, z ziem położonych na Ukrainie, nad Prutem i Czeremoszem. Była to ukochana „mała ojczyzna” Vincenza, który po jej opuszczeniu znalazł wraz z rodziną schronienie we wsi Nógrádverőce, położonej około czterdziestu kilometrów na północny zachód od Budapesztu, w pięknej okolicy niedaleko sławnego Wyszehradu. Uczestniczył tam aktywnie w życiu kulturalnym wielotysięcznej rzeszy polskich uchodźców, dla których był wielkim autorytetem³. Jednocześnie nawiązał kontakty z sąsiadami węgierskimi; był wśród nich wybitny poeta, przybysz z Siedmiogrodu, Lajos Áprily⁴. Pięćdziesięciokilkuletni podówczas Vincenz był naturą towarzyską, mędrcom w typie Sokratesa (tyle że bardzo dużo pisał), odznaczał się prostotą w obejściu oraz niezwykłą otwartością umysłu i ciekawością świata.

Tymczasem w Leányfalu, wsi położonej w odległości kilkunastu kilometrów od siedziby Vincenza (w stronę Budapesztu), osiedlił się Sándor Márai, młodszy od autora *Na wysokiej połoninie* o dwanaście lat, bardzo sławny już wówczas pisarz i eseista. Był również świetnie wykształcony, znał – podobnie jak Vincenz – wiele języków obcych. Koneser, esteta, należał zarazem do najpłodniejszych i najświetniejszych węgierskich publicystów. Pochodzący z patrycjuszowskiej rodziny o rodowodzie saskim, kultywował kulturotwórczą tradycję mieszczańską, z pewną rezerwą odnosząc się do dziedzictwa ludowości. Także w kontaktach z ludźmi cechował się pewną wyniosłością: przy całej swej chłonności umysłowej i niezwykłej wrażliwości, był jednak typem samotnika, a w każdym razie – w przeciwieństwie do Vincenza – nie bardzo potrafił (i chyba nie chciał) naturalnie komunikować się z ludźmi spoza elitarniej sfery.

¹ Zob. A. Przewoźnik, Cs. Gy. Kiss, *Tam na Północy. Węgierska pamięć polskiego Września*, przeł. J. Snopek, Warszawa 2010. Książka zawiera węgierskie reportaże, artykuły i wspomnienia dotyczącej Polski we wrześniu 1939 roku.

² Brak opracowania monograficznego poświęconego uchodźstwu polskiemu na Węgrzech w latach II wojny światowej. Dostępne są natomiast liczne prace fragmentowe, antologie wspomnień. Niedawno ukazała się – w Polsce i na Węgrzech – monumentalna księga, zawierająca wiele nieznanych przedtem materiałów biograficznych, historycznych i fotograficznych: K. i G. Łubczykowie, *Pamięć. Polscy uchodźcy na Węgrzech 1939–1946*, Warszawa 2009.

³ Pisałem na ten temat w szkicu *Vincenz a Węgry*, opublikowanym w Polsce na łamach „Twórczości” (1990 nr 9) oraz w: S. Vincenz, *Atlantyda. Pisma rozproszone z lat II wojny światowej*, wybór, wstęp i opracowanie J. Snopek, Warszawa 1994, s. 5-17.

⁴ Zob. listy Vincenza do Áprilygo: tamże, s. 122-136.

Pochodził z Górnych Węgier, z umiłowanej Kassy (dziś – Koszyce), ale od wielu lat mieszkał w Budapeszcie i stamtąd uszedł do Leányfalu wkrótce po wkroczeniu na Węgry sojuszniczej armii niemieckiej.

Wejście hitlerowców było równoznaczne z kresem „węgierskiego pokoju”. Nastąpiły czasy grozy, w szczególności dla Żydów, a żona Máraiego była Żydówką⁵. Dlatego wołał ukryć się z nią na prowincji. Terror zaprowadzony przez nazistów, którym widmo klęski zaglądało już w oczy, wspieranych gorliwie przez miejscowych faszystów, tzw. strzałokrzyżowców, trwał około roku. Wymiotła ich Armia Czerwona. Inwazja Sowieców przyniosła jakąś nadzieję, zwłaszcza więźniom getta, uwalniała ich od terroru strzałokrzyżowców, ale zwiastowała nową grozę, tym bardziej że Węgrzy byli traktowani przez niechcianych wyzwolicieli jako sojusznicy Hitlera. Sytuacja zaiste przywodziła na myśl zwalczanie cholery dżumą. Szerzyły się pogłoski o gwałtach dokonywanych przez sowieckich żołnierzy i same gwałty.

Do aktów bezprawia, rabunków i gwałtów dochodziło wówczas we wszystkich krajach, z których Armia Czerwona wypierała hitlerowców. Wszędzie na jej szlaku pojawiały się przestępstwa i zbrodnie. Mogłoby się wydawać, że nie oszczędzano nikogo, wszak ofiarami gwałtu bywały nawet radzieckie więźniarki z wyzwolanych obozów koncentracyjnych, także robotnice przymusowe, ale jednak – jak wykazują badania źródłowe – skala gwałtów była różna w zależności od tego, czy dopuszczano się ich na ludności kraju sojuszniczego, czy też – nieprzyjacielskiego, sprzymierzonego w działaniach wojennych z Niemcami. W pierwszym przypadku zachowywano pewną powściągliwość, gdyż prości żołdaci za swe bestialskie postęпки mogli być karani – nawet śmiercią – przez własne dowództwo (jako że w sowieckiej Rosji akty gwałtów dokonywanych przez żołnierzy były zasadniczo traktowane jako naruszenie dyscypliny wojskowej)⁶.

W przypadku jednak gdy chodziło o ludność państwa należącego do koalicji hitlerowskiej, a już zwłaszcza o ludność niemiecką, przyzwolenie bywało wręcz ostentacyjne. Postępowanie takie traktowano bowiem jako akt zemsty za zbrodnie, których przedtem dopuścili się w ZSRR żołnierze niemieccy. Przyjmuje się szacunkowo, że ofiarami gwałtów z ich strony padło tam wówczas 10 milionów kobiet, z czego urodziło się około miliona dzieci⁷. Także na terytorium Polski szczególnych spustoszeń wśród ludności cywilnej żołnierze Armii Czerwonej (których w latach 1944/1945 było u nas kilka milionów) dokonali na terenach zamieszkałych w większości przez ludność niemiecką – na Pomorzu i Śląsku⁸. Psychologiczne aspekty tych zjawisk na razie

⁵ Najobszerniejszą, jak dotychczas, najbardziej wiarygodną monografią Sándora Máraiego jest książka László Rónaya *Márai Sándor* (Akadémiai Könyvkiadó, Budapest 2005). Nawiasem dodajmy, że o antysemickim nastawieniu Sowieców wspomina w swej książce Vincenz.

⁶ Zob. W. J. Gertjeanssen, *Victims, Heroes, Survivors: Sexual Violence on the Eastern Front during World War II*, PhD diss., University of Minnesota, 2004. Informacje te powtarzają się w licznych opracowaniach.

⁷ Tamże.

⁸ T. Wojciechowski, *Historia blisko nas – zbrodnie Armii Czerwonej*, http://www.mojeopinie.pl/historia_blisko_nas_zbrodnie_armii_czerwonej (dostęp 12.01. 2013).

J. Ostrowska, M. Zaremba, *Kobięca gehenna. Historia gwałtów czerwonarmistów*, „Polityka” 2009, nr z 4 marca. Całokształt tych zagadnień (aczkolwiek autor ogranicza się tylko do zdarzeń, które nastąpiły podczas powrotu Sowieców spod Berlina) prezentuje i analizuje Kristian Kowalski w swej pracy magisterskiej *Powrót Armii Czerwonej przez Polskę do ZSRR w 1945 r.*, obronionej

pomińmy, poprzestając na świadectwie (cytowanym przez Richarda J. Evansa) jednego z żołnierzy radzieckich, który pisał w swym dzienniku, że szczególnie lubili oni gwałcić żony funkcjonariuszy partii nazistowskiej.⁹

Jeśli chodzi o Węgry, to szacuje się, że żołdaci sowieccy zgwałcili tam kilkadziesiąt tysięcy kobiet (w przedziale 50–200 tysięcy), terroryzowali ludność cywilną, dopuszczali się rabunków, a nawet morderstw¹⁰. Traumatyczne doświadczenia z tym związane pozostały głęboko w pamięci Węgrów. Przez dziesięciolecia nie mogły być – podobnie jak w innych krajach obozu sowieckiego – upubliczniane. Z powodów politycznych przemilczali je również historycy. Dopiero erozja systemu pojałtańskiego umożliwiła wydobyć tę sferę zjawisk niejako na światło dzienne. Wśród pierwszych publikacji węgierskich, które poświęcały im uwagę, znalazły się wydane w 1989 roku pamiętniki kardynała Mindszentyego.

O spotkaniach z „wyzwolicielami” kardynał pisał – jak potem Sándor Márai – z perspektywy obserwatora bądź też, w pewnych przypadkach, naocznego świadka. Przytoczmy początek tej relacji:

„W noc świąt wielkanocnych weszła do Sopronu Armia Czerwona. Wcześniej burmistrz urządził naradę, która miała na celu przygotowanie godnego przyjęcia wyzwolicieli. Obok biskupa z Székesfehérváru i jego brata zaprosił na nią również mnie i właśnie ja – jako wyzwolony więzień polityczny – zostałem poproszony o wygłoszenie mowy powitalnej. Odmówiłem, uzasadniając, że wdzięczność Sopronu, jeśli taka istnieje, powinna być wyrażona ustami obywatela Sopronu. Ja jestem obcy, zostałem do tego miasta przywieziony przez Szálasięgo przemocą i wbrew swej woli. A zresztą nikt mnie nie wyzwalał, po prostu zostałem tu zapomniany przez uciekającą w popłochu władzę faszystowską. Na powitanie Sowietów nie poszliśmy, nie wyszliśmy nawet z domu, a to z powodu nieopisanego wprost zachowania sowieckich żołnierzy.

W pierwszych dniach obserwowałem przez szczeliny w oknach przejawy duchowości bolszewickiej oraz czyny żołnierzy okupanta, którzy pojedynczo bądź grupowo, uzbrojeni w karabiny maszynowe, przypuszczali szturm na okoliczne domy. Wyłamywali furtki i drzwi zaryglowane przez przerażonych mieszkańców. Wdarłszy się do środka, stawiali pod ścianą mężczyzn i wyruszali na poszukiwanie ukrytych kobiet, a także wina, żywności i kosztowności. Wyciągali rękę po każdą rzecz mającą jakąś wartość. Przystawiając do piersi właścicieli pistolet maszynowy, ściągali im z rąk zegarki, pierścionki, zrywali kobietom z szyi biżuterię, pustoszyli szuflady. Zdarzyło się wiele wypadków śmiertelnych, szczególnie wśród obrońców kobiet. Za dnia, a tym bardziej nocami, słyszę wokół krzyki napastowanych kobiet. Miasto i okolice stają

w 2003 roku na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego, publikowanej we fragmentach na stronach internetowych. Oczywiście, nie sposób pominąć słynnej książki historyka angielskiego A. Beevora (polskie wydanie: *Berlin 1945. Upadek*, tłum. J. Kozłowski, Kraków 2009, a także fundamentalnych prac R. J. Evansa.

⁹ R. J. Evans, *The Third Reich at War*, Penguin Press, Cambridge 2008.

¹⁰ A. Roberts, *Stalin's army of rapists: The brutal war crime that Russia and Germany tried to ignore*, „Daily Mail” z 24 X 2008 r., <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1080493/stalins-arr>, dostęp 15.12. 2012.

Por. też A. Pető, *Budapest ostroma 1944–1945-ben női szemmel...* Feministyczne ujęcie tej problematyki znajdziemy w książce Susan Brownmiller, *Against our Will. Men, Women and Rape*, A Fawcette Columbine Book 1975, a także – po części – w pracy Vereny Fiegl, *Der Krieg gegen die Frauen. Zum Zusammenhang von Sexismus*, Tarantel FrauenVerlag, Bielefeld 1990.

się łupem pijanych żołnierzy. Dowództwo pozwala na te bezceństwa z pewnością dlatego, że chce nasz naród doszczętnie upokorzyć, doprowadzić do upadku moralnego i materialnego, aby z tym większym sukcesem ukazywać potem przyniesiony z Moskwy bolszewizm w glorii zbawcy biednego ludu”¹¹.

Dodajmy jeszcze, że na Węgrzech pojawiły się także powieści poświęcone traumatycznemu spotkaniu społeczeństwa węgierskiego z żołnierzami Armii Czerwonej w ostatnim stadium drugiej wojny światowej¹².

W przeciwieństwie do Polaków, Madziarzy mieli jedną tylko wyrazistą asocjację historyczną związaną z Rosjanami. Wszak to armia carska przyczyniła się w decydującej mierze do zdławienia wielkiego zrywu wolnościowego Węgrów z lat 1848–1849. Było to więc skojarzenie z narodową traumą. Polacy ścierali się z Rosjanami nieustannie w ciągu wielu stuleci, mieli zatem czas i sposobność, aby się z nimi oswoić. Mogły się jeszcze pojawić pewne reminiscencje z czasów najnowszych, z pierwszych lat, czy nawet miesięcy, istnienia Związku Radzieckiego. W przypadku Węgrów było to mroczne wspomnienie swego rodzaju kolaboracji z ustrojem sowieckim, która zaowocowała utworzeniem efemerycznej Węgierskiej Republiki Rad w 1919 roku. Polska, przeciwnie, znalazła się w tym okresie w stanie wojny z państwem radzieckim, co wówczas zaowocowało chwilami prawdziwej grozy, ale też – ostatecznej chwały. Węgierska Republika Rad była na dobrą sprawę eksperymentem – w którym umoczył palce młodzieńcy Márai – przeflancowania ze Wschodu pewnej idei. Eksperyment ów nie skutkował rzeczywistym zderzeniem z ludźmi sowieckimi ze Wschodu (chyba że za takich uznamy przybyłych stamtąd, odpowiednio indoktrynowanych, komunistów węgierskich). Dla Máraiego takie zderzenie nastąpiło dopiero teraz, w 1945 roku. Vincenz, choć bieżącą polityką niezbyt się interesował, miał od dawna owych ludzi ze Wschodu na wyciągnięcie ręki.

U schyłku wojny światowej obaj wielcy pisarze i intelektualiści zetknęli się z nimi w tym samym miejscu i w tym samym czasie. Obydwaj uznali to zdarzenie za wystarczająco istotne, by dać mu szczegółowe świadectwo literackie. Widocznie znaczenie tego związanego z Sowietami epizodu rosło w miarę upływającego czasu, skoro obaj zajęli się nim po latach: Vincenz w *Dialogach z Sowietami* (pracę nad tą książką autor rozpoczął w 1955 roku¹³), Márai w tomie *Ziemia! Ziemia!...* (pierwsze wydanie w 1971 roku).

Jak wyglądało to pierwsze spotkanie z Sowietami na Węgrzech (bo Vincenz spotkał się już z nimi wcześniej na swej rodzinnej ziemi)? W obu przypadkach było poprzedzone ostrzeżeniami i alarmami prasowymi oraz przekazywanymi z ust do ust pogłoskami o zbliżaniu się żołnierzy Armii Czerwonej. Tak to obaj zapamiętali. Vincenz zauważył, że „fantazyjne naloty sprzymierzonych na Budapeszt i na Węgry, szczególnie bezlitosne, były karą dla Węgrów za to, że Niemcy je obsadzili (...) przez zniszczenie centrów komunikacyjnych znakomicie torowały pochód armii rosyjskiej”¹⁴.

¹¹ J. Mindszenty, *Emlékirataim*, Az Apostoli Szentszék Könyvkiadó, Budapest 1989, s. 55 (cytuję w własnym przekładzie – J. S.).

¹² A. Polcz, *Asszony a fronton, egy fejezet életemből*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1991; także: Gy. Konrád, *A cinkos*, AB Független Kiadó, Budapest 1983.

¹³ O perypetiach związanych z wydaniem tej książki pisze Andrzej Vincenz w posłowie do jej polskiej edycji; zob. S. Vincenz, *Dialogi z Sowietami*, Kraków 1991, s. 314-315.

¹⁴ S. Vincenz, tamże, s. 180-181.

„Rosjanie – pisze dalej Vincenz – posuwali się naprzód, zbliżali się wytrwale. Czasem jednak cofali się chwilowo, jak po odbiciu przez Niemców miasta Jászberény, i wówczas niemieckie i węgierskie gazety pełne były alarmujących reportaży o żołdactwie sowieckiej, o jej gwałtach i rabunkach”¹⁵. Okoliczna ludność węgierska zdawała sobie sprawę, że „pan doktor” – jak nazywano Vincenza – zna Rosjan doskonale z własnych życiowych doświadczeń, toteż szukała u niego słów otuchy i uspokojenia. „Uspokajałem ich tym, co widziałem w Polsce i co wiedziałem, że armia sowiecka jest zdyscyplinowana mocno przez partię i reżym. Chyba więc wymienione przez gazetę wypadki są sporadyczne albo wyolbrzymione przez propagandę niemiecką”¹⁶.

Przyznaje, że choć opierał swój sąd na dotychczasowych kontaktach z Rosjanami i wiedzy o zasadach, jakimi rządzą się Sowietci, to jednak pomylił się i niektórzy Węgrzy mieli mu to potem za złe. W ujęciu Vincenza te pierwsze chwile po wejściu Sowietów były „prawdziwym piekłem dla wszystkich”, jako że po okolicznych miastach i miasteczkach grasowali wciąż jeszcze Niemcy, poszukując ze szczególną pasją Żydów (sam Vincenz ukrywał znane go krytyka literackiego Andrzeja Stawara, który mu oznajmił, że „armia rosyjska wyrwała się z rąk partii”¹⁷, co przyczyniło się do bestialskiej samowoli sowieckich żołnierzy).

Pierwsze zetknięcie się Máraiego z Sowietami było – w świetle jego relacji – spotkaniem z pojedynczym człowiekiem, niejako twarzą w twarz: „Pierwszego żołnierza rosyjskiego spotkałem w kilka miesięcy później, drugiego dnia świąt Bożego Narodzenia 1944 roku. Był to młody człowiek, jak mi się wydawało, Białorusin; miał typowo słowiańską twarz z szeroko rozstawionymi kośćmi policzkowymi, jasne włosy (...). Z karabinem w ręce wjechał konno na dziedziniec urzędu gminnego; w ślad za nim galopowało dwóch starszych, brodatych szeregowych o ponurych twarzach”¹⁸.

Na charakter kontaktów z Sowietami wpływała bez wątpienia okoliczność, że Vincenz znał język rosyjski oraz mentalność najeźdźców, podczas gdy dla Máraiego „przybysze ze Wschodu” stanowili w gruncie rzeczy ucieleśnienie obcości. Niejako odwrócone były ich relacje w odniesieniu do środowisk – wiejskich – których częstkę podówczas stanowili. Vincenz przebywał wśród obcych, choć kręciło się wokół niego także kilku Polaków, Márai zaś – wśród swoich. Vincenz był aktywny i ruchliwy, pełnił w społeczności swej wsi funkcje pomocnika, ratownika, pośrednika. Oto jak sam tę sytuację przedstawiał:

„W takim punkcie węzłowym i w tej sytuacji, niespodzianie i ponad wszelkie me zapotrzebowanie, miałem sposobność (...) do tylu spotkań, rozmów, dialogów, że nieraz padałem z nóg.

Nawiązywały się one, zwłaszcza na początku, na tym tle głównie, że ze wszystkich stron wsi przybiegali znajomi i nieznajomi Węgrzy z prośbami o różne interwencje. Z początku o ukrywanie lub ratowanie kobiet, nieraz o jakieś pertraktacje co do kwatery, rekwizycji lub rabunku i później już o napisanie lub przeczytanie czegoś po rosyjsku. Nie mogłem i nie chciałem odmawiać tym prośbom, choć narażało mnie to na kłopoty i trudy, a już w najlepszym razie na śmieszność”¹⁹.

¹⁵ Tamże, s. 181.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 182.

¹⁸ S. Márai, *Ziemia! Ziemia!... Wspomnienia*, przełożyła i posłowiem opatrzyła T. Worowska, Warszawa 2005, s. 12-13.

¹⁹ S. Vincenz, dz. cyt., s. 185.

Márai zaś trzyma się dość kurczowo własnej zagrody, kontakty z innymi mieszkańcami ma ograniczone i na ogół są one wymuszone przez Sowieców.

„Jedynym luksusem w tej sytuacji była samotność; pomimo dzikiej wojennej zawieruchy w naszym domu i okolicy, udało mi się zachować pewien porządek dnia, w ramach którego przez kilka przedpołudniowych godzin mogłem robić notatki i czytać w naszej małej izdebce. W sąsiednim pokoju jęczał i pisał ukraiński chór dziecięcy, Kirgizi i Czuwasze wrzeszczeli, trzaskali drzwiami, puszczały w ruch maszyny, ale za ścianą, w naszym schronieniu, mogłem przez kilka godzin dziennie być sam. Podczas tych godzin czytałem Spenglera”²⁰.

Fragment ten wiele mówi o profilu osobowościowym (czy mentalnym) Máraiego, o jego tęsknocie za czymś w rodzaju *splendid isolation* podczas rozpasanych żywiołów ludzkich, o jego arystokratyzmie z cichą ostentacją wobec świata, który jest mu z gruntu obcy. A jednak osobowość Vincenza i Máraiego tylko w ograniczonym stopniu określała ich role i funkcje w życiu lokalnej społeczności w ówczesnych specyficznych warunkach. Większe znaczenie miała znajomość języka intruzów (Vincenz o tym wspomina). Dodaje ponadto, iż także inni Polacy służyli, w podobny jak on sposób, miejscowej ludności, a jeden z nich – nawet z narażeniem życia. Zresztą i Márai w sytuacjach przymusowych porzucał swój azyl, by spieszyć innym z pomocą, niekiedy z nadludzką determinacją.

Zobaczymy teraz, jak się obaj nasi bohaterowie przedstawiali (bądź jak byli przedstawiani) najeźdźcom, jak chcieli funkcjonować – bądź jak funkcjonowali – w ich świadomości.

Oto jak widział to autor *Dialogów z Sowietami*:

„Złożyło się już przedtem tak, że na wieść o tym, że coś tam piszę, sąsiedzi, szczególnie chłopci, mianowali mnie profesorem (...). Na Węgrzech zresztą utrzymywała się stara austriacka tytułomania (...). Z czasem profesor przestał być tytułem i był używany zamiast nazwiska. Przez pośrednictwo miejscowych chłopów, znających rosyjski z czasów niewoli z lat 1916–1918, tytuł ten dotarł także i do żołnierzy sowieckich. Przewalili mnie *polski profesor*”²¹.

Jak z tego wynika, dowiedzieli się nie od samego Vincenza, lecz – jakby mimochodem – od miejscowej węgierskiej ludności. Dopiero nagabywany, uściślił, że jest doktorem filozofii.

„Doktor filozofii? Nu wot тебе! – wołał z podziwem mój interlokutor, a drugi dodał z jeszcze większym uznaniem: U nas tylko towarzysz Stalin jest doktorem filozofii”. Vincenz dodaje, iż wieść o tym, że jest doktorem, rozeszła się pośród żołnierzy i została źle zrozumiana, „więc doczekałem się, że żołnierze zaczęli do mnie przychodzić po lekarские rady, recepty i zabiegi, w niektórych przypadkach zupełnie kłopotliwe”²².

W przypadku Máraiego mamy do czynienia z autoprezentacją, co już z góry – mimo pozorów respektu, odnotowanego skrzętnie przez autora *Ziemia! Ziemia!* – niezbyt dobrze nastawiło do niego Rosjan. Do „społecznej autoprezentacji” doszło

²⁰ S. Márai, dz. cyt., s. 107.

²¹ S. Vincenz, dz. cyt., s. 185-186.

²² Tamże, s. 186-187. Dodajmy, że Sowieci obdarzali Vincenza również bardziej poufałym mianem: „papa” względnie „papasza”.

już podczas pierwszego spotkania z Sowietami, owego spotkania „twarzą w twarz”, o którym przed chwilą wspomniałem. „Młody człowiek wymierzył we mnie karabin i spytał: – Kto ty? Odpowiedziałem, że jestem pisarzem (...). Chłopak nie zrozumiał mojej odpowiedzi i powtórzył pytanie. Tym razem już wolniej, dzieląc słowo na sylaby, powiedziałem: >Pisatiel<. Nie znałem rosyjskiego, ale nauczyłem się tego słowa, bo chodziły wieści, że Rosjanie nie robią pisarzom krzywdy. I rzeczywiście, chłopak rozchmurzył się. (...) – Charaszo – powiedział – Idi damoj”²³.

Pierwsza rozmowa utwierdziła Máraiego w przekonaniu, że magia „pisarza” działa: „Od chwili, gdy powiedziałem, że jestem pisarzem, patrzyli na mnie z takim szacunkiem i uwagą, jakbym był wyjątkową istotą”²⁴. Niebawem przekonał się jednak, że może być całkiem inaczej: „To prawda, że słowo >pisarz< było wyrazem magicznym dla większości Rosjan – podobnie zresztą jak aktor, lekarz czy początkowo nawet ksiądz! – ale miałem się przekonać, że nie zawsze działało ono z czarodziejską siłą”²⁵. Rosjanin zabrał worek mąki („próżne było tłumaczenie, że to dom pisarza”). Mając ograniczone – z powodu nieznamomości języka intruzów – środki perswazji, próbował uparcie wygrywać swój mocny – jak sądził – atut: fakt, że jest pisarzem. „Idź stąd – zwraca się do natrętnego gościa – bo jak widzisz, naprawdę trafiłeś do domu pisarza. Zobacz, to ja napisałem tę książkę. (...) Ja nie jestem ot, takim sobie zwykłym pisarzem, moja książka ukazała się razem z książką Ilii Erenburga. Zobacz, tu jest nazwisko Ilii Erenburga”²⁶.

Ostentacja Máraiego musiała niekiedy wywierać efekt dość komiczny, choć trzymała w ryzach niektórych Sowietów. Na ogół jednak wznosiła między nimi a pisarzem dodatkowy mur obcości, niechęci, wręcz antypatii, czego on zdawał się zrazu nie dostrzegać. Potem uświadamiał sobie coraz wyraźniej, że nie cieszy się sympatią, że uważają go za obcego, także klasowo: za burżuja. „Nie, ty nie jesteś burżujem, bo nie żyjesz z kapitału ani z pracy innych, tylko z własnej. Ale pomimo to jesteś burżujem, jesteś nim w głębi duszy (...)”²⁷. Bardzo znamienne to słowa, bo zdają się mówić:

²³ S. Márai, dz. cyt., s. 13.

²⁴ Tamże, s. 26.

²⁵ Tamże, s. 33. Vincenz natomiast nie miał co do tego złudzeń; świadczy o tym jego relacja ze spotkania z kapitanem sowieckim, który „grzecznie, lecz z pewnym autorytetem moralnym, udzielił mi czegoś w rodzaju „moralnej nauki: >Dziwię się – mówił – że wam jeszcze chce się ratować siebie i spać wygodnie. Stary człowiek nie powinien dbać o siebie, co innego młody, z niego może jeszcze coś być< (...) Nadaremnia altruistyczny tenor, wyrażając się niezgrabnie po rosyjsku, przekonywał kapitana, że jestem pisarzem, że mam przed sobą jeszcze „ważne” dzieła i że sam pomagam innym. Kapitan wcale nie wycofał się, tym mniej zawstydził, jak oczekiwał mój zwolennik, tylko skrzywił się z niesmakiem. Nawet gdyby był uwierzył, nie wzruszyłoby go to nadmiernie, bo mógłby odeprzeć, że u nich w Rosji nie takich pisarzy trzymano latami w katorgach, zabraniano im pisać, albo zupełnie likwidowano.” (S. Vincenz, dz. cyt., s. 246-247).

²⁶ S. Márai, dz. cyt., s. 40. Wedle tej relacji, jeden z interlokutorów określił Erenburga mianem „propagandysta”. Jak wiadomo, określenie to odpowiadało rzeczywistości. Pisze też o tym Vincenz: „Kto czytał w owym czasie cotygodniowe artykuły wojenne sławnego pisarza Ilii Erenburga w prasie stołecznej, artykuły zięjące nienawiścią i nieprzytomnie zachęcające do tępienia >faszystów<, mógł się skłonić do przypuszczenia, że i to chyba zostawiło niemałe ślady w umysłach żołnierzy” (dz. cyt., s. 197). Z tym wiążą się występujące u Vincenza przykłady bratania się z nim niektórych Sowietów w imię solidarności nie tylko słowiańskiej, ale też sojuszniczej (przezornie nie wspominał im, że z Polski uciekał przed nimi). Takich przykładów nie znajdziemy oczywiście u przedstawiciela „narodu faszystów” – Máraiego.

²⁷ Tamże, s. 95.

pisarz niekoniecznie jest burżujem, ale ty jesteś burżujem. „Byłem dla nich burżujem” – konstatuje Márai w innym miejscu. Zdarzało mu się podchwycić jakieś strzępy ich rozmów: „A skocz no tam która do burżuja po dwa kilo cebuli!”²⁸. Przypomina sobie, że „przed przybyciem Rosjan rozmaici złośliwi prorocy namawiali „burżujów”, by całymi dniami bawili się szorstkimi, brudnymi śrubami, bo Rosjanie wykańczają wszystkich, którzy mają „gładkie rączki”. W rzeczywistości jednak wśród Rosjan było wielu snobów (...)”²⁹.

Mimo to, zadaje sobie dość dramatycznie brzmiące pytanie: „Czy mnie nienawidzili, innego człowieka, burżuja?”. Bo nie ma wątpliwości, że tak go postrzegali. Nie miał tego, co cechowało Vincenza: daru naturalnego obcowania z ludźmi z różnych sfer społecznych, różnej narodowości, kultury, mentalności, etc. W przypadku kontaktów wymuszonych z Sowietami ów dystans był szczególnie dojmujący: byli mu obcy jako plebejusze, pozbawieni na ogół wykształcenia, jako Słowianie, jako przedstawiciele mocno przezeń mitologizowanego Wschodu, a przy tym wszystkim – jako niebezpieczni najeźdźcy, zakłócający mu mir domowy.³⁰

Toteż Vincenz rozmawia z Sowietami, Márai natomiast porozumiewa się z nimi i – nade wszystko – obserwuje ich, niekiedy też egzaminuje. Pierwszy – powtórzmy – jest tu w uprzywilejowanej pozycji, bo zna dobrze ich język. Jest zarazem – co równie istotne – pozbawiony zupełnie uprzedzeń, patrzy na żołnierzy Armii Czerwonej, dostrzegając ich ludzkie – psychologiczne, charakterologiczne, kulturowe, wojskowo-funkcjonalne etc. zróżnicowanie, nie zaś zuniformizowanego człowieka Wschodu (do tego jeszcze wrócimy). Pisz na przykład: „Frontowi żołnierze szczególnie żywo reagowali na rosyjskie słowo, a byli wdzięczni za każde słowo dobre i gest życzliwy. Tak jakby dla nich to spotkanie z ludzkim życiem było ostatnie przed wejściem w sferę zabijania i śmierci. (...) Nietrudno było odróżnić tych żołnierzy frontowych od łazików i wygów przyfrontowych”³¹.

²⁸ Tamże, s. 104.

²⁹ Tamże, s. 105. Za przejaw snobizmu Węgrzy poczytywali Rosjanom ich lubowanie się w komfortowych warunkach mieszkaniowych, jakie znaleźli w opuszczonych przez właścicieli budapeszteńskich willach, co Vincenz komentuje znacznie trafniej i wnikliwiej, zwracając przy okazji uwagę na nadludzką wytrzymałość żołnierzy sowieckich (także oficerów) na skrajne niewygody; zob. S. Vincenz, dz. cyt., s. 246.

³⁰ Znamienne konstatacje Máraiego: „(...) w Rosjanach jest jakaś inność, której wychowany w zachodniej kulturze człowiek nie rozumie. Nie krytykuję, nie pochwalam ani nie odrzucam tej inności: po prostu ją stwierdzam” (s. 38). „Bardzo lubili grać, komediować. Ale ich zabawy też były całkiem inne, nie czulem w nich ani samoświadomości *homo ludens*, ani kulturowego odruchu *commedii dell'arte*: w ich improwizowanych grach czuło się znachorstwo, plemienny ceremonial – dlatego też byli po trosze przerażający, gdy zaczynali coś odgrywać” (s. 46). Sądy o podobnej wymowie Márai formułuje wielokrotnie; w kolejnym stwierdza: „Lecz przede wszystkim byli zaskakujący: najpierw w taki sposób jak dzieci, a zaraz potem jak nieznaną gatunek ludzki, którego zachowań i refleksji nie sposób przewidzieć”. Dodajmy, że o nieobliczalności Rosjan pisał też Vincenz. W innym jeszcze miejscu Márai pisze o Rosjanach, tym razem odwołując się wprost do własnych doświadczeń, w sposób cokolwiek zadziwiający: „Przynieśli ze sobą zarówno czas moskiewski, jak i cyrylicę, i całą tę inność, tajemniczą obcość, której człowiek zachodni nigdy nie zrozumie, a której nie była w stanie zniwelować nawet ta przymusowa, wielka bliskość współżycia. Całymi tygodniami żyliśmy pośród tych trzydziestu mężczyzn jak zwierzęta we wspólnej zagrodzie: jedliśmy z jednego wiadra, na jednej spaliliśmy słomie, praliśmy im, gotowaliśmy dla nich, pomagaliśmy im w pracy – **ale nigdy, ani przez chwilę nie czulem, że mamy ze sobą cokolwiek wspólnego**” (s. 84-85) – wyróżnienie moje – J. S.

³¹ S. Vincenz, dz. cyt., s. 203.

Ze wspomnień Vincenza wynika, że Sowietci sami garnęli się do niego, świetnego – jak powszechnie wiadomo – gawędziarza, aby „pogawarit”. On zaś rzadko im odmawiał (niekiedy, gdy goście byli pijani, mogło to być ryzykowne), mimo że często bywał bardzo zmęczony. „Raz zajechało do nas późnym wieczorem kilku szoferów wojskowych. Noce były wówczas dość niespokojne i czuwałem do późna zazwyczaj, a szoferzy czekając na rozkaz odjazdu, nie mieli co robić. Byłem zmęczony i rozmowa nie kleiła się. Słowo do słowa dowiedzieli się szoferzy, że piszę książki, prosili, bym coś im z tego opowiedział. Najwdzięczniejsi słuchacze! Tylko w jednym temacie nie kleiły się na ogół rozmowy, tj. o Stalinie”³².

Márai sam odczuwał w swych kontaktach z Sowietami jakąś wymuszoność i sztuczność. Dochodziło do nich nie bezinteresownie, aby „pogawarit”, jak to się zdarzało w relacjach Sowietów z Vincenzem. „Na ogół czegoś chcieli” – wspomina pisarz i dodaje: „po przeminięciu pierwszego napięcia te spotkania miały ludzki charakter, ale był w nich element aktorski i odbywały się w sposób wyuczony. Po przywitaniu i ustaleniu podstawowych pojęć pozostawały nam bardzo ograniczone możliwości porozumiewania się. Wśród domowników znajdowała się pewna młoda kobieta, która ukończyła studia w Pradze i biegle mówiła po czesku. Była naszą tłumaczką. Rosjanie na ogół rozumieli, co mówiła”³³.

Gdy już trzeba było rozmawiać, Márai był bardzo ostrożny. Zdarzyło mu się przyjmować oficerów, którzy byli dlań bardziej przewidywalni, toteż mniej się ich obawiał aniżeli nieokrzesanych „sołdatów”, mógł też niekiedy porozumieć się z nimi po niemiecku. „Nie pytałem, naturalnie, ani o ich domy, ani o ich losy, co łatwo mogli źle zrozumieć. Uznałem za najrozsądniejsze trzymać się *jedyne*go tematu, nad którym miałem panowanie, literatury. (...) Na moje pytania odpowiadali na ogół niepewnie (...). Próbowałem się dowiedzieć, co pozostało w tych ludziach z potężnej rosyjskiej literatury, która z tak przenikliwą siłą potrafiła na początku wieku poruszyć naród rosyjski i cały myślący świat. Dlatego nie wystarczały mi przytakujące potwierdzenia moich gości, że czytali >wszystko<, lecz pytałem o szczegóły”³⁴.

A zatem Márai starał się rozmawiać na własnych warunkach, narzucając jedyny temat, „nad którym panował”, który na ogół nie pasował interlokutorom, co sprawiało, że takie rozmowy przybierały formę swoistego egzaminu. Nie miały cech naturalnej wymiany wiadomości, poglądów i ocen, zakorzenionej w okolicznościach, w których rozmowa się odbywa. Wskutek głębokiej nierównowagi między Máraiem a jego sowieckimi rozmówcami narastał w nich zapewne „efekt obcości” wobec „burżuazji”, on zaś skazany był na kreatywną interpretację ich wielce zdawkowych wypowiedzi.

Przykładów efektownych niekiedy, ale nierzadko raczej zabawnych ekstrapolacji i uogólnień Máraiego, wynikających z ułomności jego „dialogów z Sowietami”, można znaleźć sporo w jego książce. Oto wspomina jeden z epizodów typowych dla tamtego okresu swego życia: „do naszego wiejskiego domku zawitało dwóch kudłatych wędrownych żołnierzy radzieckich o groźnym wyglądzie. Byłem sam w domu,

³² Tamże, s. 212. Trzeba przy tym dodać, że stosownie do okoliczności i charakterystyki rozmówców, potrafił wplatać do owych rozmów również wątki „poważniejsze”: literackie, religijne czy nawet polityczne.

³³ S. Márai, dz. cyt., s. 23.

³⁴ Tamże, s. 46-47.

kobiety zajęte były zdobywaniem żywności i opału (...). Apatycznie siedziałem z nimi i czekałem, by sobie wreszcie poszli. Jeden z nich natychmiast zasnął. Drugi zaś po pewnym czasie zaczął mówić. Mówił po rosyjsku albo po ukraińsku. Nic nie rozumiałem, ale w jego tonie było coś, co przykuło moją uwagę³³⁵. Po czym następują górnołotne refleksje o roli Rosjan w przyszłej historii Europy i świata.

Szczególną próbą, jakiej poddawani byli obydwaj nasi bohaterowie, okazała się konieczność interwencji w konkretnych, drastycznych sytuacjach. Obaj stawali przed „klasycznym” wyzwaniem: obronić kobiety przed gwałtem, niekiedy – rodziny przed rabunkiem. Vincenz wypracował sobie w tym celu całą długofalową strategię. „Nie mając żadnego innego środka fraternizowałem się z żołnierzami, odwoziłem ich za pomocą rozmowy, dopytywałem o kraj, o rodzinę, o wojenne trudy, kazałem sobie opowiadać i wreszcie, w miarę mej możności, piłem z żołnierzami. Na szczęście miałem dość mocną głowę i mimo ciągłego niewyspania mogłem jako tako dotrzymywać towarzystwa pijącym, zawsze jednak więcej działając gadaniem³³⁶. Był świadomy jednocześnie, że musi przez cały czas zachowywać przytomność umysłu i poczucie humoru: „czasem zależało od jakiegoś drobnego podmuchu, w którym kierunku zwrócą się humory takiego gościa, który sam nie wiedział, po co przyszedł. (...) Bo nieraz ci, co przychodzili z zamiarem rabowania, po niedługiej rozmowie przemieniali się jakby w dobrych kolegów³³⁷.

„Najważniejszym jednak mym odkryciem – pisze Vincenz – było, aby zaznaczyć się z jakąś większą grupą, o ile możliwości z całym oddziałem, który w razie jakiejś niemiłej lub groźnej niespodzianki już dzięki większości powstrzymywał osobnika pijanego, dzikiego czy zbrodniczego³³⁸.

W innym miejscu opisuje pełne grozy zdarzenie: jak powstrzymywał Sowieców „piciem i rozmową przed zamiarem szukania kobiet”. Nawet o tym problemie rozmawiał z nimi, niejako profilaktycznie: „wspomniałem anegdotycznie starogreckie podanie, że gdy w mieście zdobytym Heraklesowi chętnie poddało się pięćdziesiąt kobiet, i to córki królewskich, a jedna tylko oparła się stanowczo, skazał ją na dozgonne dziewictwo, które później przekazało się w kulcie. >Tak to co innego – mówiłem – gdy znajdą się takie oporne, można je ukarać, owszem, dziewictwem, dobrze im tak! Ale to wystarczy.< Natrafiłem na dobry przykład, nikt nie zaprzeczał, śmiali się ze zrozumieniem, tylko kapitan nasrożył się i rzekł twardo: ‘To nie żarty! Niech mnie mianują tu na miesiąc w tym celu, to wytępię te łajdactwa na całym froncie. Bo taką dzikość trzeba tępić³³⁹. O szczególnej empatii Vincenza świadczy opisany przezeń incydent z „weterynarzem Wasią³⁴⁰.

Z aktualnej w chwili pisania *Dialogów* perspektywy francuskiej pisał: „mimo woli wyobrażam sobie czasem, jak męczący byłiby tacy goście dla ludzi zachodniej Europy przyzwyczajonych do *privacy*, do podziału czasu i do mniej intensywnej komunikacji³⁴¹.

³⁵ Tamże, s. 54.

³⁶ S. Vincenz, dz. cyt., s. 188.

³⁷ Tamże, s. 188.

³⁸ Tamże, s. 189.

³⁹ Tamże, s. 226-227.

⁴⁰ Tamże, s. 242-244. W swojej książce Vincenz przytacza kilkakrotnie przykłady niesienia miejscowej ludności pomocy przez Sowieców, ale też nie przemilcza popełnionych przez nich – niektórych z nich – drastycznych gwałtów i nawet morderstw.

⁴¹ Tamże, s. 245.

Otóż takim „człowiekiem zachodniej Europy” był – także pod kilkoma innymi względami i niezależnie od barier językowych – Sándor Márai. On również wypracował pewną strategię postępowania z Sowietami w sytuacjach granicznych, zwłaszcza wówczas, gdy zmierzali do gwałtów na kobietach: „Opowiadano wiele strasznych historii (...). Nasza sytuacja w domku na skraju wsi nie była całkiem bezpieczna, w końcu przez kilka tygodni mieszkałem sam z dwiema kobietami pośród Kirgizów, Czuwaszów i innych zdziczałych ludzi. A jednak niezmierna gotowość uprzejmego zachowania, grzeczny, ale stanowczy sposób odmowy, determinacja stałego wewnętrznego oporu robiły swoje – gdy to w kimś wyczuli, czasem łagodnieli”⁴².

Márai przywołuje tu szczególnie dlań pamiętny incydent z garbatym, agresywnym żołnierzem sowieckim:

„– >Niech Ilonka wyjdzie!< Nietrudno było sobie wyobrazić, co miało oznaczać to żądanie. Ilonka była naszą tłumaczką i już wcześniej zauważyliśmy, że garbus nie spuszcza z niej oczu (...). Włożyłem szlafrok i wyszedłem do sąsiedniego pokoju, pomiędzy podпиты, śpiewających Rosjan. Czuję się jak poskramiacz, który musi wejść do klatki (...). Zamknąłem za sobą drzwi do naszego pokoju i stanąłem naprzeciw garbusa. Plecami opierałem się o framugę. I tak stałem z rękami złożonymi na piersiach milcząco i nieruchomo. Garbus wyszczerzył zęby w uśmiechu (...), wiedziałem, że wszystko zależy od mego zachowania i tonu głosu (...). Przybliżał się powoli, ostrożnie. Kiedy znalazł się wystarczająco blisko, wyciągnąłem rękę, dotknąłem jego ramienia i zacząłem mówić. Mówiłem szybko i cicho, po węgiersku. Poważnie, surowym tonem powiedziałem mu, że to, co planuje, jest nieludzkie. I dotknąłem jego ramienia. Przez chwilę nic się nie działo. Po czym garbus odwrócił się, z gniewnym pomrukiem ruszył do drzwi (...). Pozostali w izbie zaczęli klaskać, po udanym numerze publiczność w taki sposób nagradza pogromcę. I później już nic podobnego się nie powtórzyło, ani tej nocy, ani następnych nikt nie niepokoił już naszych domowniczek”⁴³.

Nie mamy podstaw, by wątpić ani w autentyczność tego zdarzenia, ani w jego dramatyzm. Wszelako tym, co czytelnika uderza szczególnie, jest sposób, w jaki utrwaliło się ono w pamięci Máraiego, a w każdym razie – sposób, w jaki je przedstawia. Zdumiewa teatralizacja tego wspomnienia. Oto dramat rozgrywa się w dwóch pokojach (*nota bene* topograficzny aspekt incydentu nie całkiem jest jasny) i autor sugeruje, że są to w istocie dwa światy: świat ludzi cywilizowanych, będących zarazem potencjalnymi ofiarami, oraz świat potencjalnych oprawców, dziki i nieobliczalny (przyrównany nawet do klatki z drapieżnymi zwierzętami). Granice fizyczne dzielące te światy są kruche. Stąd niesłychane napięcie, wszak w każdej chwili można się spodziewać ataku ze strony dzikich bestii. Gdy jedna z nich, ukazana dość groteskowo (skradający się garbus z wyszczerzonymi w uśmiechu zębami), upatrzawszy sobie ofiarę, szykuje się do gwałtu, na scenę wkracza sam Pisarz. Udrapowany w szaty Obrońcy Czczy Niewieściej jawi się w gruncie rzeczy jako Obrońca Cywilizowanego Świata. Te jego metaforyczne szaty były w istocie szlafrokiem (byłoby stylowo, gdyby był on biały, ale o tym autor nie wspomina).

Wszelako i pocziwy szlafrok zdaje się w tej relacji wykraczać poza swą zwyczajną, skromną rolę: Pisarz przywdziewa go, zanim wejdzie do sąsiedniej izby (to wtedy ma wrażenie, że wchodzi do klatki z drapieżnikami), aby stawić czoła napast-

⁴² S. Márai, dz. cyt., s. 99-100.

⁴³ Tamże, s. 101-102.

nikowi, przedstawicielowi świata dzikiego i złego. Szlafrok Máraiego niejako symbolizuje ostantacyjną obcość i negację zwyczajów panujących w świecie, dla którego mieszczańskie reguły i cnoty – choćby takie, jak mir domowy, respekt dla cudzej prywatności, ustalony rytm życia zgodnego z dobowym następstwem dnia i nocy – nie mają najmniejszego znaczenia. Konfrontacja tych dwóch postaci, w której reprezentant Zachodu, obrońca zachodniej cywilizacji, odnosi zwycięstwo nad przedstawicielem Wschodu, uosobieniem żywiołów i dzikich żądz, jawi się wręcz jako starcie ducha z materią i dobra ze złem. Pisarz poskramia swego przeciwnika, używając słów, których tamten nie rozumie. Dzikie agresor ulega właśnie potędze ducha, skupionej woli, świadomej swych przewag i celów. Zejście „Rosjanina” z placu boju, jego odejście (zauważmy, że tak mniej więcej wycofują się zwierzęta, które uznają swą niższość), zostało zwieńczone oklaskami świadków zdarzenia.

I znów możemy się poczuć jak w teatrze. Poświęciliśmy temu epizodowi więcej uwagi, gdyż pozwala on, chyba bardziej wyraziście niż inne, uchwycić istotne cechy postawy Máraiego wobec Sowietów, znacząco różnej od tej, którą wykazywał Vincenz.

W świetle relacji obu pisarzy rysują się ich spojrzenia na najeźdźców (wyzwoliciele?). Vincenz zdaje się obserwować ich z bliskiej perspektywy, Márai – jakby z od dali. Pierwszy dostrzega wśród nich konkretnych ludzi, zróżnicowane indywidualności o własnych szczególnych uwarunkowaniach i losach. Dzieje się tak dlatego, że mógł z Sowietami wchodzić rzeczywiście w sytuacje dialogowe, udzielał im pomocy, z niektórymi nawet się zaprzyjaźniał. Dzięki temu łatwiej mógł ze swoich kontaktów z nimi wyprowadzać wnioski o naturze i przyczynach „sowieckich grzechów”. Łączy je z długotrwałą alienacją prostych ludzi oderwanych od swych rodzin i środowisk, z alkoholizmem, z naturalnym – acz pobudzonym też przez propagandę – odruchem odpłaty wrogom za doznane od nich własne krzywdy (i – ma się rozumieć – za krzywdy rodaków). Dostrzega również w ich zachowaniach wpływy doraźnej propagandy i odwiecznego rosyjskiego mesjanizmu.

Márai natomiast, jeśli nawet niektóre jego wnioski czy uogólnienia pokrywają się z Vincenzowymi, to z reguły nie wywodzą się one wprost z jego własnych, konkretnych doświadczeń, z tych wojennych kontaktów z Sowietami, lecz z ogólnej wiedzy autora o Rosji i ZSRR. Porównawcze spojrzenie na zapisy dziennikowe, powstające niejako na gorąco, i relacje ze spotkań z Sowietami zrekonstruowane po ćwierćwieczu, wykazuje, że obraz Wschodu, Rosji i Sowietów, utrwalony na kartach książki *Ziemia! Ziemia!...*, został w pewnym stopniu dopełniony wiedzą zaczerpniętą z różnych źródeł później oraz refleksjami, które wykryły się na tej pełniejszej podstawie. Stąd między innymi bierze się sugestywność wizji Máraiego, jej swoista atrakcyjność dla ludzi Zachodu.

Podczas gdy Vincenz trzyma się w swych rozważaniach bliżej ziemi, niuansuje wrażenia z kontaktów z Sowietami u schyłku wojny i ostrożniej formułuje uogólnienia, Márai, który już wówczas widział w Sowietach nie tyle poszczególnych ludzi, co pewne typy i symbole postaw mentalnych charakterystycznych dla Wschodu i drastycznie przeciwstawnych wobec wzorców zachodnich, śmiało posuwa się do generalizacji o zakroju wręcz historiozoficznym. Podążając tropami Schubarta, pisze o duszy Wschodu i jej możliwym wpływie na Europę, przeciwstawia „prometejski Zachód jo-

hannistycznemu Wschodowi”, stwierdza, że „bolszewizm to ultimatum, które Bóg postawił ludzkości”. W tym kontekście zastanawia się nad przyszłością Europy, dywaguje, czy człowiek Zachodu, osłabiony przez chroniczny sceptycyzm i dekadencję (pogłosy Spenglera, którego – jak pamiętamy – czytał w okupowanym przez Sowietów Leányfalu), będzie zdolny powstrzymać ekspansję elementarnego, zarażonego przy tym poczuciem misji, żywiołu napierającego ze Wschodu. Pytania istotne, diagnozy przenikliwe, formuły frapujące, ale słabo zharmonizowane z osobistymi doświadczeniami Máraiego, jakby nad nimi nadbudowane i w tym sensie niezbyt lojalne wobec niepozornych, ale głęboko uczciwych relacji i refleksji Vincenza.

Także *en bloc* sprawiają wrażenie nazbyt teatralnych. Zdawałoby się, że autor czeka, aż rozlegną się – jak wówczas w osaczonym przez Sowietów domu w Leányfalu – oklaski. Tyle że tym razem oklaski całej zachodniej publiczności.

Puenta moich wywodów musi być jednak inna, sprawiedliwsza dla Máraiego. W chwili, gdy wspominał swe kontakty z Sowietami i kreślił historiozoficzne uwagi na temat Rosji i Europy, był – od pierwszych powojennych miesięcy – dobrowolnym wygnańcem z „sowieckich Węgier”, samotnikiem z wyboru w imię wartości i ideałów, których nie potrafił się wyrzec, pisarzem z wolna zapominanym w swojej ojczyźnie i pozbawionym czytelników.

Szczęśliwym zrządzeniem losu obaj pisarze pozostawili nam relacje i refleksje ze swoich spotkań i rozmów z Sowietami. Zetknęli się z nimi w dramatycznych okolicznościach, w tym samym czasie – w ostatnich miesiącach drugiej wojny światowej – i mniej więcej w tym samym miejscu – w położonych blisko siebie wioskach węgierskich. Doświadczenia Vincenza i Máraiego, a także wnioski, jakie z nich sami wyprowadzają, skłaniają nas do zadumy nad wieloma sprawami wciąż aktualnymi i ważnymi. Nasuwają pytania, może też niekiedy sugerują odpowiedzi, jak patrzeć na obcego, na innego, na „nieproszonego gościa” lub „wroga”, jak z nim rozmawiać, jak układać sobie z nim „kohabitację”, jeśli jest to konieczne, jak wreszcie reagować na przemoc, której się po nim możemy spodziewać bądź która nas z jego strony dotyka.



Widok na Nowogródek z Kopca Mickiewicza

Marek Szladowski
(Warszawa)

O KULTUROWYM SPOTKANIU WSCHODU Z ZACHODEM W 1944 ROKU – RELACJE SÁNDORA MÁRAIEGO

Pytania o kresy, pogranicza i Wschód zdeterminowane są niemal zawsze przez ich opozycyjne kategorie: centrum, homogeniczną bez-graniczność i Zachód. Jakkolwiek wydaje się to sprawą oczywistą, bez pytań o te idee nie sposób poddać analitycznej próbie „pograniczno/kresowo/wschodnich tematów”.

Historyczne konfrontacje Wschodu z Zachodem (i pochodne od nich w kontekście europejskim kresy i pogranicza) w swym wzajemnym, dychotomicznym kształcie stanowią podstawę licznych jednostkowych oraz syntetycznych ujęć, które pozwalają zrozumieć skalę kryjących się za nimi różnic. W procesie lektury ich wzajemnych relacji szczególnie ważna staje się perspektywa oglądu, często wpływająca na samą interpretację. Niezwykle trudno dojść tu do pogodzenia wielu złożonych, często wykluczających się badawczych stanowisk, a nie rzadko takie pogodzenie jest niemożliwe z powodu poznawczych barier.

O tym, że to perspektywa oglądu określa sposób widzenia przekonują choćby znane *Listy z Rosji* Markiza de Custine, czy – już współcześnie – *Między Wschodem i Zachodem* Anne Applebaum. Obie pozycje na swój indywidualny, nieco kolonialny sposób stają się diagnozami Wschodu obserwowanego z perspektywy mieszkańca symbolicznego Zachodu. I właśnie taki konfrontacyjny model interpretowania przynosi świetne rezultaty poznawcze. Owe kulturowe „spotkania” Wschodu z Zachodem bywają jednak podstawą także bardzo pesymistycznych obserwacji. O ile w sytuacji komunikacyjnej opartej na modelu: podróżnik-reportażysta z Zachodu poznaje nieznaną Wschód, sposoby wzajemnego oddziaływania obu kultur są dobrze opisane¹; o tyle zasadnicza zmiana tego modelu na: zbiorowość Wschodu, która przybywa na teren Zachodu i jest obserwowana z perspektywy jednostki, pozwala zarejestrować szczególnie cenne obserwacje, domagające się analitycznego opracowania. Ten model funkcjonuje zazwyczaj na zasadzie: najeźdźca – mieszkaniowiec kraju zdobywanego. „Spotkanie” takie obarczone jest zatem szczególnym komunikacyjnym i poznawczym ciężarem.

Jedno z takich „spotkań”, swego rodzaju reportażowe sprawozdanie, zostało zarejestrowane w 1944 roku (a spisane w 1949 roku) przez Sándora Máraiego w eseistycznej powieści *Ziemia! Ziemia!... Wspomnienia*². Powieść ta jest ważna, między innymi, ze wzglę-

¹ Tradycja podobnych relacji jest bardzo bogata oraz dobrze naukowo opisana, por. B. Jezernik, *Dzika Europa. Bałkany w oczach zachodnich podróżników*, przekł. P. Oczko, [przedm. J. M. Halpern], Kraków 2007; A. Wiczorkiewicz, *Apetyt turysty. O doświadczeniu świata w podróży*, Kraków 2008, Horyzonty Nowoczesności. Tom 66.

² S. Márai, *Ziemia! Ziemia!... Wspomnienia*, przeł. i posłowiem opatrzyła T. Worowska, Warszawa 2005. W dalszej części artykułu cytaty pochodzą z tego wydania i sygnowane są w nawiasie okrągłym skrótem ZZ oraz numerem strony. Cytaty z *Dziennika (fragmenty)*, przekład, opracowanie, przypisy i posłowie T. Worowska, Warszawa 2006. Odnotowywane są w nawiasie okrągłym skrótem D oraz numerem strony.

du na dwie kwestie. Po pierwsze: na poziomie treści obserwacje w niej zawarte przynoszą zapowiedź przemian kulturowych, politycznych i mentalnych zachodzących po 1945 roku w całej Europie, których Márai pozostanie baczny obserwatorem³. Pełnią więc funkcję świadectwa. Po drugie: na poziomie techniki zapisu, istotny staje się szczególnego rodzaju dystans (w przypadku Máraiego ma on pochodzenie stoickie), brak uprzedzeń wobec przybyszów oraz, co za tym idzie, umiejętność obiektywnej obserwacji, która nie jest jednak pozbawiona samoświadomości fatalnych skutków owego spotkania dla obserwatora.

Casus węgierskiego pisarza stanowi więc ważny przykład świadomej konfrontacji wzajemnie determinujących się idei Wschodu z Zachodem. Sama jego twórczość to, między innymi, próba zidentyfikowania narodowej tożsamości oraz losu małego kraju, będącego pozostałością wielkiego europejskiego mocarstwa Austro-Węgier. Co więcej, dzięki tej twórczości można także dokonać rekonstrukcji procesu zasadniczej przemiany geopolitycznego centrum, względnej homogeniczności bez granic i symbolicznego Zachodu (jakim były Austro-Węgry) do postaci pogranicznej pozostałości Europy zachodniej – i to pomimo środkowoeuropejskiego położenia geograficznego Węgier. Dzięki historycznemu doświadczeniu mieszkańca takiego kraju oraz za sprawą jego długowieczności z twórczości autora *Żaru* można odczytać nie tylko kolejne stadia tych przemian, ale także ich przyczyny oraz konsekwencje tego procesu.

W tym miejscu jednak staram się zrekonstruować tylko jeden, ale za to niezwykle ważny, element owych przemian. To moment pierwszego „spotkania” Wschodu w szczególnej, wojennej odmianie. Spotkanie to i jego konsekwencje ujawnia, co nie mniej ważne, również słabość kultury Zachodu. Finalnym rezultatem owej konfrontacji stanie się głębokie zdystansowanie i nieufność wobec obu kultur.

Márai – obywatel Zachodu?

Wystarczyło zaledwie 51 lat (1867–1918), aby wielki twór Habsburgów powstał, cieszył się krótkim czasem świetności, a następnie zupełnie się rozpadł, niepozostawiając licznych głosów nawołujących do jego odbudowy. Márai jest spadkobiercą i zarazem beneficjentem tej kruchej idei wielonarodowej monarchii, która upadła w wyniku budzenia się narodowościowych dążeń jej współtwórców⁴. Fakt ten sprawia, iż uwikłanie się w historyczne przemiany determinuje jego życie i pisarstwo: „Są dni, w których wszystko – wydarzenia osobiste i światowe – spleta się ze sobą. Historia staje się sprawą prywatną, dotykającą osobistą rzeczywistością” (ZZ 317). Pochodzenie oparte na zachodnim wzorze (wraz z jego etosem i stylem życia) to jedna z najważniejszych historycznych determinant życia Máraiego. Próbę rozliczenia się z nim Márai podjął w powieści *Wyznania patrycjusza*, tworząc obok mitu dzieciństwa, także mit patrycjatu (kluczowego zwornika pochodzenia), który „funkcjonuje w powieści przede wszystkim jako pewien ideał, stanowiący zasadniczy punkt odniesienia dla wątku rozpadu kultury”⁵. Nie bez znaczenia jest fakt, iż ideał ten (patrycjat)

³ Podstawą analitycznych obserwacji był przede wszystkim *Dziennik*, pisany od 1943 roku aż do śmierci w 1990 roku. Również inne powieści Máraiego o silnym autobiograficznym charakterze analizują, często w metaforyczny i apokryficzny sposób, analizując owe przemiany, por. *Krew świętego Januarego*, czy *Pokrzepiciel*.

⁴ Por. H. Wereszycki, *Pod berłem Habsburgów. Zagadnienia narodowościowe*, Kraków 1986.

⁵ J. Kurkiewicz, *Wspomnieć i milczeć. O „Wyznaniach patrycjusza” Sándora Márai*, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 30 (www.tygodnik.com.pl – pobrano 20.04.2011 r.).

w przypadku węgierskim nie był projektem skończonym. Co więcej, Márai: „opisuje mit i kryzys warstwy, która wyznawała postępowe idee, ale nie była w stanie przyjąć konsekwencji wynikających z tych poglądów”⁶.

W rezultacie dochodzi do konfliktu idei (tych wyobrażonych i tych realnych), który prowadzi do wyjazdu pisarza na Zachód. To czas, kiedy pisarz buduje swoją indywidualną tożsamość pisarską w oparciu o wzory kultury Zachodu lat trzydziestych (mieszkał w Lipsku, Frankfurcie, Berlinie oraz w Paryżu). Jednak i ten zachodni ideał z czasem ulegnie podważeniu, między innymi za sprawą poczucia przynależności do kultury „drugiego obiegu”. Mimo wszystko, poczucie patrycjatu, przynależność do niego tak silnie zaakcentowane w *Wyznaniach patrycjusza* pozostanie stałym komponentem jego tożsamość. Ta pozostałość społecznego egalitaryzmu w konfrontacji z otaczającą rzeczywistością staje się z czasem obrazem nieco groteskowym.

Byłem patrycjuszem (nawet jeśli karykaturalnym) i jestem nim do dzisiaj, stary, w obcym kraju. Być patrycjuszem nigdy nie oznaczało dla mnie przynależności społecznej – byłem zawsze przekonany, że to powołanie. Patrycjusz był, według mnie, najlepsza odmianą istoty ludzkiej, jaką wychowała nowoczesna zachodnia kultura, którą i on sam nowoczesnie tworzył: kiedy znikła przestarzała hierarchia społeczna, w porządku świata, który zachwiał się nagle, równowagę utrzymywał patrycjat (ZZ 139).

Spadkobierca XIX-wiecznej tradycji patrycjatu w XX wieku nie mógł czuć się dobrze. I nic w tym dziwnego, doświadczenie człowieka mieszczańskiej elity, która w wyniku historycznych przemian traci wszystkie przywileje nie może być łatwe. Poczucie przynależności do Zachodu miało więc silne podstawy historyczne i ideowe oraz mentalne. Dlatego właśnie prawdziwym wyzwaniem stanie się obserwowanie upadku zarówno pozostałości świetnej przeszłości historycznej, jak i upadku idei Zachodu. Jednak w 1944 roku pisarz miał poczucie, iż kultura Zachodu jest także jego dziedzictwem i sam czuł się jej częścią, stąd tym większe późniejsze rozczarowanie.

Spotkanie

Pierwsza konfrontacja Máraiego ze Wschodem zdeterminowane była wojennymi działaniami i nadało mu znamię obcego i najeźdźcy. Pomimo tego pisarz postanawia przyjąć szczególną postawę baczego obserwatora: „Postanowiłem, że za wszelką cenę dokonam wysiłku oczyszczenia swego umysłu z dotychczasowych uprzedzeń i porzuciwszy resztki wspomnień z lektur i rozmów oraz zapomniawszy o oficjalnej antybolszewickiej propagandzie, postaram się bezstronnie obserwować Rosjan i komunistów” (ZZ 19)⁷. Trzeba jednak dodać, iż cel ten został osiągnięty tylko częściowo, bowiem nie brak w zapisach Máraiego odniesień wartościujących kulturę Wschodu. Wnioski te poprzedzone są jednak zawsze procesem analizy, co w efekcie przyniosło cenny materiał obserwacyjny, który dał podstawy do stworzenia książki *Ziemia! Ziemia!... Wspomnienia*: „Po ustąpieniu pierwszego zaskoczenia zacząłem obserwować ich i sporządzać krótkie notatki z zebranych doświadczeń” (ZZ 38).

⁶ T. Worowska, *Wielki nieznanomy*, w: S. Márai, *Wyznania patrycjusza*, przeł. i posłowiem opatrzyła T. Worowska, Warszawa 2005, s. 512.

⁷ Ten model obserwacji jest charakterystyczny dla sytuacji uwięzienia, staje się sposobem mentalnego przewyciężenia rzeczywistości. Warto też przywołać w tym kontekście inną strategię obserwacji totalitaryzmu, opartą na bezpośredniej relacji z podróży do Niemiec i Rosji lat trzydziestych: Por. A. Sobański, *Cywil w Berlinie*, podał do druku, wstępem i przypisami opatrzył T. Szarota, Warszawa 2006; A. Słonimski, *Moja podróż do Rosji (w 1932 roku)*, Warszawa 2005.

Inicjujące spotkanie przebiegło w szczególny sposób. Oto nocą Márai napotyka żołnierza, który: „[...] wymierzył we mnie karabin i spytał – Ty kto?” (ZZ 13). Charakterystyczny jest tu odwrócony komunikacyjny model powitania. Ten, który przybywa w obce dla siebie strony zadaje pytanie o tożsamość, a przecież powinno być odwrotnie, to Márai, który pełnił funkcję symbolicznego gospodarza, powinien sformułować podobne zapytanie. Z jednej strony zrozumiałe jest to ze względu na kontekst sytuacyjny (wojna), z drugiej ujawnia charakterystyczny sposób symbolicznego zawłaszczania – to właśnie jeden z elementów, który stanie się podstawą obserwacji pisarza. Jednak do tego spotkania Márai był dobrze kulturowo przygotowany i na pytanie: „Ty kto” posłużył się odpowiedzią: „Pisiatiel” (nie stosuje zatem identyfikacji narodowej, lecz społecznej i zawodowej). „Nie znałem rosyjskiego, ale nauczyłem się tego słowa, bo chodziły wieści, że Rosjanie nie robią pisarzom krzywdy” (ZZ 13) – o słuszności tego założenia Márai przekonał się wielokrotnie. Notuje również liczne sprawozdania z wizyt oficerów rosyjskich w jego tymczasowym domu, którzy przychodzą zobaczyć pisarza (wizyty te bynajmniej nie mają charakteru odwiedzin, lecz właśnie obserwacji obiektu zainteresowania – „zaszli do nas obejrzeć sobie pisarza” ZZ 30). Sposób traktowania pisarza stanowi dla niego zaskoczenie: „Tak naprawdę nie rozumiałem ich szacunku dla pisarza” (ZZ 27). Ważne staje się zatem wytłumaczenie jakie Márai odnajduje dla tego szczególnego zachowania:

Ich widoczne zainteresowanie pismem można było tłumaczyć tym, że w początkach wielkich ludzkich przedsięwzięć ma ono magiczne znaczenie. Litera zawiera w sobie coś, co w prymitywnej duszy ludzkiej jest jeszcze mglistym pragnieniem, mitycznym przypuszczeniem, zamknięty w literze przekaz staje się historią, a więc przeżyciem budzącym odpowiedzialność (ZZ 51).

O wymiarze i znaczeniu tej odpowiedzialności Márai dowiaduje się od samych Rosjan: „[...] zapytał, jaki jest mój zawód. Gdy tłumaczka mu to powiedziała [że Márai jest pisarzem], ten Rosjanin także odparł: *Charaszo* [...]. Zapytałem go, dlaczego *charaszo*, co w tym dobrego, że ktoś jest pisarzem? [...] – Dobrze dlatego, że jeśli jesteś pisarzem, potrafisz napisać to, co myślimy” (ZZ 57). Zatem, to już nie tylko funkcja sprawozdawcy, lecz obowiązek odczytania myśli, zadanie które może spełnić wybrany – pisarz. W tym wymiarze pytanie o odpowiedzialność nabiera innego sensu i pozwala zrozumieć oczekiwania i uprzywilejowaną pozycję pisarza we wschodnim systemie wartości.

Rezultatem wojennych konfrontacji Zachodu ze Wschodem okazał się też szereg rudymenarnych pytań, na które pisarz będzie szukał odpowiedzi w rozdziałach powieści opisujących lata powojenne:

[...] Musimy teraz odpowiedzieć na jedno pytanie. Jeszcze nie byłem w stanie go sformułować, ale tamtej dziwnej nocy, gdy żołnierze ze Wschodu wmaszerował o wieczornej godzinie do węgierskiej wsi [...] skórą i wszystkimi zmysłami odczuwałem, że ów młody sowiecki żołnierz przyniósł do Europy pewne pytania [...]. Co to za siła? Komunizm? Słowianie? Wschód? (ZZ 18, 19).

I odpowiedzi na te pytania przychodziły z czasem, nie miały zresztą charakteru tylko aktualnych diagnoz, stawały się cenną próbą zrozumienia sensu całego procesu.

[...] Teraz w niebezpieczeństwie znaleźliśmy się wszyscy, którzy urodziliśmy się Węgrom, bo nadeszli Słowianie i już tu byli. Do tej pory wydawali się mitem, bardzo odległym historycznym obłokiem cienia! A teraz przybyli do kraju, w którym mieszkał naród o odmiennym języku, religii, sposobie życia, który pod każdym względem był inny – nie słowiański, lecz węgierski. I było w tym coś przerażającego – przerażającego, niż gdy do pobitego kraju wkracza zwycięski przeciwnik, komuniści. Przeróżające było to, że przybyli Słowianie. Kim oni naprawdę byli? I czego chcieli w kraju, który nie był słowiański, lecz żył w przekonaniu, że jest krajem zachodnim i chrześcijańskim? Wszyscy to odczuwaliśmy, kiedy stanęliśmy twarzą w twarz ze Słowianami (ZZ 71).

Kim był ten obcy i czego chciał? Te dwa fundamentalne pytania przynoszą odpowiedź wręcz wizyjną:

Dowiedzieliśmy się, że chce zabrać wszystko i na dodatek żąda jeszcze naszych dusz, chce podporządkowania naszych osobowości. Gdyśmy to zrozumieli, tamto spotkanie, przekroczywszy ramy losu jednego narodu, nabrało nowego sensu dla całego świata (ZZ 22).

Tak określony cel przybycia reprezentantów Wschodu jest już nie tylko złowrogi, lecz już zupełnie totalny. Pomimo sformułowania tej diagnozy, Márai prowadzi swoje obserwacje: „Chciałem też zrozumieć, pod jaką kontrolą żyją Ci ludzie. Nawet w tamtej chaotycznej, niewygodnej i niebezpiecznej sytuacji trzymałem się podjętego postanowienia, że będę obserwował system sowiecki bez uprzedzeń i bezstronnie” (ZZ 84). Taką podstawą do bezpośredniego obserwowania był oddział żołnierzy, który stacjonował w ich domu. „Kiedy już trochę lepiej ich poznałem [...] powoli zrozumiałem, że prawdziwym, najgłębszym powodem powszechnej i bezustannej sowieckiej grabieży nie jest nienawiść do «faszystowskiego» wroga, lecz po prostu nędza” (ZZ 85).

Proces obserwacji przebiegał także poprzez wartościujące porównywania, co samo w sobie zaburza obiektywny ogląd. W tej sytuacji punktem odniesienia był system kulturowych zachowań Zachodu.

Byli dziecinni, czasem dzicy, czasem rozdrażnieni i smutni – i zawsze nieobliczalni [...]. W Rosjanach jest jakaś inność, której wychowany w zachodniej kulturze człowiek nie rozumie. [...] Gdy spotykam człowieka Zachodu, Francuza, Anglika, Amerykanina czy Niemca, niezależnie od jego osobowości jestem na ogół w stanie przewidzieć, jakie będą jego pierwsze, wynikające z sytuacji i chwili reakcje. Nigdy nie potrafiłem przewidzieć pierwszych odruchów Rosjan, a już tym bardziej ich dalszego zachowania (ZZ 38).

Poza systemem komunikacji stara się też Márai dokonać analizy wewnętrznego modelu zachowań. O ową „inność” tu właśnie chodzi, nie wynikała ona bowiem z zewnętrznego systemu zachowań, lecz z duchowości wschodniej, z owych „myśli”, które miał odkryć i zanotować pisarz. „Człowieka Wschodu otacza zawsze bezosobowość i to także jest wymiar, w który może się on zanurzyć, w który może się wycofać, podobnie jak przestrzeń, czas i wschodnia nędza” (ZZ 112). Dociera tu Márai w swych obserwacjach do kluczowego rozpoznania wschodniej duchowości i motywacji ich działania.

Ostateczny wielki cel widzą oni w rozpuszczeniu świadomości, w chwili, w której człowiek wznosi się ponad własną osobowość i „łączy się z rytmem wszechświata”. Dla mnie człowieka Zachodu, dążenie to brzmi zaiste „po chińsku” czy hindusku, jeśli bowiem zrezygnuję ze swojej osobowości – tej dziwnej idei – zrezygnuję tym samym z sensu więzi z własnym życiem.

Człowiek Wschodu czuje inaczej. Kiedy więc teraz spotkałem i z bliska obserwowałem w Rosjanach tę inną świadomość własnego ja, tę bardziej luźną, swobodną przestrzeń osobo-

wości, wydawało mi się czasem, że rozumiem, iż ten wielki eksperyment ze społeczeństwem kolektywnym, którego celem jest pozbawienie jednostki – nieuchronnie krytycznej – świadomości własnej osoby i przeniesienie jej w przestrzeń wspólnoty, zastąpienie jej niejako „świadomością społeczną”, może być prowadzone tylko na Wschodzie. Roztopienie się w masie, zmieszanie się z tłumem może wywołać euforię także u człowieka Zachodu, ale taki eksperyment nigdy nie będzie dlań celem życia (ZZ 112-113).

Kolektywny system działania i myślenia, który określa Wschód, jest rozpoznaniem kluczowym. Ma to jednak swoje poważne konsekwencje. Dominacja wschodniego systemu, opartego na supremacji zbiorowości nad jednostką, oznacza zasadniczą przemianę zachodniego systemu społecznego, w którym to właśnie jednostka była elementem dominującym. Być może to najważniejsze zagrożenie, jakie niesie ze sobą konfrontacja ze Wschodem. Tak poczynione obserwacje mają jednak ograniczający charakter przez swój uogólniający wymiar. Za Wschód uznaje bowiem Márai, w tym konkretnym kontekście, system oparty na ideologii totalitarnej⁸.

W powieściowym opisie tego kulturowego spotkania Wschodu z Zachodem szczególnego znaczenia nabiera rozpoczynająca powieść scena ostatniego rodzinnego celebrowania imienin autora, które stało się symbolicznym pożegnaniem starego świata i jednocześnie swoistym obrzędem przejścia do nowej rzeczywistości. „Był to szczególnie wieczór i pozostał mi w pamięci nie tylko z powodu tego, co po nim nastąpiło – a czego skutkiem było całkowite zniszczenie, rozpad pewnej formy życia – lecz także z innej przyczyny: była to bowiem chwila, w której mogliśmy przeczuć własne fatum nie tylko instynktownie, lecz także dojść do niego drogą dedukcji” (ZZ 9). Znaczenie owego spotkania było szczególne, skoro Márai zanotował także: „Sądzę, że w tamtych tygodniach, a także w ciągu kilku następnych lat, gdy żyłem w systemie przyniesionym przez ludzi Wschodu i w ich wspólnotcie, było to dla mnie jedyne ważne doświadczenie [...] Otchłań, do której zajrzałem [...] stanowiła prawdziwe przeżycie” (ZZ 113-114). Kategoria przeżycia i doświadczenia zajmuje kluczowe miejsce w systemie wartości Máraiego.

Rozstania

„Węgrzy [...] zawarli z Zachodem sojusz światopoglądowy, duchowy i polityczny” (ZZ 69). Sojusz ten okazał się jednak nietrwały. Wojenna konfrontacja Wschodu z Zachodem zweryfikowała bowiem polityczną strefę wpływów Zachodu. W zmieniającym się geopolitycznym kształcie Europy Zachód nie sięgał już do Węgier. Historyczne wybory Węgrów doprowadziły do sytuacji kulturowego uzależnienia, które w chwili zagrożenia doprowadziło do przekształcenie „zachodnich Węgier” w pograniczną przestrzeń wschodnich wpływów. A tożsamość pogranicza niemal w sposób naturalny determinuje kwestię przywiązania i tożsamości, która musi zostać na nowo zdefiniowana⁹. Tak retorycznie pytał Márai o swoje przywiązanie do Zachodu:

⁸ O relacjach, w tym także Máraiego, dotyczących polskiego doświadczenia konfrontacji z totalitaryzmem por. C. By. Kiss, A. Przewoźnik, *Tam na północy: węgierska pamięć polskiego wrzeźnia*, przeł. J. Snopek, Warszawa 2009.

⁹ Por. T. Klanczay, *Rozważania o tradycji narodowej*, przeł. M. Schweinitz-Kulisiewicz, w: *Węgierskie wyznania. Eseje i rozważania o kulturze*, wybór, wstęp i opracowanie J.R. Nowak, Warszawa 1979.

Co mnie tu ciągnie, co mnie tu trzyma, mnie, człowieka z kresów kontynentu? (I czy byłem kiedykolwiek Europejczykiem tak, jak są nimi Szwajcarzy, Francuzi, Niemcy?). Czy w każdej naszej próbie zbliżenia, co jakiś czas dzielnie ponawianej przez kolejne generacje, czy w naszej europejskiej nostalgii nie było zawsze porcji podejrzliwości i rezerwy? Co mnie tu trzyma? [...] czyżby pamiętki stygnącej kultury? [...] więc może wspomnienie wspólnych grzechów? [...] jesteśmy winni, bo jesteśmy Europejczykami i pogodziliśmy się z tym, że w świadomości mieszkańca Europy zanikł „humanizm” (ZZ 289).

Zanik idei humanizmu pociąga za sobą realne konsekwencje. Najważniejszą i najtrudniejszą zarazem jest dla pisarza decyzja o emigracji z Węgier. Powojenny, emigracyjny los pisarza pozwala zrozumieć, jak wiele dzieliło go od kultury Zachodu: „Márai chciał do Zachodu przynależeć. Po latach doszedł jednak do wniosku, że tęsknota Węgrów za Zachodem jest w dalszym ciągu nierealną mrzonką, co więcej, skłaniał się nawet do sądu, że Zachód bynajmniej nie zasługuje na zachwyt i tęsknotę Węgrów”¹⁰. Tym samym emigracja Máraiego, jest symbolicznym, mentalnym odrzuceniem Zachodu: „W Europie kłamano systematycznie, na akord, gładko, bezbłędnie [...]. Nad wszystkim unosiły się pary oszustwa, jak trujący dym nad kupą gnoju. W XX Zachód zakłamywał się wobec siebie i świat” (ZZ 325). Podstawą do formułowania powyższych opinii była obojętność Zachodu i jego akceptujące milczenie wobec szerzącego się totalitaryzmu.

Powojenne, emigracyjne rozstanie pisarza ujawnia szczególną językową odrębność Węgier. Także językowa bariera sprawia, iż pisarz ma poczucie nie tyle funkcjonowania w językowej autonomii, ile wręcz w swoistym językowym osamotnieniu. Język staje się paradoksalnie równocześnie najważniejszym elementem zakorzenienia w kulturze, ale przez to także (oraz przez jego hermetyczność) i emigracyjny los narzędziem izolacji: „Nie interesowało mnie nic innego poza językiem węgierskim i jego najpełniejszą realizacją: literaturą. To język, który spośród miliardów ludzi rozumie tylko dziesięć milionów i nikt inny [...]. Ten język i ta literatura oznaczają dla mnie pełnię wartości życia, bo tylko w tym języku potrafię wypowiedzieć wszystko, co chcę” (ZZ 327). Dlatego tym bardziej rozstanie pociągało za sobą bardzo ważne komunikacyjne i artystyczne wyzwania.

W *Gramatyce cywilizacji* Ferdinand Braudel, opisując historyczne i ideowe przekształcanie się Europy, kreuje bardzo spójny obraz kontynentu, opartego na kilku fundamentalnych, jednoczących Europę wartościach: chrześcijaństwie, humanizmie i myśli naukowej¹¹. To nieco szkolne zestawienie, nie będące jednak obserwacją finalną badacza, uzupełnione jest o – pozbawioną już idealistycznych złudzeń – następującą konstatację: „Kultura jest za jednością, gospodarka – prawie, natomiast polityka się waha”¹². I właśnie to nieuchronne, supremacyjne polityczne wahanie (a w praktyce częsty sprzeciw wobec jedności) i jego konsekwencje, są elementami wiodącymi do pytań o możliwości funkcjonowania europejskiej jedności, a tym samym zdefiniowania terenów kresowych i pogranicznych współtworzonej wspólnoty. To właśnie poczu-

¹⁰ T. Worowska, dz. cyt., s. 516.

¹¹ F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, przeł. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006, s. 359.

¹² Tamże, s. 434.

cie jedności znajduje się u podstaw pytań o relacje pomiędzy Wschodem a Zachodem oraz o konsekwencje tych stosunków. Nie pozostawiająca złudzeń opinia francuskiego uczonego może stanowić właściwą podstawę do wyszukiwania i wskazywania przyczyn powstawania licznych terenów granicznych (dotyczy to także granic mentalnych, psychologicznych, etnicznych, czy kulturowych).

Przykład węgierskiego pisarza pozwala spojrzeć na wielki polityczny projekt Habsburgów, który między innymi w wyniku owego politycznego „wahania” doprowadził do zasadniczego przekształcenia Węgier z kraju współtworzącego jedną ważną polityczną siłę do marginalnego, zepchniętego do roli pogranicznego kraju. Pogranicznego – to znaczy jakiego? W przypadku Węgier kraju przede wszystkim samotnego. Samotnego między innymi za sprawą obojętności kultury zachodniej, którą sama do niedawna współtworzyła. Ale to tylko jedna z przyczyn tego odrzucenia.

Pod koniec wojny, w 1944 roku, Márai w bezradności zanotuje: „Bo gdybyż można było uratować Siedmiogród! Węgry! Ale nie można ratować granic tam, gdzie za płynnymi, zmieniającymi się, zagrożonymi terenami nie stoi jednolity naród, odpowiedzialne sumienie narodowe, narodowa opinia publiczna!” (D 72-3). Tym spostrzeżeniem autor *Wyznań patrycjusza* ujawnia także społeczną bezradność Węgier wobec geopolitycznych przemian Europy. Proces wielowiekowych starań o włączenia do kultury zachodniej kończy się zatem niepowodzeniem.

Naród pogrążony w niewyobrażalnej samotności, nieposiadający krewniaka pomiędzy narodami świata, roztopiłby się już dawno w tyglu słowiańskim, gdyby przed tysiącem lat zakładający państwo węgierskie król Stefan święty zwrócił się z prośbą o przysłanie misjonarzy i insygniów królewskich nie od papieża Sylwestra II, lecz do owego Bizancjum, które już wtedy przepojone było słowiańskim duchem. W krytycznych chwilach, gdy biorąc odpowiedzialność za wszystkie skutki [...] ludy i ich przywódcy kierują się nie tylko rozsądkiem, lecz także instynktem (ZZ 69-70).

Negatywna weryfikacja tych historycznych wyborów nastąpiła w XX wieku. Powyższa powieściowa diagnoza zostaje poszerzona i uzupełniona o następujący dziennikowy zapis:

Węgrzy mówią „pragnienie ojczyzny”. W językach indoeuropejskich ten stan ducha jest bólem lub chorobą. *Heimweh, homesickness, mal du pays* – zawsze coś w rodzaju przypadłości. A Węgier tylko dyskretnie wzdycha. Może – w głębi ducha – Węgier jest jeszcze ciągle nomadom, nie osiedlił się całkowicie? Pragnienie ojczyzny... może dlatego, że jeszcze ciągle, po tysiącu lat zamieszkiwania w Europie jego stan duchowy jest stanem wędrowca? (D 353).

Powieściowa relacja Máraiego to opis wielopłaszczyznowego rozpadu kraju, który zostaje wpisany w szereg kulturowych i politycznych procesów Europy XIX i w XX wieku, w tym także do tego najważniejszego, czyli wojennej konfrontacji Wschodu z Zachodem. Ale Márai bynajmniej nie stał się pesymistą, wieszczącym upadek. Potrafił spojrzeć na los swojego kraju i swój własny bez złudzeń (czynił to zgodnie z zaleceniami stoików: „Urodziłem się na przełomie epok, trzeba to znieść z pokorą. Już sam fakt, że wiem o tym wiele znaczy” D 30), był wyczulony na swoiste „historyczne szczeliny”, które miały destrukcyjną siłę. Ta swoista „nostalgia strukturalna” – by użyć terminu Michaela Herzfelda¹³ – staje się jednym z etapów prowadzonych przez pisarza obserwacji.

¹³ Por. M. Herzfeld, *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. M. Buchowski, Kraków 2007, Seria Cultura.

Jego osobista „gramatyka pogranicza”, a bardziej „gramatyka narodowego osamotnienia” pokazuje funkcjonowanie nieubłaganych mechanizmów historycznych, w tym także budzenie się narodowych świadomości, które doprowadziły do rozpadu wielkiej całości i stworzenia licznych granic. Pierwsze spotkanie ze Wschodem stało się więc dla pisarza bardzo ważną lekcją obserwowania i doświadczania. Był to jednak zaledwie wstęp do wieloletnich obserwacji i analiz, spisywanych w *Dzienniku*, w których można szukać odpowiedzi, które w powieści *Ziemia! Ziemia!...* zostały sformułowane w pierwotnym kształcie.

Na gruzach rozpadającego świata Márai odnajduje ratunek w analitycznej pracy rozumu: „Znajdując się w zonie niebezpieczeństwa człowiek orientuje się tylko za pomocą rozumu” (ZZ 70). To za sprawą Kartezjańskiej formuły myślenia, które buduje ludzką tożsamość dochodzi do finalnej obserwacji: „Droga ucieczki prowadziła (jeśli prowadziła) tylko do wewnątrz. Węgrzy mogli liczyć wyłącznie na własne rezerwy wewnętrzne, jak zawsze w okresach samotności [...]. Samotność jest przeznaczeniem” (ZZ 369).



Pomnik Adama Mickiewicza w Nowogródku

Grażyna Pawlak
(Warszawa)

JAN PARANDOWSKI A ROSJA

Biografia Jana Parandowskiego (1895–1978) to ciekawy przyczynek do powikłanych losów mieszkańców Kresów żyjących na pograniczu kultur. Urodzony we Lwowie, z nieformalnego związku Polki, Julii Parandowskiej, z greckokatolickim duchownym ukraińskiego pochodzenia, Janem Bartoszewskim, był przykładem człowieka otwartego na wpływy kulturowe, obyczajowe i społeczne. Otaczającą go rzeczywistość postrzegał zawsze jako kolejne, ważne doświadczenie, godne głębokiej refleksji nawet w mało sprzyjających okolicznościach. Takie cechy, jak skupienie, wnikliwa analiza, czy umiejętność widzenia spraw w szerokim kontekście, wyniósł zapewne z domu rodzinnego.

Jego rodzice byli przykładem wielokulturowego i wielowyznaniowego związku. Ojciec Ukrainiec– greckokatolicki duchowny, profesor Uniwersytetu Lwowskiego z dorobkiem naukowym. Matka Polka – wyznania katolickiego, gospodyni domowa pochodząca z małego przygranicznego miasteczka Mościska. Ich jedyny syn, który po ojcu odziedziczył imię Jan, zgodnie z obyczajem związków wielowyznaniowych, został ochrzczony w cerkwi i wychowany w wierze ojca. Był też zapewne beneficjentem intelektualnego dorobku ojca. Dorastał i kształcił się w wieloetnicznym Lwowie, w którym od wieków wzajemnie przenikały się kultury: polska, niemiecka, rosyjska, żydowska i ukraińska.

Spokój, dynamicznie rozwijającej się na przełomie XIX i XX wieku kresowej stolicy kultury, przerwał wybuch I wojny światowej. Radykalna zmiana nastąpiła z chwilą, gdy wojska rosyjskie zmusiły armię austro-węgierską do odwrotu i latem 1915 roku zajęły Lwów. Po wkroczeniu Rosjan do Lwowa, na mocy zarządzeń naczelnego dowództwa armii carskiej, objęto przymusową ewakuacją na wschód około 600 tys. Polaków. Ogromna część inteligencji polskiej została internowana w głąb Rosji, w tym Parandowski, jako poddany austriacki¹. Miał wówczas zaledwie 20 lat. W charakterze jeńca cywilnego, spędził w Rosji bez mała trzy lata. Początkowo przebywał w Woroneżu, następnie w Saratowie, skąd obserwował rozwój wypadków 1917 roku.

Saratów, ówczesne miasto gubernialne, stał się także ważnym etapem jego osobistego doświadczenia. Spotkał w nim, również internowaną w wyniku działań wojennych, Aurelię Wyleżyńską, pisarkę, reporterkę, ówczesną żonę austriackiego poddanego, filozofa Adama Kropatscha. Wkrótce została pierwszą żoną Jana Parandowskiego. Zmiana porządku prawnego w dawnej Rosji pozwalała na wprowadzenie rejestracji cywilnej i rozwodów. Dzięki temu zawarcie nowego związku małżeńskiego, nawet osobom pozostających we wcześniejszych prawnie usankcjonowanych związkach,

¹ Myli się Jakub Zdzisław Lichański, pisząc: „Parandowski jako obywatel austriacki został wraz z rodziną [podkreślenie moje – G. P.] deportowany w głąb Rosji”, w teoz: *Wtajemniczenia i refleksje. Szkic monograficzny o Janie Parandowskim*, Łódź 1986, s. 14. Pierwszy biograf Parandowskiego na podstawie autoryzowanych wywiadów pisze, iż w czasie pobytu w Woroneżu i Saratowie Jan otrzymywał od matki pieniądze na życie, przesyłane za pośrednictwem Czerwonego Krzyża. Zob. George Harjan, *Jan Parandowski*, New York, s. 23.

nie nastroczało wielu problemów. Z wielu powodów zawarcie związku małżeńskiego było korzystne. Wyjaśniało bowiem status osób wspólnie zamieszkujących pod jednym dachem, pozwalało także na korzystanie z przywilejów należnych małżonkom. Zawarte w Rosji małżeństwo Parandowskiego z Aurelią Wyleżyńską nigdy nie zostało potwierdzone na drodze urzędowej w Polsce. Jedyne informacje pochodzą od samych zainteresowanych. Aurelia Wyleżyńska, w rękopiśmiennym dzienniku z czasów II wojny światowej, kilkakrotnie wspomina małżeństwo z Janem Parandowskim². Parandowski zadedykował swoją książkę *Bolszewizm i bolszewicy w Rosji* – „Mojej żonie”. W tejże książce pisze o niej wielokrotnie³.

Było to pierwsze spotkanie Parandowskiego z Rosją i jej mieszkańcami. Tam właśnie, z dynamicznie rozwijającymi się wydarzeniami wojennymi w tle, przeżył, zmieniającą oblicze dotychczasowej Rosji, rewolucję lutową i październikową. W ekstremalnych warunkach toczącej się wojny przyjął rolę uważnego obserwatora i krytyka zachodzących zjawisk o charakterze politycznym i społecznym.

Młody, wykształcony, inteligentny i uważny obserwator mógł niejako od środka przyjrzeć się zachodzącym na jego oczach zmianom. Intuicja badacza podpowiadała mu, że wydarzenia, których jest świadkiem, mają wymiar historyczny. Skrupulatnie zbierał wszelkie materiały dokumentujące narodziny i rozwój ruchu bolszewickiego. Miał świadomość, jak niewielka jest wśród Polaków wiedza na temat współczesnej Rosji. Doskonale rozumiał potrzebę informowania rodaków w tym zakresie. Jednym z ważkich powodów, dla których przystąpił do tej pracy, było ujawnienie źródeł oraz zagrożeń wynikających z wystąpienia ruchu bolszewickiego w skali masowej.

Okres internowania w Rosji w latach 1915–1918 wykorzystał na baczny obserwację zachodzących na jego oczach przemian społecznych. Także po powrocie do kraju, przyglądał się ogarniętej rewolucyjnym wrzeniem ziemi carów. W sferze jego zainteresowań leżały liczne polskie kolonie rozsiane po całym imperium rosyjskim, ich specyfika, uwarunkowania oraz rozwój. Temu zagadnieniu poświęcił cykl artykułów ogłoszonych w „Gazecie Lwowskiej” pod wspólnym tytułem *Polacy w Rosji*⁴. Stanowiły one niejako zapowiedź przygotowywanej już wówczas książki *Bolszewizm i bolszewicy w Rosji*⁵.

Wspomniana seria artykułów zasługuje na baczniejszą uwagę. Próżno szukać o nich jakichkolwiek wzmianek w dotychczasowych bibliografiach⁶, czy opracowaniach monograficznych⁷ na temat Parandowskiego. W polu szczególnej uwagi autora pozostawali Polacy, którzy znaleźli się w guberniach Rosji europejskiej. Pojawienie się pierwszych znaczących grup Polaków na tych ziemiach, zdaniem autora, ma konotacje historyczno-polityczne. Ściśle wiąże się z rozbiorami i upadkiem państwa polskiego pod koniec XVIII wieku. Najliczniejsze rzesze polskich obywateli trafiających

² A. Wyleżyńska, *Notatki pamiętnikarskie*, Archiwum Akt Nowych, sygn. 231/I-1 - 231/I-6.

³ Jeden z akapitów w rozpoczyna się od słów: „Zajmowałem wraz z żoną parterowy domek o pięciu małych pokojach”, w: J. Parandowski, *Bolszewizm i bolszewicy w Rosji*, Lwów 1919, s. 64.

⁴ „Gazeta Lwowska” 1918, nr 260-268.

⁵ Lwów 1919.

⁶ Mowa o znajdujących się w Instytucie Badań Literackich PAN „Kartotece Bibliografii Literackiej Zawartości Czasopism Polskich XIX i XX wieku (do roku 1939)” znanej, jako „Kartoteka Bara”.

⁷ G. Harjan, *Jan Parandowski*, New York 1971; W. Studencki, *Alchemik słowa. Rzecz o Janie Parandowskim*, Cz. 1-2, Opole 1972; 1974.

w głąb Rosji to głównie powstańcy z 1830 i 1863 roku. Wygnani z kraju, w obcym otoczeniu, znajdowali się pod szczególnym nadzorem policyjnym. Każdy ich czyn i słowo stawały się przedmiotem śledztwa i zeznań. Pozbawieni dziedzictwa, rzućeni w nieznane środowisko, musieli wybrać właściwą strategię adaptacyjną. Niektórzy odnajdywali ją w kultywowaniu rodzimej tradycji i, niezależnie od trudów codziennego bytowania, pozostawali odporni na wpływy zewnętrzne. Inni próbowali wtopić się w otoczenie, zakładając rodziny i starając się robić karierę, tym samym w zasadzie porzucali myśl o powrocie. Ci na ogół ulegali wynarodowieniu.

Jako ilustrację posłużyły Parandowskiemu losy dwóch Polaków wywodzących się z grupy zesłańców popowstaniowych. Pierwszy ożenił się z Rosjanką i został carskim urzędnikiem. W jego domu posługiwano się wyłącznie językiem rosyjskim i w tym duchu wychowywał dziecko, które – nie znając języka polskiego – nigdy nie czuło związku z Polską.

Drugim przykładem był mieszkający w Rosji syn powstańca, pochodzący ze znanej w Polsce rodziny szlacheckiej. W założonym na obczyźnie domu zachował żywe tradycje polskie. Podobnie jak pierwszy bohater, także pełnił funkcję urzędnika carskiego, mimo to doskonale władał językiem polskim. Dbał również o szerzenie kultury polskiej, stając się po trosze kolekcjonerem i bibliofilem wyszukującym w archiwach rosyjskich śladów polskich zabytków oraz ogłaszając ciekawe o nich rozprawki.

Szeregi tej najstarszej kolonii polskiej powiększali corocznie dobrowolni wychodźcy z kraju. „Byli to urzędnicy, których tu przeniesiono, dając im nierzadko bardzo wybitne stanowiska, poza tym ci wszyscy, których nęciła Rosja łatwością wielkiego zarobku. Tu przyjeżdżali inżynierowie, których dla ich inteligencji, praktyki i studiów poszukiwano, chemicy, znajdujący dobre miejsce po fabrykach i w ogóle ludzie przedsiębiorczy, dla których ta ziemia bogata, a źle zarządzona, odślaniała swoje skarby”⁸. Pośród tej grupy Polaków stale zamieszkałych w Rosji, świadomych i dysponujących odpowiednimi środkami, by odwiedzać kraj ojczysty, znaleźć można było wielu, których domy na dalekiej obczyźnie stawały się ośrodkiem życia polskiego. Nigdy jednak, pisze autor, nie było w Rosji tak wielu Polaków, jak choćby Niemców, którzy zakładali tu nawet odrębne osady. W guberni saratowskiej całe wsie były zamieszkałe wyłącznie przez Niemców. Analizując to zjawisko, wskazuje na dwie zasadnicze przyczyny takiego stanu rzeczy. Pierwsza to ogólna niechęć Polaków do opuszczenia kraju rodzinnego, drugą okazała się zbyt silna, historycznie uwarunkowana niechęć do Rosji.

Starzał się także autor spojrzeć okiem badacza na współzystające grupy narodowościowe. W jego opinii tym, co odróżniało Polaków od Rosjan i Niemców była religia. Dla Polaków życie religijne z konieczności zastępowało życie narodowe. Polscy obywatele odznaczali się wielką religijnością i ugruntowanym konserwatyzmem w kwestii wiary. Przy kościele na ogół funkcjonowały rzymskokatolickie towarzystwa dobroczynności. W ich skład wchodziła niemalże cała kolonia polska. W tej działalności upatruje Parandowski dowód wielkiego przywiązania Polaków do swojej narodowości. Pisał: „Polacy mają potrzebę łączenia się razem i szukania w tej wspólnotcie surogatu ojczyzny”⁹. Sądy swoje opierał na przykładzie Saratowa, w którym przyszło mu spędzić okres

⁸ J. Parandowski, *Polacy w Rosji*, „Gazeta Lwowska” 1918, nr 260, s. 4.

⁹ J. Parandowski, *Polacy w Rosji*, „Gazeta Lwowska” 1918, nr 261, s. 3.

internowania. W tym mieście, mimo iż kościół był niemiecki z niemiecką hierarchią duchowną, działało również Towarzystwo dobroczynności, którego członkami byli głównie Polacy. Towarzystwo utrzymywało skromną, często odwiedzaną, bibliotekę „szerzącą wśród tamtejszych Polaków znajomość rzeczy ojczystych”¹⁰.

Inną formą aktywności Polaków stale zamieszkujących w Rosji, nierzadko zajmujących wysokie stanowiska urzędnicze, było urządzenie spotkań i balów, na które zapraszano także arystokrację rosyjską. W trakcie takich spotkań, pisze autor, „grano czasem jakąś niewinną komedyjkę”¹¹.

Także w grupie dobrowolnych emigrantów polskich odnajdywał Parandowski skrajnie odmienny stosunek do rodzimej tradycji. Na dowód przywołuje postać jednego z obywateli polskich, wysokiego urzędnika sądowego, żonatego z Polką, mieszkającego z liczną swoją i żony rodziną w tym samym mieście. Mimo to, prawie niepodobna było porozumieć się z nim po polsku. Dzieci jego mówiły wyłącznie po rosyjsku. W tej grupie również nie brakowało Polaków piastujących wysokie stanowiska państwowe, którzy żywo interesowali się sprawami kraju, a dzieci wychowywali w duchu patriotycznym i narodowym.

Wybuch I wojny światowej zburzył ukształtowany i utrwalony model życia dobrowolnych i przymusowych emigrantów polskich w Rosji. Przesuwający się na wschód front wojenny zagarniał za sobą setki tysięcy ludności polskiej, pozbawionej swoich siedzib, bądź uciekającej przed nadciągającym wrogiem. Ponadto władze rosyjskie wysyłały z mniej lub bardziej zagrożonych terenów poddanych wrogich państw oraz różne osoby podejrzewane o chęć współpracy z nieprzyjacielem. „Te wszystkie zarządzenia administracyjne zapełniły miasta rosyjskie wychodźcami polskimi, których było zwyż dwu milionów. Napływali oni większą lub mniejszą falą, zależnie od wypadków wojennych”¹². Przybywali – pisał Parandowski – do kraju obcego, w którym trudno było znaleźć dach nad głową oraz możliwość zarobku. Groził im głód na bruku miast rosyjskich, bo poza wysiedleniem rząd nie interesował się dalszym losem wygnańców. Z pomocą ofiarom wojny przychodziły wówczas kolonie polskie złożone z ludzi stale w Rosji mieszkających. To oni zainicjowali pierwszą akcję pomocy wysiedlonym, organizując towarzystwa pomocy ofiarom wojny. Drugim źródłem pomocy były istniejące przy kościołach towarzystwa filantropijne, skupiające życie dawnych kolonii polskich.

Działalność jednego z takich ośrodków zilustrował Parandowski na przykładzie Saratowskiego komitetu pomocy ofiarom wojny, który poznał osobiście. Była to po komitecie polskim w Moskwie największa tego typu instytucja. Powstała na bazie miejscowego towarzystwa dobroczynności, a zarząd towarzystwa stał się wkrótce zarządem nowego komitetu. Z chwilą pojawienia się pierwszych wygnańców, delegaci komitetu pełnili dyżury na dworcu kolejowym, inni wyszukiwali wolne mieszkania w mieście i w najbliższej okolicy, reszta starała się o zaspokojenie najpilniejszych potrzeb wygnańców. „Już z końcem sierpnia r. 1914 zjechało do Saratowa około 1500 osób, obcych poddanych, wysiedlonych z Królestwa Polskiego, Litwy i Podola. Urządzona w listopadzie składka pod wezwaniem: >Saratów – rozgromionej Polsce<, daje

¹⁰ *Polacy w Rosyi*, „Gazeta Lwowska”, dz. cyt., s. 3.

¹¹ *Polacy w Rosyi*, dz. cyt., s. 3.

¹² *Polacy w Rosyi*, dz. cyt., s. 4.

około 12 000 rubli. Gdy w lecie r. 1915 przychodzą całe pociągi wygnańców, komitet zakłada szereg przytułków, a zwiększony zakres pracy powołuje do życia szereg samodzielnych komisyj i wydziałów, jak: sekcję mieszkaniową przytułkową, oświatową, dworcową, statystyczną, finansową, pośrednictwa pracy¹³. Dopiero we wrześniu 1915 roku zwołano do Moskwy zjazd delegatów komitetów, który wyłonił Radę Zjazdów Polskich, pełniącą odtąd funkcję naczelnej organizacji koordynującej wszelką pomoc dla ofiar wojny. Z głosem tej instytucji rząd liczył się bardziej i udzielał szerszej pomocy finansowej. Przeznaczano ją na tworzenie przytułków i ochronek dla dzieci, szpitali oraz szkół. Starano się także usamodzielnic szersze grupy wygnańców, tworząc nowe miejsca pracy, na przykład szwalnie, piekarnie, warsztaty. Prowadzono również kursy dla analfabetów, urządzano liczne odczyty, pogadanki. „W Saratowie i Moskwie istniały nawet gimnazja z programem szkół średnich Królestwa Polskiego. Komitety rozdziały też zapomogi, wynoszące 8 rubli miesięcznie na osobę¹⁴.”

Obok komitetów pomocy wygnańcom, istniał jeszcze, powołany w Królestwie z początkiem wojny, Centralny Komitet Obywatelski (CKO), który opiekował się specjalnie wygnańcami z Królestwa Polskiego. Była to instytucja urzędnicza o ściśle ustalonej hierarchii, która rozciągała swą pieczę na powiaty. Urzędnicy CKO starali się przeciwdziałać bezmyślnemu przetransportowywaniu ludzi z miejsca na miejsce. Znajdywali uchodźcom stałe siedziby i organizowali stosowne zajęcie. Największy jednak udział CKO zaznaczył się w tworzeniu polskich szkół, które niejednokrotnie stanowiły 1/3 lub połowę wszystkich szkół istniejących w danej guberni. Szkoły te miały tak dobrą opinię, że, jak pisze Parandowski, „Zdarzało się, że i Rosjanie posyłali swe dzieci do szkoły polskiej, chcąc je nauczyć schludności, karności, ogłady i porządku, jakich szkoła rosyjska nie dawała¹⁵.”

Sytuacja uległa dramatycznej zmianie po przewrocie bolszewickim. Dotacje państwowe przeznaczone uprzednio na potrzeby wygnańców z rzadka docierały do właściwych instytucji, a najczęściej trafiały do „Nienasyconych trzewiów mołocha, któremu było na imię: – Komitet do walki z kontrewolucją¹⁶”. Na czele ruchu bolszewickiego na emigracji polskiej stali ludzie młodzi, nieukończeni gimnazjaliści, bądź niedoświadczeni robotnicy. Podziw ogarniał – pisał Parandowski – gdy się patrzyło, jak na takim zebraniu młokosy przewracają w głowach ludziom dojrzałym. W wyniku ogłoszenia niepodległości Polski Rząd Tymczasowy stworzył Komisję Likwidacyjną. Po utworzeniu Komisariatu Polskiego komisarz do spraw polskich podlegał bezpośrednio komisarzowi do spraw narodowych. We wszystkich guberniach powstawały bolszewickie komisariaty polskie, które miały reprezentować społeczeństwo wobec rządu rad. Komisariat polski na nowych zasadach zorganizował pomoc wygnańcom. Powierzył je Radom Wygnańczym, które wchodziły w skład Wszechrosyjskiego Związku Wygnańczego. Skutki takiego rozwiązania okazały się katastrofalne. Zależność od naczelnej organizacji rosyjskiej pogrążonej w bolszewickim chaosie przyniosła emigrantom głód i nędzę. Według Parandowskiego: „Źródłem wszystkich klęsk,

¹³ *Polacy w Rosyi*, dz. cyt., s. 4.

¹⁴ *Polacy w Rosyi*, nr 262, s. 4.

¹⁵ *Polacy w Rosyi*, nr 262, dz. cyt.

¹⁶ *Polacy w Rosyi*, nr 263, s. 5.

jakie spotykały emigrację polską w Rosyji, był brak jednolitości i zgody¹⁷. Główną częścią działalności poszczególnych organizacji partyjnych stanowiły walki pomiędzy stronnictwami. Jaskrawy obraz waśni dzielących społeczeństwo emigracyjne przedstawiała prasa emigracyjna: dzienniki i czasopisma wydawane w Moskwie (tu: „Gazeta Polska”, „Echo Polskie”, „Głos Polski”) i Petersburgu (między innymi: „Dziennik Piotrogrodzki”, „Dziennik Polski”, „Myśl Narodowa”).

Na tym tle ogromnego znaczenia nabrały polskie instytucje kulturalno-społeczne, działające w licznie rozsianych po guberniach „Domach Polskich”. Spotykano się w nich raz w tygodniu w celu wysłuchania odczytu, niekiedy recytacji, śpiewu lub koncertu. Zdarzało się, że wystawiano własnymi siłami sztukę polską, innym razem urządzano wieczór, by uczcić rocznicę narodową czy jubileusz znakomitego autora.

Po przedstawieniu w krótkim zarysie dziejów emigracji polskiej w Rosji próbował autor odpowiedzieć na pytanie, czym ona była i co przyniosła dla tych, którzy znaleźli się na obcej ziemi. Porównując ją do Wielkiej Emigracji z 1830 roku do Francji, która wydała wspaniałe plony w postaci wiekopomnych dzieł polskich romantyków (Mickiewicz, Słowacki, Krasiński), uważał, że emigracja rosyjska okazała się wielką klęską. „Nie tylko, że nie powstała w Rosyji ani jedna wielka jednostka, ani jedna nowa myśl nie zajaśniała, ani jedno wielkie dzieło literackie czy naukowe nie pojawiło się, lecz owszem wszystko w porównaniu z pracą kraju wydało się marne, skarłałe, wykoszlawione. My w swoim bilansie mamy po powrocie z Rosyji same tylko straty” – konkludował autor w pierwszych miesiącach po powrocie do kraju¹⁸.

Niespełna rok po powrocie z internowania Parandowski wydał również książkę *Bolszewizm i bolszewicy w Rosji*. To ponad dwustustronicowe dzieło zostało napisane we Lwowie, w ciągu zaledwie dwóch letnich miesięcy 1919 roku. Wydano je w tym samym roku w drukarni Leona Dankiewicza w Stanisławowie. Lektura książki miała, choć w niewielkim stopniu, pomóc czytelnikowi zorientować się w wydarzeniach, jakie wstrząsały Rosją na początku XX wieku. „Nieznajomość przewrotów rosyjskich – podkreśla autor w przedmowie – posunięto u nas aż do naiwności. W 1917 roku, w cztery miesiące po wybuchu rewolucji rosyjskiej, pewien poważny autor polski pisał: „Wbrew naiwnym przewidywaniom rewolucja rosyjska nie spowoduje zmian zasadniczych w Europie Wschodniej”¹⁹. Wówczas było to zdanie powszechne, podzielane przez wszystkich polityków. Ostatni rok okropnie zdrwił z tego przekonania. I dziwić się tylko należy, że taki gigantyczny przewrót, jakim było obalenie caratu, rewolucja ogarniająca niemal jedną szóstą świata, uważano przez pewien czas za wypadek epizodyczny, za zwyczajny odruch „nihilistycznej Rosji”²⁰.

Warto pamiętać, że autor formułował takie poglądy w czasie, gdy panowało przekonanie o „agonii bolszewizmu”. Z dnia na dzień oczekiwano jego upadku. Powstała w trakcie rewolucyjnego zamętu książka zawiera nie tylko, uchwycony okiem uważnego obserwatora, reporterski opis wydarzeń. Na wielu stronach pojawiają się także próby analizy rewolucyjnych zmian oraz prognozy na przyszłość. Prognozy, które okazały się nader trafne i które zweryfikował czas. Zawarte w niej sądy oparte są naj-

¹⁷ *Polacy w Rosyji*, nr 266, s. 3.

¹⁸ *Polacy w Rosyji*, nr 268, s. 4.

¹⁹ L. Kulczycki, *Druga Rewolucja Rosyjska*, Warszawa 1917.

²⁰ *Bolszewizm i bolszewicy w Rosji*, dz. cyt., s. 8-9.

częściej na rzeczowej ocenie sytuacji społecznej i historycznej Rosji: „Bolszewizm jest objawem specyficznym rosyjskim. Wyrósł, rozwinął się i wybujał na gruncie rosyjskim, a chociaż widzimy go nieraz i daleko poza granicami Rosji, to przecież nie traci on nigdy swej łączności z pniem rodzimym. Rosyjski jest bolszewizm takim, jakim go zrobiła Rosja, która na tle teorii socjalistycznych i komunistycznych, wypracowanych na Zachodzie, wyhodowała ruch potworny, wszystko niszczący, bezużyteczny”²¹.

Autor wskazuje na przyczyny sprzyjające rozwojowi bolszewizmu w Rosji. Jego zdaniem, można przytoczyć kilka, które mają kluczowe znaczenie. Są to: głębokie rozwarstwienie społeczeństwa; symptomatyczny brak łączności między szerokimi, ciemnymi masami chłopskimi a nieliczną, doskonale wykształconą inteligencją; niszcząca siła panującego powszechnie nihilizmu; wszechobecna ignorancja i karierowiczostwo oraz wykształcone przez lata rządów autorytarnych bierność i brak umiejętności społeczeństwa do samoorganizacji.

W publikacji, oprócz rzeczowych analiz, wyraźnie zaakcentowana została perspektywa antyżydowska, którą Gustaw Herling-Grudziński w *Dzienniku pisanym nocą 1993–1996*²² nazywał wprost „żydowską obsesją”. Żydzi przedstawiani są w niej jako cyniczni i okrutni niszczyciele ładu społecznego, złodzieje ograbiający kraj z dóbr wszelakich, czy też bezwzględni dyktatorzy mszczący się na narodzie za doznane wcześniej upokorzenia. Nade wszystko jednak tej nacji skłonny jest przypisać autor największy udział w sowietyzacji społeczeństwa rosyjskiego.

Jak dalece temat rewolucji rosyjskiej, jej wybuchu i kierunków rozwoju był ważny dla polskiego czytelnika świadczy, wydana zaledwie rok później nakładem lwowskiego wydawnictwa „Książki dla Wszystkich”, broszura Parandowskiego zatytułowana *W odmętach bolszewizmu*. Ta nigdy nie wznawiana później publikacja zawiera, ujętą w schematyczny sposób, wykładnię procesów historycznych zachodzących w ówczesnej Rosji. W pewnym sensie stanowi rodzaj skrótu myślowego, wywiedzionego z książki *Bolszewizm i bolszewicy w Rosji*. Przywódcom ruchu bolszewickiego – Leninowi, Trockiemu i Zinowiewowi – przypisuje Parandowski udział w żydowsko-niemieckim spisku mającym na celu zniszczenie załążków rodzącej się demokracji. Oskarża ich wprost o oszustwa i wykorzystywanie społecznego niezadowolenia dla własnych interesów. „W listopadzie 1917 roku przy pomocy najgorszych elementów, rabusiów i gwałcicieli udało się bolszewikom obalić rząd Kiereńskiego. [...] Ludzie ci, przeważnie żydzi z pochodzenia, nie związani z Rosją żadnymi węzłami, owszem do kraju i narodu usposobieni wrogo, nieśli rozkład do armii, która pod wpływem ich hasła, zmierzających do wykopania przepaści między żołnierzem a oficerem, porzucała broń i w haniebnym popłochu uciekała przed Niemcem”²³.

Wydaje się, że broszura miała pełnić rolę materiału propagandowego. Język, styl i argumentacja wskazują na taki właśnie charakter druku. Obie publikacje są dowodem na zaangażowanie pisarza w nurt bieżących wydarzeń politycznych. Świadczą też o uleganiu pisarza silnej presji środowiskowej, w której istotną rolę odgrywał stereotyp antysemicki. Uważna lektura późniejszych tekstów Parandowskiego nie pozostawia wątpliwości, iż jest to w jego twórczej biografii odosobniony przypadek twórczości zaangażowanej.

²¹ *Bolszewizm i bolszewicy w Rosji*, dz. cyt., s. 15.

²² G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą 1993–1996*, Warszawa 1998 [zapis z 13 I 1996].

²³ *W odmętach bolszewizmu*, Lwów: Wydawnictwa Książek dla Wszystkich 1920, s. 2.

Niezależnie od wszelkich ocen, zarówno *Bolszewizm i bolszewicy w Rosji*, jak i *W odmętach bolszewizmu* należą do jednych z pierwszych publikacji sowietologicznych. Po wznowieniu książki *Bolszewizm i bolszewicy w Rosji* w londyńskim wydawnictwie „Puls” (1996) krytycy zaliczyli Parandowskiego do „pionierów sowietologii”²⁴, przypisując mu znaczący udział w tworzeniu, w zasadniczych rysach prawdziwego, obrazu rodzącego się totalitaryzmu.

Napisaną w ciągu zaledwie dwóch letnich miesięcy 1919 roku książkę zadedykował Parandowski swojej żonie, z którą przyszło mu dzielić czas internowania na ziemi carów. Symptomatyczne są także dalsze losy tej książki. W pierwszych latach po ukazaniu się nie została doceniona. W okresie Polski Ludowej zesłano ją do bibliotecznych prohibitów i skazano na zapomnienie. Drugie wydanie, po prawie osiemdziesięciu latach, ukazało się w londyńskim wydawnictwie „Puls” w 1996 roku. Czytelnik nie zobaczył już umieszczonej na karcie tytułowej dedykacji „Mojej żonie”. Można się tylko domyślać, iż dedykacja wskazująca na związek Parandowskiego z inną kobietą zniknęła decyzją rodziny z drugiego małżeństwa pisarza. Jedenaście lat później (2007) na rynku polskim ukazało się pierwsze powojenne wydanie książki, pod zmienionym tytułem *Bolszewicy i bolszewizm w Rosji*, również pozbawione drukowanej dedykacji dla żony. Paradoksalnie ostatni tytuł tej publikacji, choć zapewne przypadkowy, nawiązywał do błędnie podanego tytułu książki, jaki pojawił się w notatce oficera z Okręgowego Zarządu Informacji Wojskowej do szefa Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Lublinie z 1948 roku²⁵.

Pozostająca przez ponad półwiecze poza obiegiem czytelnicznym książka pokazuje, jak dalece Parandowski potrafił uważnie obserwować współczesność. Obala też przekonanie o rzekomym oddaleniu pisarza od spraw bieżących.

Książka, niezależnie od decyzji wycofania jej z obiegu czytelnicznego, miała swój dalszy ukryty żywot w okresie Polski Ludowej. W zbiorach Instytutu Pamięi Narodowej zachowała się dokumentacja wskazująca na próby całkowitego wyeliminowania publikacji ze świadomości czytelnicznej oraz chęć wykorzystywania jej istnienia do manipulacji przy wydawaniu zgody na wyjazd pisarza za granicę. Już 10 grudnia 1948 roku z Okręgowego Zarządu Informacji Wojska Polskiego wysłano pismo oznaczone symbolem „ściśle tajne” do szefa Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego. „Notatka operacyjna” dotyczyła informacji, iż w bibliotece Lubelskiej Spółdzielni Spożywców w Lublinie znajduje się książka profesora Jana Parandowskiego, wydana w 1919 roku, pod tytułem *Bolszewicy, bolszewizm i Rosja*²⁶, z której korzystają wszyscy czytelnicy biblioteki. Ponadto zawarto krótką charakterystykę publikacji: „Treść książki zawiera krytykę ustroju socjalistycznego Z.S.R.R. na tle historii rewolucyjnego ruchu robotniczego poprzez rewolucję marcową i październikową. Profesor Parandowski przejawia w tej książce własny pogląd na ustrój socjalistyczny, obczerniając w najjaskrawszy sposób historię ruchu proletariackiego jego założenia i dążenia. Parandowski jest obecnie profesorem w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie”²⁷.

Jak można sądzić z przebiegu drogi życiowej Parandowskiego, fakt istnienia takiej publikacji w dorobku pisarza nie zaciążył w okresie Polski Ludowej na rozwoju jego kariery pisarskiej.

²⁴ K. Dybciak, *Pionier sowietologii*, „Rzeczpospolita” 1996, nr 94, s. 6.

²⁵ J. Parandowski, *Akta osobowe*, sygn. IPN BU 0192/670, s. 26.

²⁶ To błędny tytuł, prawidłowy brzmi: *Bolszewizm i bolszewicy w Rosji*, Lwów 1919.

²⁷ J. Parandowski, *Akta osobowe*, sygn. IPN BU 0192/670, s. 25-26.

Autor *Bolszewizmu i bolszewików w Rosji* uważnie śledził i komentował opinie prasy zagranicznej o zachodzących na wschodzie przemianach²⁸. Sięgał także do ukazujących się w Polsce rosyjskich dzienników wykorzystując je jako bezpośrednie źródło wiedzy o aktualnej kondycji niedawnej carskiej potęgi²⁹. Nie uszła jego uwadze książka wodza rewolucji³⁰, której poświęcił obszerną i krytyczną recenzję. Jego zdaniem, „Broszura bowiem Lenina jest w istocie słaba. Przez swą słabość atoli nader charakterystyczna. Poznajemy nie tylko same poglądy przywódcy bolszewików, ale zarazem źródło, z którego pochodzą – Lenin z całą szczerością, całym zapalem zwraca się do swoich mistrzów Marksa i Engelsa. Książka jego jest właściwie zbiorem cytaty owych autorów, albo też zażartą obroną wszystkiego, co oni głosili”³¹.

Po powrocie z internowania w 1918 roku Parandowski uważnie obserwował radziecki rynek literacki. Tłumaczył *Opowieści nieznanego* A. P. Czechowa³². Jako prezes polskiego PEN Clubu organizował odczyty pisarzy radzieckich w Warszawie³³. Był też rzecznikiem podpisania konwencji autorskiej ze Związkiem Radzieckim³⁴. Wniósł o utworzenie PEN Clubu pisarzy radzieckich w ramach Międzynarodowego PEN Clubu³⁵. Okiem wszechstronnego krytyka oceniał również wystawienia utworów pisarzy rosyjskich na scenach polskich³⁶.

Był Parandowski także autorem wielu artykułów i wspomnień poświęconych przedstawicielom rozmaitych dziedzin twórczości. Rysował w nich sylwetki zmarłych postaci ze świata nauki, literatury i sztuki. Na łamach lwowskiej prasy przypomniał postać hrabiny Zofii Andrejewny Tołstojowej, wieloletniej towarzyszkę życia i strażniczkę pamięci Lwa Nikołajewicza Tołstoja, która nawet u bolszewików cieszyła się ogromnym szacunkiem³⁷.

Począwszy od końca lat sześćdziesiątych XX wieku właśnie w języku rosyjskim ukazywały się najczęściej przekłady utworów Parandowskiego³⁸. Mimo dużej popularności wśród czytelników radzieckich, autor nigdy nie odwiedził Związku Radzieckiego. Być może jednym z powodów było młodzińcze, trudne doświadczenie internowania w latach 1915–1918.

²⁸ [J. Parandowski] (P), Śladem bolszewików, „Gazeta Lwowska” 1919 nr 155 s. 2.- [J. Parandowski] P., *Krucyata bolszewicka*, tamże nr 157 s. 2.- [J. Parandowski] J. P., *Petit Parisien* o Ukrainie, tamże, nr 169, s. 3.

²⁹ [J. Parandowski] (p), *Z życia Rosji*, „Gazeta Lwowska” 1919, nr 75, s. 5.

³⁰ W. Lenin [właśc. Władimir I. Uljanow], *Państwo a rewolucja*, Warszawa 1919.

³¹ J. Parandowski, *Książka o Leninie*, „Gazeta Lwowska” 1919, nr 217, s. 2.

³² Warszawa: Biblioteka Groszowa [ok. 1927].

³³ Ławrenjew w Warszawie, „Wiadomości Literackie” 1934, nr 8, s. 12.

³⁴ Spotkania w tej sprawie odbywały się 21.II.1934 w Instytucie Propagandy Sztuki, z udziałem pisarza Borysa Ławreniewa i sekretarza poselstwa ZSRR Georgija Aleksandrowa, zob. Zofia Nałkowska, *Dzienniki*. T. 4, cz. 2, 1930–1939, oprac., wstęp i komentarz H. Kirchner, Warszawa 1988, s. 411.

³⁵ Wniosek o utworzenie PEN Clubu pisarzy radzieckich złożył Parandowski podczas Międzynarodowego Kongresu PEN Clubów w Edynburgu 23 VI 1934 r., zob. Z. Nałkowska, *Dzienniki*, dz. cyt., s. 471.

³⁶ *Mikołaja Gogola Ożenek* [Teatr Ateneum w Warszawie], „Gazeta Polska” 1937, nr 291, s. 3; *Anna Karenina* [Teatr Kameralny w Warszawie], „Gazeta Polska” 1938, nr 33, s. 3.

³⁷ [J. Parandowski] J. P., Z. A. Tołstojowa, „Gazeta Lwowska” 1919, nr 266, s. 5-6.

³⁸ Wydano m.in. twory: *Mitologia*, *Alchemia słowa*, *Eros na Olimpie*, *Petrarka*, *Dysk olimpijski*, *Król życia*, wiele opowiadań oraz w 1981 roku. *Izbrannoe*, zob. G. Pawlak, *Rosyjskie przekłady utworów Jana Parandowskiego*, w: Victor Cherev – *Amicus Poloniae*, Moskwa 2012.



Dom (Dworek) Muzeum Adama Mickiewicza w Nowogródku

Anna Sobieska
(Warszawa)

Z HISTORII CYGAŃSKIEGO ŚPIEWU W ROSJI

Z wszystkich zdobyczy ludzkiej kultury,
w istocie swej niepotrzebnych i szkodliwych,
żał rozstać się z muzyką... no i jeszcze z cygańską pieśnią.
Lew Tołstoj¹

[O muzyce Cyganów rosyjskich:] Nie znamy niczego podobnego,
od czego europejska sztuka mogłaby nauczyć się tyle,
jeśli chodzi o bogactwo rytmicznej inwencji.
Ferenc Liszt²

Można chyba powiedzieć, że wszystko zaczęło się od prześladowań muzułmańskich, które zmusiły Cyganów do ucieczki z północnych Indii (z Egiptu, jak przez wiele stuleci sądzono³) i wkroczenia także na tereny państwa rosyjskiego, od wojen tureckich i od słabostki carycy Katarzyny. Uważa się, że właśnie dzięki tej ostatniej, prawdziwej „cyganomance”, powstały w Rosji profesjonalne chóry cygańskie, bowiem to właśnie faworyt carycy, hrabia Aleksiej Grigorjewicz Orłow, brat jej kochanka Grigorija Orłowa, pragnąc dogodzić temu niezwykle upodobaniu monarchini, zebrał śpiewaków z okolic podmoskiewskiego Puszkina i zarządził, by Iwan Trofimowicz Sokołow, wielbiciel i zbieracz rosyjskich pieśni ludowych, uformował

¹ Tak ponoć Lew Tołstoj zwierzał się niedługo przed śmiercią jakiemuś dziennikarzowi. Informację tę podaje Aleksandr Kuprin. Por. A. I. Kuprin, *Faraonowo plemia*, „Sinij żurnal” 1911, nr 38, s. 4; przedruk: tegoż, *Sobrannije soczinienij w diewiati tomach*, red. E. Rotsztein, wstąpiłelnaja statja K. Czukowskiego, primieczanija I. Pietlar, T. 9, Moskwa 1964, s. 498 - 499. Po latach nawiązał do tego radziecki poeta, Eduard Arkadjewicz Asadow w wierszu *Kak cyganie pojut – pieriedat’ niewozmożno...*:

Kak cyganie pojut? Niet, nie syszczutsia wyše

Ni duszewnost’, ni bol, ni sierdiecznyj nakał:

Wied’ nie zria Tołstoj pieried smiertju skazał:

Kak mnie žal, czto ja bolsze cygan nie usłyszul!...

Cyt. za: *Antologija russkoj poezii*, <http://www.stihi-rus.ru/1/Asadov/133.htm>
(08.07.2009).

² F. Liszt, *O muzykie cygan*, „Orłowski Wiestnik” (Oriel) 1878, nr 57. Tekst napisany został w r. 1859 dla francuskiego dziennika „Le Figaro”. Powyższy fragment cytuję za przedrukiem w: A. W. German, *Bibliografija o Cyganach. Ukazitel’ knig i statiej s 1780 g. po 1930 g.*, wstąpiłelnaja statja M. W. Siergijewskiego, Moskwa 1930 (Lepzig 1977), s. 41.

³ Do połowy XIX wieku sądzono, że Cyganie są uchodźcami z Egiptu, oni sami zresztą nazywali się Egipcjanami. Odzwierciedliła to poezja – Dierzawin prosił na przykład: „Woz’mi, epiptianka, gitaru”, Jazykow nazywał Cyganekę Tanię – „Faraonką”. Kuprin swoje słynne studium o kulturze cygańskiej zatytułował: *Faraonowo plemia*. Podobnie fantastyczne wizje snuto i w Polsce – zob. uwagi w: S. F. Klonowic, *Worek Judaszow*, oprac. K. Budzyk, A. Obrębska-Jabłońska, Wrocław 1960, s. 6; i we Francji – zob. np. hasło (autorstwa Denisa Diderota) *Cyganie*, w: *Encyklopedia albo słownik rozmowany nauk, sztuk i rzemiosł*, przeł. i przypisami opatrzyła E. Rzadzowska, Kraków 1952 (seria BN 73). Por. na ten temat wypowiedzi współczesnych badaczy: A. Fraser, *Dzieje Cyganów*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2001 (rozdz. 1: *Pochodzenie*, s. 19-35); L. Mróz, *Geneza Cyganów i ich kultury*, Warszawa 1992 (rozdz.: *Hipotetyczni przodkowie Cyganów oraz Spór wokół wyjścia z Indii*, s. 7-26); I. I. Rom-Lebiediew, *Ot cyganskogo chora k teatru „Romen”*, Moskwa 1990, s. 44.

z nich chór⁴. Pierwszy występ cygańskiego zespołu Orłowa tak bardzo się spodobał, że wkrótce zaczął umilać czas nie tylko gościom hrabiego; również inni carscy faworyci, tacy jak książę Grigorij Aleksandrowicz Potiomkin, podpułkownik Nikołaj Aleksandrowicz Zubow czy Siemion Zoricz zaczęli zapraszać go na wydawane ku czci imperatrysy przyjęcia. Z czasem bez chóru Orłowa nie obywało się już żadne ważniejsze towarzyskie zebranie, bal czy dworska gala, tak bardzo zżyła się z nim noblesa obu stolic ówczesnego imperium – Moskwy i Petersburga.

Pieśni cygańskie (a ściślej mówiąc: pieśni w wykonaniu rosyjskich Cyganów, bo nie chodziło o ludowe, tzw. *tabornyje* czy *polewyje* pieśni w języku Romów, ale o pieśni rosyjskie i – jak wówczas mówiono – małosyjskie, czyli ukraińskie) stały się na tyle „modne”, że zaczęto je wprowadzać do rosyjskich śpiewników, zbierających dotąd wyłącznie tradycyjne pieśni ludowe, obrzędowe, czy żołnierskie. Autorzy jednego z takich śpiewników z końca XVIII wieku tłumacząc się z tak dokonanego wyboru, wyjaśniali, że Cyganie – „nasi Cyganie”, jak mówiono – swoim sposobem śpiewu dodali rosyjskim pieśniom tyle żywego ducha, takiej wesołości i śpiewności, że stworzyli je niemal na nowo, czyniąc lepszymi nie tylko do zatańczenia, ale i odpowiedniejszymi do wyśpiewania⁵. Dzięki śpiewnikom cygańskie pieśni dotarły także do środowiska ziemiańskiego (do rodzin rosyjskich „pomieszczików”), a dzięki temu nawet jeszcze dalej – można powiedzieć – do każdej rosyjskiej „chaty”, siedmiostrunowe zaś gitary bardzo szybko stały się ulubionym instrumentem Rosjanina.

W procesie asymilacji cygańskiego sposobu muzykowania, jego włączania w kulturę rosyjską, dużą rolę odegrały także spotkania z Cyganami z terenów Mołdawii i Besarabii, do jakich dochodziło w związku z rosyjską kampanią antyturecką prowadzoną na tymże terytorium. Według bowiem jeszcze innej hipotezy, bardzo zresztą prawdopodobnej, to właśnie rosyjscy dowódcy wojskowi do tego stopnia zachwycili się wschodnim pięknem rumuńskich Cyganek i kapelami „łautarij” (złożonych z pańszczyźnianych poddanych – Cyganów), jakie utrzymywał każdy zamożniejszy mołdawski bojar, że wiele z tych Cyganek wywieźli ze sobą w głąb Rosji, no i zamaryli sobie, by także na własnych dworach mieć, podobne do rumuńskich, cygańskie chóry⁶.

Fascynacja cygańskim śpiewaniem, pewnego rodzaju moda na wielbienie cygańskiej muzyki, zapoczątkowana w ostatnim trzydziestoleciu wieku XVIII, tj. za panowania Katarzyny II, na początku wieku XIX rozpowszechniła się jeszcze bardziej. Chóry cygańskie zaczęły funkcjonować jako wizytówka kultury rosyjskiej, goszczących w Ro-

⁴ Por. D. M. Crowe, *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*, London 1995 (zwl. rozdział V: *Russia*); I. I. Rom-Lebiediew, *Ot cyganskogo chora...*, dz. cyt., s. 45. Inni badacze – Władimir Bobri i B. Sztiejnpriss twierdzili, że sprowadzeni oni zostali z Mołdawii. Por. V. Bobri, *Gypsies and Gypsy Choruses of Old Russia*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, Third Series, vol. 40, nr 3-4 (July – October 1961); B. Sztiejnpriss, *K istorii „cyganskogo pienija” w Rosii*, Moskwa 1934, s. 22. Por. także: L. Mróz, *Geneza Cyganów i ich kultury*, Warszawa 1992; A. Fraser, *Dzieje Cyganów*, Warszawa 2001.

⁵ Chodzi o powstały pod koniec wieku XVIII, pierwszy wydany w Rosji zbiór pieśni ludowych Wasilija Fiodorowicza Trutowskiego, cenionego na dworze Katarzyny II śpiewaka, folklorysty, gęślarza: *Sobranije russkich prostych piesien s notami*, cz. 1-4, Sankt Pietierburg 1776–1795 (nowe wydanie pod redakcją i ze wstępem W. Bielajewa, Moskwa 1953). Podają za: I. I. Rom-Lebiediew, *Ot cyganskogo chora...*, dz. cyt., s. 46.

⁶ B. S. Sztiejnpriss, *K istorii „cyganskogo pienija”...*, dz. cyt., s. 22.

sji cudzoziemców zapraszano zwykle na koncerty takich chórów, aby poddać ich hipnotycznemu działaniu cygańskiej egzotyczności. I z wielką satysfakcją odnotowywano ich reakcje i zachwyty. Na początku wieku XIX krążyło mnóstwo takich, mniej lub bardziej prawdopodobnych legend i anegdot, które zaświadczały o olśnieniu, jakiego wielcy tego świata, w tym przede wszystkim, choć nie tylko, cudzoziemscy znawcy muzyki, doznawali słuchając namiętnych cygańskich głosów. Opowiadano sobie na przykład, jak to balerina Taloni zachwyciła się Cyganami koncertującymi na przedmieściach Petersburga, w Pawłowskiu; jak śpiew młodziutkiej Tani (Tatiany Dmitrijewny Diemjanowej) z chóru Sokołowa wyciskał łzy Puszkiniowi i jego towarzyszom, spędzającym długie noce w taborach, by nasłuchać się cygańskiego śpiewu i napatrzeć na pięknie tańczące Cyganki⁷. Ubarwiano przesadnie opowieści o tym, jak Ferenc Liszt, zaproszony w 1843 roku przez Mikołaja I na *tournee* koncertowe po Rosji, tak głęboko zasłuchał się niezwykle pięknych cygańskich śpiewów, że poważnie spóźnił się na swój koncert w Sanktpetersburskim Błagorodnom sobranii⁸, a gdy już rozpoczął grę, zaczął od popularnej cygańskiej pieśni, długo kontynuując wariacje na jej temat; z zadowoleniem komentowano też wiadomość, że na swój już ostatni koncert finałowy, zaprosił do udziału cygański chór Sokołowa.

Najwięcej legend krążyło jednak o boskim głosie Cyganki Stioszy (Stiepanidy Sidorowny Sołdatowej), ponoć sam Napoleon stojąc w 1812 roku pod Moskwą posyłał po nią, by mu zaśpiewała, a słynna artystka operowa Catalani, gdy usłyszała w chórze Ilji Sokołowa śpiew prościutkiej Cyganki, zdjęła z ramion swój kaszmirowy, podarowany jej przez papieża, szal i oddała go Cygance na znak swego uznania. Gdy Stiosza śpiewała „Nie buszujcie wy, wietry bujnyje” albo „Ach, matuszka, gołowa bolit” nie było takiego, kto by bez łez mógł ją słuchać (według wspomnień Cyganki Tani).

Ukrytą sprężyną owych zachwyty nad cygańskimi chórmi w wieku XIX, zwłaszcza po roku 1812, była, oczywiście prócz prawdziwej fascynacji i poczucia bliskości, swego rodzaju nacjonalistyczna tendencja, jak gdyby reakcja obronna, odruch sprzeciwu wobec wszystkiego, co przypominało o związanej z napoleońską inwazją, szeroko rozpowszechnionej francuszczyźnie. Muzykę cygańską potraktowano wówczas jako integralną część rosyjskiej kultury ludowej, dostrzeżono jeszcze wyraźniej, że cygańskie mocno związało się z rosyjskim, a nawet więcej – równało się temu, co rodzime, narodowe. Na takim właśnie podłożu rozwinęła się wówczas swoista kultura „szynkarska” – chóry śpiewających w podmiejskich traktierniach i zajazdach Cyganów stały się niezbędnym elementem sztafażu wieczornych hulank prawdziwych Rosjan. Bywalców takich miejsc zaczęto określać mianem „guliaka”, co oznaczało jednak nie tylko rozpustnika i hulakę, ale i miłośnika, wielbiciela tego typu kultury⁹.

⁷ Zob. wspomnienia Cyganki Tani w relacji B. M. Markiewicza, *Soczinienija B. M. Markiewicza*, Sankt Petierburg 1885, t. XI, s. 132-134, 135; wspomnienia W. A. Naszczokina, „Nowoje Wriemia” 1898, nr 8122. Cyt. za: W. Wieriesajew, *Puszkini żywy (Wybór autentycznych relacji)*, przeł. A. Sarachanowa, wybór, wstęp i przypisy R. Łuźny, Kraków 1978, s. 189-190, 206-207, 290.

⁸ Zob. nieopublikowany artykuł N. P. Sztibiera: *O cyganskom pienii w Rossii*. Rękopis w oddziale rękopisów Petersburskiej Biblioteki Publicznej im. Sałtykowa-Szczedrina, fond 816: fond N. Fin-diejziena). Podają za: I. W. Niestjew, *Zwiezdy russoj estrady (Panina, Wialcewa, Plewicka). Oczerki o russkich estradnych piewicach naczała XX wieka*, Moskwa 1970. Zob. także: V. Bobri, *Gypsies and Gypsy Choruses...*, dz. cyt., s. 119, 117.

⁹ Hiszpańskim odpowiednikiem „guliaki” jest według Rom-Lebiediewa „aficionado” – miłośnik wszystkiego, co związane z kulturą flamenco. Por. I. Rom-Lebiediew, *Ot cyganskogo chora...*, dz. cyt., s. 46.

Ciągnące się długo, do późna w nocy przyjęcie z kapelą cygańską w jakiejś podmoskiewskiej czy podpetersburskiej karczynie, aby być autentyczną, typowo rosyjską biesiadą, musiało spełnić kilka warunków. Zastawa stołowa musiała być w starym rosyjskim stylu, usługująca gościom gospodyni ubierała się w tradycyjny rosyjski brokatowy sarafan z dużą ilością pereł, turkusów i innych kolorowych kamieni. Zaproszeni na przyjęcie Cyganie musieli być odziani równie wspaniale – dziewczęta zwykle narzucały na siebie obficie wyszywane złotem chusty, ale w ten sposób, że jedno ramię miały odkryte; zakładały kolczyki, bransolety i naszyjniki zrobione ze złotych monet. Wszyscy mężczyźni mieli brody i poubierani byli w żółte, czerwone albo wielokolorowe koszule z podwiniętymi rękawami. Kiedy wykonywali swe pieśni szczególnie pięknie, rozrzutny *guliaka* nie skąpił im srebra czy złota, które rzucał garściami na śpiewających. Całości dopełniały dzikie, elektryzujące słuchaczy okrzyki Cyganów i tłuczone przez gości – na znak szczególnego zadowolenia – szkło: talerze, kieliszki, lustra¹⁰.

Relacji z takich rosyjskich hulanki z Cyganami sporo jest w literaturze rosyjskiej. Jednym z pierwszych, którzy o nich wspominał, był Wasilij Lwowicz Puszkina, wuj wielkiego poety, który w swoim skandalizującym dziełku z roku 1811, zatytułowanym *Opasnyj sosied*, zdawał relację z tego, jak to sąsiad Bujanow w przeciągu ośmiu lat cały swój majątek stracił „s cygankami, s blad'ni, w traktirach s plasunami”¹¹. W o wiele bardziej wyrafinowany sposób i artystycznie na znacznie wyższym poziomie, no i z nieskończone większą ilością szczegółów obyczajowych, opisywał hulanki („kutioż”) z Cyganami Aleksiej Nikołajewicz Apuchtin (zob. cykl *O cyganach* 1873, *Staraja Cyganka*, ok. 1860), Aleksandr Nikołajewicz Ostrowski (*Panna bez posagu; Tiażełyje dni*), Gorbunow (*Żestokije nrawy; Żywiom w swojo udowolstwije; Sprjatalsia miesiac za tuczi*) czy demonizując nieco Leskow w *Czartogonie*.

Napomykał o nich często Lew Tolstoj, dość przypomnieć dramat *Żywy trup* z piękną sceną u Cyganów, opowiadanie *Dwaj huzarzy* czy niektóre fragmenty *Wojny i pokoju*, kiedy to hrabia Ilia Andreicz Rostow wydając w moskiewskim Klubie Angielskim obiad na cześć księcia Bagrationa (jest rok 1806), posyła syna na Rozgulaj, aby sprowadził Cygana Iliuszkę z chóru hrabiego Orłowa (T. 2, cz. 1, rozdz. 2); do tego samego zresztą Hotelu zaprasza „Iliuszkę z chórem” również Dołochow, wydający przed powrotem do armii pożegnalną kolację dla przyjaciół (T. 2, cz. 1, XIII); a u Cyganów na Górkach żegnają też Denisowa jego moskiewscy druhowie (T. 2, cz. 1, XVI). W tyle nie pozostawał i Dostojewski relacjonując w *Braciach Karamazow* prawdziwe orgie Gruszeńki i Mitii z chórem cygańskim w tle [por. cz. III; księga VIII; rozdz. VIII: *Bried (Maligna)*].

Zastanowić się jednak należałoby, czym właściwie zachwycało Rosjanina cygańskie śpiewanie, co w nim było tak bliskiego jego sercu. W XIX wieku zamyślali się nad tym niejednokrotnie rosyjscy poeci, muzycy, filozofowie. Wśród najrozmaitszych odpowiedzi, jakich udzielano, przeważały objaśnienia sugerujące, iż duszę rosyjską

¹⁰ V. Bobri, *Gypsies and Gypsy Choruses...*, dz. cyt., s. 118, 115-116. Por. także „Nowoje Wriemia” 1886, nr 3844, fragment cytowany w B. S. Sztiejnpiess, *K istorii...*, dz. cyt., s. 41.

¹¹ W. L. Puszkina, *Opasnyj sosied*. Fragment cyt. za: A. Krasnopierow, *Niet, riebiata, wsio nie tak...*, <http://v-vysotsky.narod.ru>.

i duszę cygańską charakteryzuje podobna inklinacja ku „pierwobytnoj dikosti”¹². W cygańskim śpiewie dostrzegano bowiem przede wszystkim jego dzikość i związaną z tym gwałtowność, namiętność, jaskrawy emocjonalizm; opisując cygański styl wykonywania pieśni czy tańczenia wskazywano bardzo często na wściekły, szalony, opętańczy jego charakter. Nazywano go żarem „ispanskogo nieba”, niejednokrotnie porównywano do bakchicznych zachwyceń¹³, do bachanalii, „orgii, walki piekła z pieśnią raj”¹⁴ czy do biesowskiego opętania, jakiegoś ponadczłowieczego działania, trudnego do opisanego w słowach.

Nieznany felietonista „Siewiernoj pczelę”, która dosyć często zamieszczała w latach 30. i 40. XIX wieku zarówno zaproszenia na cygańskie występy, jak i relacje z koncertów, opisywał na przykład jeden z nich w duchu takiego właśnie demonizującego odczytania gorączki i napięcia cechującego cygański śpiew: „Wszystkie mięśnie napięte; to nie śpiew, to harmonijne okrzyki, melodyjne pokrzykiwania... Prowadzący chór słynny Ilja to nie człowiek, a płomień, błyskawica... Śpiewa, akomponuje na gitarze, wybija takt nogami, tańczy, drży, wykrzykuje, rozpala słowami, przyśpiewkami. Siedzi w nim demon, jakaś opętańcza melodia. Patrząc na niego i słuchając go czujecie, że drżą wszystkie wasze nerwy, a w sercu kipi coś niewyraźnego”¹⁵. Owe odwołania do rozstrojonych, czy pobudzonych nerwów, do wstrząśniętego serca były zresztą bardzo częste, podobnie jak fraza, że cygańskie melodie „przypięto do duszy”, są „po dusze russkomu czelowieku”¹⁶.

Chwalono także cygańskie melodie za bogactwo i rozpiętość odtwarzanych, wyrażanych uczuć, za to, że urozmaicane i zmieniane w nieskończoność, przybierać mogą w cygańskim śpiewie mnóstwo odcieni, „począwszy od najwścieklejszej gwałtowności do najdelikatniej wykołysanego dolcezza, do najczulszego smorzando”. Cygańscy śpiewacy potrafią przechodzić „od tonów najbardziej wojowniczych do najżywszych tanecznych taktów; od triumfującego pochodu do orszaku pogrzebowego; od korowodów [...] w księżycowej poświacie do bakchicznych pieśni wyśpiewywanych przez całą noc”¹⁷. Podkreślano, że owe cudowne sploty cygańskich rytmów są „pełne ognia, giętkości, namiętnego zachwyty, kołysania, poezji i fantastycznych kaprysów; raz palą jak miłosne wyznania, innym razem są pełne udręki jak szarpanie się dzikiego konia, wdzięczne i tkliwe jak podskok ptaszka w jasnym słońcu, rozgadane i szybkie jak skargi grupki trzech młodych dziewczuszek albo głośne i gniewne jak natarcie konnicy idącej do ataku. Rytmu te są giętkie jak gałązki płaczącej wierzby, chylącej się pod naporem wieczornego wietrzyka; ich zasadą jest – nie podporządkowywać się żadnym zasadom [...]”¹⁸.

¹² Tak pisał Fadij Bułgarin w „Siewiernoj Pczelę” 1838, nr 252. Podaję za: B. S. Sztiejnpiess, *K istorii...*, dz. cyt., s. 20.

¹³ Por. B. S. Sztiejnpiess, *K istorii...*, dz. cyt., s. 19-20.

¹⁴ J. P. Rostopczina, *Cyganski tabor* (1831) w: tejsze, *Stichotworienija. Proza. Pis'ma*, sostawlenije, wstupitielnaja statja, podgotowka tieksta i primieczanija B. Romanowa, Moskwa 1986, s. 42.

¹⁵ Zob. „Siewiernaja pczelę” 1838, nr 252. Cyt. za: B. S. Sztiejnpiess, *K istorii...*, dz. cyt., s. 19.

¹⁶ Por. P. M. [Pylajew], *Pietierburg za sto let*, „Nowoje Wriemia” 1881, nr 2051; F. Bułgarin, „Siewiernaja pczelę” 1847, nr 17. Cyt. za: B. S. Sztiejnpiess, *K istorii...*, dz. cyt., s. 9.

¹⁷ F. Liszt, *O muzykie cygan*, „Orłowskij Wiestnik” (Oriol), 1878, nr 57, s. 41. Przedruk: A. W. Gierman, *Bibliografija o Cyganach. Ukazitel knig i statiej s 1780 g. po 1930 g.*, Moskwa 1930 (Lepzig 1977).

¹⁸ Tamże.

Orientalne bogactwo rytmiczne cygańskich melodii, niespodziewane modulacje tempa, od wolnego np. na początku do bardzo szybkiego na końcu, momentalne zmiany motywów, łączenie przeciwieństw, ich chaotyczność i zarazem harmonijność, wprawiały rosyjskiego słuchacza w zadziwienie, wielokrotnie podkreślano w opisach cygańskiego śpiewu i tańca – właśnie ów element zaskoczenia, niespodziewanej metamorfozy. Jeden z wielbicieli rosyjskiego folkloru notował: „W tym [cygańskim] śpiewie i tańcu najbardziej zachwyca owo gwałtowne i nieoczekiwane przechodzenie od najdelikatniejszego *pianissimo* do najbardziej hulawczej gwałtowności. Wyjdzie na przykład na środek sceny słynny Ilja Sokołow z gitarą w rękę, szarpnie raz-dwa struny, zaśpiewa jakaś Stiosza czy Sasza któryś choćby najgłupszy romans, ale tak rozkosznie, takim czystym, prosto z głębi piersi wydobytym głosem, aż ciarki po was przejdą. Cicho, ledwie słyszalnym, rozmarzonym głosem będzie zamierać na ostatniej nucie swego romansu... i nagle na tę samą nutę z hukiem, z wrzaskiem spadnie jednocześnie cały tabor, wydaje się że zaraz cały budynek się zawali: skrzeczy zezowata Lubaszka, wrzeszczy na całe gardło Tierieszka, śmieje się głośno bezgłosa starucha Fros’ka... Ale powiedzie oczami po chórze Ilja, brzdąknie jeden akord – i w jednej chwili nastanie martwa cisza, i znowu zaczyna omdlewać Stiosza”¹⁹.

Zaskoczenie, nagła zmiana budowy odczucie nie tylko dzikości, ale i nadnaturalnej, szalonej ruchliwości, to dlatego pisano o pieśni cygańskiej jako o „muzycznym opętaniu” („muzykalnoje biesnowanije”²⁰) czy mieszaninie żywiołów: deszczu, wiatru, pyłu, ognia i jeszcze na dodatek – błyskających oczu śniadych Cygank. Dynamika cygańskich występów pochodziła jednak głównie nie z żarliwości, gwałtowności, jaką cechowały się i z jaką były wykonywane same pieśni, ogromnie ważną rolę grały inne elementy towarzyszące: taniec, okrzyki, klaskania, przytupywania, pojedyncze szarpnięcia struny czy uderzenia w gitarę, wreszcie bogata mimika śpiewaków i tancerzy. Koncert chóru cygańskiego upodabniał się do dramy, w której solista oczarowuje i pociąga za sobą cały chór „biezgraniczno i bujno” (żywiołowo, na całego) – jak pisał o tym w swych dziennikach Aleksandr Iwanowicz Hercen²¹. Mimiczna gra była jednym z sposobów wyrażania i wzmacniania namiętnego charakteru melodii. Jeden z obserwatorów takiego koncertu zanotował: „Wyrażali ruchami ciała najgorętsze namiętności – podbiegając z ognistym spojrzeniem, ze wzburzeniem w piersi, wzruszając ramionami, potrząsając nimi jakby przechodziły iskry elektryczne, wabili, jak gdyby ku rozkoszy, i nagle oddalali się z szybkością błyskawicy, jak gdyby uciekając przed prześladowaniami, i jednocześnie porywając za sobą”²².

Można by więc krótko podsumować, że tym, co najbardziej zachwycało rosyjskich słuchaczy, była wschodnia egzotyka cygańskiego śpiewu; cechy takie jak: głęboki, zintensyfikowany, wręcz elektryzujący emocjonalizm, energia, żywiołowo wyrażana radość czy rozpacz, wyrazistość i zmysłowość przekazywanych wzruszeń, bogactwo kontrastów, łączenie skrajności, gwałtowność i dzikość – to cechy prze-

¹⁹ D. A. Rowinski, *Russkije narodnyje kartinki*, kn. V, Sankt Pietierburg 1881, s. 246-7.

²⁰ M. N. Zagoskin, *Moskwa i moskwiczi*, 1844, s. 30. Cyt. za: B. Sztiejnpiess, *K istorii...*, dz. cyt., s. 19.

²¹ A. I. Hercen, *Dniewnik. Miemuary 1842–1845*, w: tegoż, *Sobranije soczinienij w tridcati tomach*, t. 2: *Statji i fieljetony 1841–1846*. *Dniewnik 1842–1845*, Moskwa 1954, s. 19 (zapis z maja 1843). Cyt. za tekstem udostępnionym na stronie: http://lib10.ru/russian_classic/gertsen_ai/dniewnik-1842-1845.4052/?page=19 (dostęp 15 listopada 2011).

²² P. Swinin, *Kartiny Rossii*, 1839, s. 385. Cyt. za: B. S. Sztiejnpiess, *K istorii...*, dz. cyt., s. 19.

cież charakteryzujące przede wszystkim pradawny śpiew orientalny²³. Dziewiętnastowieczni słuchacze świadomi byli owych wschodnich korzeni muzyki cygańskiej, hrabina Rostopczińska nazywała ją przecież nie tylko „hymnem fantastycznym Szekspirowskich dusz”, ale i „Wschodu dziwnego poezją żywą”²⁴, w niczym to jednak jeszcze nie przeszkadzało, nie było mowy o upatrywaniu w swoistej azjatyckości takich upodobań czegoś negatywnego; świadomość związku duszy rosyjskiej z „duchem wostocznego fatalizmu”, jak po latach podsumował tę psychologiczną bliskość Rosjani i Cygana, dziecięcia Wschodu, wybitny muzykolog z początku wieku XX, Leonid Leonidowicz Sabaniejew²⁵, nie funkcjonowała jako dowód antyeuropejskich inklinacji kultury rosyjskiej.

Rosjanie nie poprzestali jednak tylko na słuchaniu cygańskiej muzyki i zapisywaniu swych zachwyty²⁶. Cygański śpiew inspirował, wielu spośród najwybitniejszych muzyków rosyjskich z upodobaniem wprowadzało pieśń cygańską do własnej twórczości. Czynili tak między innymi Michaił Iwanowicz Glinka, Aleksandr Siergiejewicz Dargomyżskij, później Piotr Iljicz Czajkowski, jeszcze później Siergiej Wasiljewicz Rachmaninow, postępowali tak również kompozytorzy raczej drugorzędni. Muzykę cygańską włączał na przykład do swoich utworów Aleksiej Nikołajewicz Wierstowski, jego niesłychanie swego czasu popularna opera *Askoldowa mogiła* (1835) pełna była takich na pół-cygańskich melodii, podobnie jak skomponowane przez niego niektóre pieśni do słów z Puszkina, na przykład *Staryj muž, groznyj muž...*, *Czernuju szal*. Artystycznie przetworzone cechy typowe dla stylu cygańskiego, takie jak wzmoczony emocjonalizm, melodramatyczne efekty, gitarową fakturę akompaniamentu, rozpoznać można było także w wielu, cieszących się dużym powodzeniem, pieśniach i romanсах skomponowanych przez Aleksandra Jegorowicza Warłamowa czy Aleksandra Lwowicza Gurilowa, Piotra Pietrowicza Bułachowa, Aleksandra Aleksandrowicza Alabjewa; w wielu z nich pojawiał się podtytuł: pieśń cygańska.

Trzeba jednak zaznaczyć, że muzyka cygańska oddziaływała przede wszystkim na kulturę popularną. W połowie wieku XIX była już tak zakorzeniona w sercach i duszach Rosjan, że nie poprzestano na wprowadzaniu jej jako swego rodzaju ornamentu do utworów własnych; doszło do tego, że zaczęli tworzyć ją sami Rosjanie. Tak powstał romans cygański, jeden z najbardziej lubianych rosyjskich gatunków muzycznych, będący rodzajem rosyjsko-cygańskiej hybrydy, była to bowiem muzyka nie cygańska, ale skomponowana przez Rosjan w stylu cygańskim, naśladowującym charakterystyczną dla moskiewskich i petersburskich Cyganów manierę wykonywania rosyjskich pieśni. I stało się to prawdziwym przełomem w historii recepcji cygańskiej muzyki, początkowo bowiem tego rodzaju romanse bliskie były bardzo tym oryginalnym, śpiewanym przez cygańskie chóry, na przykład w takich słynnych restauracjach jak moskiewskie „Jar” czy „Strielna” czy nieco później petersburskie, usytuowane w Nowoj dieriewni,

²³ Manuel de Falla, „Cante jondo” (*canto primitivo andaluz*). *Sus orígenes. Sus valores musicales. Su influencia en el arte musical europeo*, w: tegoż, *Escritos sobre música y músicos. Debussy, Wágner, el „cante jondo”*, Espasa-Calpe S. A., wyd. 3, Madryt 1972 (I wyd. Buenos Aires, 1950).

²⁴ J. P. Rostopczińska, *Cyganski tabor* (1831), dz. cyt., s. 42. Odwołując się do Szekspira poetka miała na myśli *Pieśń duchów z Burzy* (akt 1, scena 2).

²⁵ L. L. Sabaniejew, *Istorija russkoj muzyki*, Moskwa 1924, s. 20-21.

²⁶ Więcej o tym, co Rosjanie, głównie rosyjscy poeci, słyszeli w głosie Cygankę piszę w przygotowywanej do druku monografii poświęconej motywom cygańskim w literaturze polskiej i rosyjskiej.

niedaleko Czarnej rzeczki – „Liwadija”, „Willa Rode”, „Arkadija”. Z czasem jednak zaczęły odchodzić od pierwowzoru i przekształciły się w sztuczne, salonowe twory, bardziej przypominające francuskie szansonetki, neapolitańskie walce.

Na czym jednak polegała różnica między prawdziwym romansem, jaki można było jeszcze usłyszeć w latach 70. – 80., a tym, który przez wielbicieli oryginalnego śpiewu cygańskiego zwany był – zwyrodniałym, „kafieszantannym” surogatem cygańskiej muzyki. O ile pieśni rosyjskie, takie jak: *Wo pole bierioza stojala...*, *Sieni moje, sieni...*, *Iz-pod duba, iz-pod wiaza...*, *Mnie morkotno, mołodienkie...*, *Ach, po ulice mołodiec idiot...*, *Priacha, moja priacha...*, *Wieczerkom krasna diewica...*, *Nie buditie mienia mołodu...*, *Czto otumanilas'...* – śpiewane przez pierwszy moskiewski chór Sokołowa; XIX-wieczne rosyjskie romanse obyczajowe, takie jak: *Uż kak pał tuman...*, *Noczienska, Sarafanczik, Obojmi, pocełuj...*, *Sołowiej* – śpiewane przez Cyganów w latach 30 – 40. czy miejskie romanse i pieśni obyczajowe popularne w epoce Apuchtina i Ostrowskiego – o ile wszystkie one cechowały się pewną czułością, rzewną naiwnością, prostotą i czystością uczucia, zniewalającą przeciągłością melodii – o tyle „cyganoczka” z końca wieku zatraciła swój związek z gruntem rodzimym, ludowym, zmieszała się z wodewilowymi kupletami, salonowymi walcami czy z popularnymi estradowymi piosenkami włoskimi, węgierskimi, rumuńskimi. Podporządkowując się wpływowi pełnych obojętności, chłodnej wyniosłości sztampowych melodii, straciła swe wewnętrzne ciepło, naturalność i wyrazistość. A gubiąc pierwotną miękką poetyczność, skromną powściągliwość nie pozbawioną przecież ostrych emocji, zamieniła się w banalną, sentymentalną, powierzchowną szansonetkę. Jej znakiem rozpoznawczym stały się chryzantemy, kominki, trojki i „strastnyje łobzanija”²⁷. Jak skomentował to anonimowy słuchacz takiego, na nową modłę uformowanego pseudo-cygańskiego koncertu: „(I jeśli) nasi babuszki jeszcze miecztatielno raspiewali: >czto ż on nie prichodit, moj niewiernyj drug?<, – to nynie, wmiesto elegiczeskich izlijanij, razdajetsia >pocełujem daj zabwieńje!<. *Tempora mutantur*”²⁸.

Wielbiciele tradycyjnego cygańskiego śpiewu, słuchając niezwykle popularnych na przełomie XIX i XX wieku operetkowych śpiewaków i śpiewaczek wykonujących cygańskie romanse, takich jak Anastasija Dmitrijewna Wialcewa, Nadieżda Wasiljewna Plewicka (na marginesie przypomnijmy – pracująca dla wywiadu radzieckiego od 1920 roku), Nastia Poljakowa, Wiera D. Zorina, Natalija Iwanowna Tamara, Sasza (Aleksandr Michajłowicz) Dawydow, Jurij Morfiessi, Michaił Iwanowicz Wawicz, by wymienić tych najwybitniejszych, później także Aleksandr Wertyński i Iza Kremer, zalewali się po prostu łzami rozpaczy. Tę pseudo-cygańską twórczość za Maksymem Gorkim uzano po prostu za „popularyzacją rozpusty i imitację sztuki”²⁹. Najsurowiej chyba ocenił ją jednak A. W. Ossowski, młody krytyk petersburskiego „Słowa”, komentując koncert skądinąd jednej z najlepszych ówczesnych wykonawczyń romanse cygańskiego – Wialcewej: „Nasza muzyczna cygańszczyzna to nie sztuka, to najprawdziwsze estetyczne paskudztwo... Nie ma niczego złego w naszych pierwszych

²⁷ Por. I. W. Niestjew, *Zwiewdy ruskij estrady...*, dz. cyt., s. 23.

²⁸ A. Z-cz, *Koncert A. D. Wialcewej*, „Warszawskij dniewnik” 1908, nr 315 (13 nojabria). Cyt. za: I. W. Niestjew, *Zwiewdy ruskij estrady...*, dz. cyt., s. 31.

²⁹ M. Gorki, *Sobranije soczinenij w tridcati tomach*, t. 23, Moskwa 1953, s. 237. Cyt. za: I. W. Niestjew, *Zwiewdy ruskij estrady...*, dz. cyt., s. 30.

zachwytach nad muzyką cygańską w latach dwudziestych i trzydziestych zeszłego wieku. Ludowe pieśni autentycznych Cyganów wprawiły w zachwyt Glinkę i Liszta... Ale od Cyganów z lat trzydziestych odwróciliby się wielbiciele dzisiejszej cygańszczyzny, bo nie znaleźliby w nich tej specyficznej pikantności wabiącej do tajemnic oddzielnych pokoików. Współczesny cygański romans nie ma nic wspólnego z prawdziwą ludową cygańską pieśnią. To falsyfikacja, margarynowy produkt. [...] Pieśń cygańska, owo dziecię czystego stepu, stało się pasożytem szukającego sztucznych podniet miasta. Jeśli była ona kiedyś wyrazem nieograniczonej wolności natury dumnej i namiętnej, to teraz jest jedynie pokarmem wątlej zmysłowości i wyuzdania. Bezwstydną trywialną ohyda – oto właściwe imię naszej cygańszczyzny”³⁰.

Mniej lub bardziej udatnie imitujący Cyganów śpiewacy z przełomu wieku do swego repertuaru nie wybierali już tego, co za czasów Puszkina śpiewała na przykład Stiosza, preferowali natomiast pieśni zawiadiackie, poetyzujące romantykę „kabackiego obyczaju”, wypełniając je do przesady elementami tzw. „nadrywa” – rezolutnymi krzykami, gwałtownościami, czy innymi łzawymi melodramatycznymi elementami. Do takiego hulaszczko-kabackiego („razgulno-kabackij”) repertuaru należały na przykład takie romanse jak: *Gaj-da trojka...*; *Na posledniuju piatierku najmu trojku loszadij*; *Opjaniela*; *Kogda siżu w otdielnom kabiniemie*; *Nalejtje bokaly*; *Ech, rasposzol...*³¹

Specyficzność sposobu wykonania tradycyjnego romansu, polegająca przede wszystkim na uwydatnianiu ostrych, wyrazistych, gwałtownych gardłowych i uczuciowych niskim tembrów; rozmyślnym skandowaniem oddzielnych sylab i swobodnym tempem rubato, zamieniła się w zwyrodniałą manierę, męczącą nadmiarem stylizację. Romans cygański jako odmiana miejskiej, najczęściej miłosnej pieśni z wzniosłą, ekspresywną poetycką treścią, obfitująca w charakterystyczne zwroty uczuciowe, westchnienia, namiętne melodyjne wzloty i przygnębiające „ślizgi chromatycznychne”, wieloznaczne pauzy – stał się na początku wieku XX schematyczną, banalną piosenką rewiową, estradową, częścią składową popularnych operetek czy modnych rewii, już niewiele mającą wspólnego z romansem z czasów Glinki, Warłamowa czy Gurilowa³².

Oczywiście zdarzały się jeszcze na początku wieku wyjątki – była nim na przykład, śpiewająca m.in. w „Strielnej” Waria Panina, Cyganka, którą uwielbiał słuchać nie tylko Aleksander Błok. W „bożestwiennej Paninie”, jak ją nazywał, widziano wówczas ostatnią przedstawicielkę prawdziwego cygańskiego śpiewu. Konstatnin Aleksiejewicz Korowin mówił o niej, że śpiewa lepiej niż jego kolega Szalapin; podziwiano jej głęboki, niemal męski głos, w którym – jak zapisał Kuprin – ukrywała się jakaś olbrzymia siła i piękno³³. Nawet osoby z carskiej rodziny, które nie odwiedzały

³⁰ A. Ossowski, A. D. Wialcewa w „Miñonie”, „Słowo” 1905, nr 220. Cyt. za: I. W. Niestjew, *Zwiezdy ruszkoj estrady...*, dz. cyt., s. 30-31.

³¹ Por. N. A. Ciechanowicz, *Grammofon*, „Grammofonnaja żizń” 1912, nr 20, s. 27. Cyt. za: I. W. Niestjew, *Zwiezdy ruszkoj estrady...*, dz. cyt., s. 16-17.

³² Podaję za: I. W. Niestjew, *Zwiezdy ruszkoj estrady...*, dz. cyt., s. 22. W latach 70. popularna była na przykład operetka-mozaika złożona z pieśni i cygańskich romansów, pod tytułem *Cyganskije piesni w licach*, oparta na sztuce N. I. Kulikowa. Do późniejszego jej wariantu – *Nowyje cyganskije piesni w licach* (1900) libretto napisał N. G. Siewierski. Dużym powodzeniem cieszyła się także operetka W. Ryszkowa *Zmiejka* – z muzyką W. Szpaczka. Około 1905 roku popularne były „sbornyje”, złożone ze znanych melodii romansów i szansonetek, operetki W. P. Walientinowa.

³³ A. I. Kuprin: *Faraonowo plemia w: tegoż, Sobranije soczinienij...*, dz. cyt., s. 501.

Marińskiego teatru z powodu wydarzeń 1905–1906 roku, zapępiały łoże, gdy ona występowała³⁴. Najpiękniej pisał o niej krytyk teatralny, wielki wielbiciel i znawca tradycyjnego cygańskiego śpiewu, A. R. Kugiel, podkreślając, że w wykonywanych przez nią romansach słyhać „echo pradawnej wolności” („otzwuk starinnoj wolnicy”), „zapalczywość (zador), mgłę i przestworza”; „głęboką, skrytą jak noc, nieprzeniknioną namiętność”³⁵.

Śpiew Paniny był ostatnim głosem prawdziwej rosyjskiej cygańszczyzny, sztuki pełnej emocji i prostoty, najczystszej poezji żywiołowej niezależności i dzikiej woli. Ubóstwiający tę naiwną lirykę umiejącą wyrazić najintymniejsze wzruszenia, porywy i duchowe cierpienia artystcy z początku wieku XX, na swój sposób ją umiścizniali, widząc w niej jakiś drogowskaz nie tylko dla swych osobistych duchowych poszukiwań, ale i pewną odpowiedź na pytania stawiane przez ówczesną inteligencję, pytania przede wszystkim o istotę duszy rosyjskiej i przyszłość jej kultury. Pieśń cygańska była prawdziwym proroczym słowem na czasy apokaliptyczne; cechujące najlepsze romanse cygańskie beznadziejny smutek, rozpaczliwą boleść, żal („biezyschodnaja grust”, „rokowaja skorb”), odbity w nich tragizm, trwogę czasów, przeczcucie końca – odczytywano jako muzyczne wcielenie poczucia beznadziei wobec zbliżającej się apokalipsy, swego rodzaju fatalnie samospełniające się prorocctwo. Napisano nawet: „Wied’ wdochnowitielami cyganszcziny byli dworianie. Oni kultiwirowali etot żanr pienija, priedwidia swoje razorienije. Oni zakazali pri żyjni swoju ijeriemiadu, swoj riekwijem w taborie moskowskich cygan...”³⁶.

Rewolucja 1917 roku „potwierdziła” te słowa: dla „cyganoczki” nie było już w Rosji miejsca³⁷.

Tekst powstał w czasie realizacji projektu „Dzieci Hagar” – literackie wizerunki Romów/Sinti/Cyganów. Studia imagologiczne (na materiale literatury polskiej i rosyjskiej), finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (projekt nr 2011/01/B/HS2/02992).;

³⁴ W. A. Tielakowski, *Wospominanija*, Leningrad – Moskwa 1965, s. 334. Cyt. za: I. W. Niestjew, *Zwiezdy ruskaj estrady...*, dz. cyt., s. 38.

³⁵ A. R. Kugiel, *Tieatralnyje portriety*, Leningrad 1967, s. 292.

³⁶ J. Bielajew, *Cyganka (Pamiati Wari Paninnoj)*, „Nowoje wriemia” 1911, nr 12651 (3 ijunia).

³⁷ O romansie cygańskim jako poronionym płodzie kultury burżuazyjnej pisał w latach 30. Sztiejnpiess, ten sam, w którego monografii cygańskiego śpiewu w Rosji było tyle ukrytego zachwyty dla rosyjskiej cygańszczyzny. Zapewne wymuszone słowa potępienia były trybutem zapłaconym za zgodę na publikację badań. Zob. typowa agitka B. Sztiejnpiess, *Czem płocha „cyganoczka”*, Moskwa 1932 oraz *Wwiedienije oraz Zakluczenije do: tegoż, K istorii...*, dz. cyt., s. 5-7, 61-63.

II.

BIZANCJUM, RUŚ, PRAWOSŁAWIE



Popiersie Adama Mickiewicza przed Dworkiem w Nowogródku

Dawid Szymczak
(Łódź)

OBRAZ SPOŁECZEŃSTWA RUSKIEGO NA TLE DZIEJÓW KOŚCIOŁA W PIŚMIENICTWIE KS. PIOTRA SKARGI

W bogatej literaturze przedmiotowej poświęconej problematyce ruskiej¹, czy szerzej: wschodniosłowiańskiej, w piśmiennictwie ks. Piotra Skargi stosunkowo niewiele miejsca poświęcono sprawom historii. Relacje polsko-ruskie (czy też katolicko-prawosławne) rozpatrywano dotąd przede wszystkim pod kątem aktualnych na przełomie wieków XVI i XVII kwestii religijnych i społecznych². Często pomijano przy tym fakt, że Skarga był także – choćby jako tłumacz roczników kardynała Baroniusza, ale nie tylko – dziejopisarzem Kościoła, jakkolwiek to dziejopisarstwo należy postrzegać, biorąc pod uwagę jego ówczesną specyfikę, a także warunki, w których powstawało.

Na przełomie wieków XVI i XVII historia nie posiadała jeszcze statusu nauki w rozumieniu nowożytnym. Choć tradycje wykorzystywania jej do celów poznawczych sięgały czasów antyku, to jednak przez większość myślicieli i pisarzy traktowana była przede wszystkim jako źródło erudycji, a przy tym jako domena retoryki i teologii³. Służyła zatem celom głównie dydaktycznym (tu również perswazyjnym) i estetycznym. Tak właśnie postrzegał ją Skarga. Poznanie historyczne, jako czynność organicznie zespolona z aktem spisywania i interpretacji dziejów, było dla kaznodziei procesem, który w dużym stopniu określał sposób postrzegania istoty sporów religijnych.

¹ Pamiętając o umowności tego założenia, pojęcia „Ruś”, „Rusini”, „naród ruski” odnoszę do społeczeństwa wschodniosłowiańskiego, zamieszkującego tereny ruskie Rzeczypospolitej Obojga Narodów, mając na uwadze przede wszystkim wyznawców prawosławia. Podobną praktykę nazewnictwa i terminologiczną stosuje się we współczesnych badaniach [por. T. Hodana, *Między królem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów – obywateli Rzeczypospolitej (na podstawie piśmiennictwa końca XVI–połowy XVII stulecia)*, Kraków 2008, s. 6-8].

² Wśród wielu prac poświęconych problematyce wschodniej w twórczości literackiej Skargi można wskazać przede wszystkim: J. Tretiak, *Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii brzeskiej*, Kraków 1912; B. Waczyński, *Mysł unijna Skargi*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1963, nr 2, s. 25-40 (jest to zmieniona wersja wcześniejszego artykułu tegoż autora pt. *Idea unijna w Polsce XVI wieku*, „Oriens” 1938, z. 5, s. 134-139); S. Obirek, *Pojęcie jedności u ks. Piotra Skargi SJ w „O jedności Kościoła Bożego” oraz we „Wzywaniu do jednej zbawiennej wiary”*, Kraków 1988 (maszynopis pracy magisterskiej); tenże, *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ*, Kraków 1994; tenże, *Teologiczne podstawy pojęcia jedności w dziele ks. Piotra Skargi „O jedności Kościoła Bożego”*, w: *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka i A. Kępiński, Kraków 1994, s. 183-199; R. Łużny, *Księżda Piotra Skargi SJ widzenie Wschodu chrześcijańskiego*, w: *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 2: *Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym*, red. S. Stępień, Przemysł 1994, s. 69-75; R. Łużny, *Księżda Piotra Skargi SJ widzenie Kościoła wschodniego*, w: *Jezuici a kultura polska. Materiały sympozjum z okazji Jubileuszu 500-lecia urodzin Ignacego Loyoli (1491–1991) i 450-lecia powstania Towarzystwa Jezusowego (1540–1990)*, red. L. Grzebień i S. Obirek, Kraków 1993, s. 199-207.

³ K. Pomian, *Historia – nauka wobec pamięci*, Lublin 2006, s. 49-96; tenże, *Historia między retoryką a teologią. Niektóre problemy myśli historycznej doby Odrodzenia i Reformacji*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” R. 9: 1964 (przedruk w: tenże, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, wyd. 2 popr., Warszawa 2010); A. F. Grabski, *Dzieje historiografii*, Poznań 2006, s. 57-289; tenże, *Zarys historii historiografii polskiej*, Poznań 2006, s. 10-68.

Problematyka historyczna w pismach Skargi była pokłosiem dyskusji na temat dziejów Kościoła, jaka toczyła się ze szczególnym nasileniem od czasów rozkwitu reformacji. Dynamiczny rozwój nowych odłamów religijnych zmuszał katolików do podejmowania inicjatyw mających na celu obronę autorytetu papieża przed atakami różnowierców oraz uzasadnianie legalności jego duchowej supremacji. Swe racje opierali oni głównie na przekonaniu o starożytności i niezmienności wiary, którą wyznawali. Eksponowano wówczas cechy („własności”) Kościoła katolickiego, wśród których fundamentalną była jego powszechność. W wydanym w Moguncji w 1557 roku *Chrześcijańskim wyznaniu wiary katolickiej* kardynał Stanisław Hozjusz uzasadnił tę cechę następująco:

Kościół, po grecku nazywany katolickim, można nazwać po łacinie uniwersalnym, ponieważ rozciąga się na wszystkie miejsca, wszystkie czasy, wszystkie pokolenia ludzi, wszystkie narody. [...] Jeśli zatem Kościół rozpościera się i rozlewa na wszystkie miejsca, wszystkie czasy, wszystkie stany i kondycje ludzi oraz na wszystkie pokolenia i nacje, gdzież są ci urodzeni w ciągu tych trzydziestu lat, którzy chlubią się własną nikczemnością?⁴

Retoryczne pytanie Hozjusza, nawiązujące do topiki *ubi sunt?*..., służyło przede wszystkim uwydatnieniu opozycji pomiędzy nieprzerwaną ciągłością wiary rzymskiej oraz nietrwałością nowo powstających bądź od dawna poróżnionych z nią odłamów chrześcijaństwa. Ocena własna oraz przeciwników dokonywała się zatem w wyraźnym przeciwstawieniu Kościoła pierwotnego – współczesnej „herezji”, pozbawionej trwałego oparcia w starożytności i niezmienności, którymi cechowały się dzieje katolików. Nadawało to ówczesnym sporom religijnym profil w znacznej mierze historyczny. Dzieje danej wspólnoty były ważnym orężem polemik, gdyż ich przedstawienie pozwalało uchwycić minione wydarzenia w ogólnej perspektywie (zarazem przy względnym zachowaniu właściwej chronologii), co w konsekwencji miało ukazać historię poszczególnych odłamów w wymiarze pozytywnym i trwałym bądź degresywnym.

Nieznamość własnych dziejów była jednym z głównych zarzutów, jakie kierował Skarga pod adresem adwersarzy. Ich niewiedza była, zdaniem autora, nie tyle rezultatem niedouczenia, co efektem zamierzonej manipulacji. Kaznodzieja stwierdzał bowiem, że przeciwnicy nawet współwyznawcom celowo utrudniają dostęp do wiedzy na temat swej przeszłości. Zarzut ten nie dotyczył bynajmniej samej reformacji. Formułował go autor również tam, gdzie omawiał przeszłość prawosławia i jego historyczne stosunki ze Stolicą Apostolską, a zatem przede wszystkim w dziele *O jedności*

⁴ Tłumaczenie moje – D. Sz. W oryginale: „*Quam Graeci vocat catholicam, ea Latine licet dicere universalem: pertinet enim ad universa loca, pertinet ad universa tempora, pertinet ad universa hominum genera, pertinet ad nationes universas. [...] Si ergo per omnia loca, per omnia tempora, per omnes hominum status et conditiones, per omnes gentes et nationes, dispersa est et diffusa Ecclesia, ubi sunt, qui triginta his annis nati, cum donatistis de sua paucitate gloriantur?*”. Cytuję za wydaniem: Stanisłai Hosii S[anctae] R[omanae] E[cclesiae] Cardinalis [...]. *Opera omnia in duos divisa tomos* [...], Coloniae 1584, p. 30-31.

Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu (Wilno 1577), następnie w *Synodzie brzeskim* (Kraków 1597)⁵, a także w utworze *Na treny i lament Teofila Ortologa* (Wilno 1610)⁶.

Związki Skargi z Rusią datować wszakże należy na lata przed wyjazdem do Rzymu i wstąpieniem do zakonu. Można zaryzykować stwierdzenie, że to właśnie kontakty i praca na terenach wschodnich, a ściślej: w Rohatynie, Lwowie i Gorliczynie, ukształtowały osobowość wówczas jeszcze młodego kaznodziei⁷. Niedługo po powrocie z Wiecznego Miasta odbył Skarga podróż do Lwowa. Była to część jego szeroko zakrojonej akcji misyjnej, której nie porzucił aż do śmierci. Wśród rówieśników i potomnych zapamiętany został jako ten, który „*multos ex Livonibus, Lithuanis atque Roxolanis a schismate et haeresi velut postliminio ad romanam Ecclesiam revocavi*”⁸.

Pierwsze z wymienionych wyżej dzieł, wyrosłe jeszcze z doświadczeń misyjnych poprzedzających wyjazd kaznodziei do Rzymu, dedykował Skarga księciu Konstantemu Ostrogiemu, o którego względy zabiegała wówczas strona katolicka, gdyż uznawano go za najważniejszego przedstawiciela prawosławnej Rusi i wiązano z jego osobą duże nadzieje w kwestii religijnej zjednoczenia obywateli Rzeczypospolitej.

⁵ W 1597 roku ukazały się trzy wydania *Synodu brzeskiego*, w tym jedno tłumaczone na język ruski. Jak przypuszcza Cyryl Studziński, przekładu dokonał Adam Hipacy Pocię (Z *studiów nad literaturą polemiczną*, „Rozprawy Akademii Umiejętności” 1906, seria 2, t. 28, s. 69-77; zob. też „Pamiętnik Literacki” 1906, s. 510). Wydania polskie różniły się nieznacznie pod względem graficznym (zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 28, Kraków 1930, s. 154-155). Fragmenty utworu Skargi *O jedności Kościoła Bożego* przełożył na łacinę współczesny kaznodziei pisarz reformacyjny Jan Łasicki (Lasitius) w dziele *De Russorum Moscovitarum et Tartarorum religione [...] e diversis scriptoribus, quorum nomina versa pagina indicat [...]*, Spira 1582. Część dotycząca kaznodziei znajduje się w rozdziale *Appendix Scargae iesuitae de Russorum erroribus et de causis propter quas graeca a romana Ecclesia defecerit* na stronach 220-224.

⁶ Omawiana w artykule problematyka skupia się wokół trzech najważniejszych dzieł kaznodziei poświęconych tematyce wschodniosłowiańskiej. Pomija się natomiast utwory pozostałe, jak choćby *Roczne dzieje kościelne czy Żywoty świętych*, w których kwestie Rusi bądź narodu ruskiego pojawiały się okazjonalnie, lecz zasadniczo nie wpłynęły na obraz ukształtowany w utworach *O jedności...*, *Synod brzeski* oraz *Na treny...*

⁷ Por. K. Płachcińska, *Działalność Piotra Skargi na ziemi przemyskiej i na terenach sąsiednich*, „Rocznik Przemyski” 1988, s. 5. Zob. też: S. Łempicki, *Piotr Skarga na Ziemi Czerwieńskiej*, „Ziemia Czerwieńska” 1937, z. 2, s. 190-229 (odbitka w osobnej publikacji: Lwów 1937).

⁸ S. Starovolscius, *Scriptorum Polonicorum Hekatomtas seu centum illustrium Poloniae scriptorum. Elogia et vitae*, Frankfurti 1625, p. 128. Zasługi jezuitę z czasów jego duszpasterskiej służby na królewskim dworze wspominał już ks. Fabian Birkowski w kazaniu wygłoszonym na pogrzebie kaznodziei: „Nazbierawszy tedy tak wiele nauki i wymowy, nie próżnował, ale gdy baczył Koronę Polską heretykami zeszpeconą, ognistym kazaniem swym wypalał z nich kacerstwa kalwińskie, aryjańskie, odszczepieńskie greckie, których po tym do Kościoła katolickiego prowadził; między którymi wielu było wojewodów, kasztelanów, samych ministrów kila, białychgłów znacznej familiję wiele, szlachty innej nad zamiar” (*Na pogrzebie wielebnego ojca, ks. Piotra Skargi, [...] kazanie ks. Fabiana Bircoviusa*, Kraków 1612, k. C₂v). Birkowski poświęcił fragment swojego kazania staraniom królewskiego kaznodziei wokół synodu brzeskiego (*ibidem*, k. C₂v–C₂r). Na zasługi Skargi w kwestii prozelityzmu zwrócił również uwagę Pedro Ribadeneira, pisząc na temat wczesnej działalności duszpasterskiej jezuitę: „[...] *quo tempore complures ab haeresi et schismate, etiam ex magnatibus, ad catholicam fidem pertraxit*” (*Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu*, Antverpiae 2^o 1643, s. 399). Niesiecki z kolei podkreślił szczególną efektywność Skargi w „nawracaniu schizmatyków” zarówno przed jego wstąpieniem do Towarzystwa Jezusowego, jak i po powrocie z Rzymu (K. Niesiecki, *Korona polska przy złotej wolności starożytnymi rycerstwa polskiego i W[ielkiego] K[sięstwa] L[itewskiego] klejnotami [...] ozdobiona*, t. 3, Lwów 1728, s. 715 i n.).

O jedności... był zarazem pierwszym utworem kaznodziei królewskiego napisanym w języku polskim. W 1590 roku ukazało się krakowskie wydanie dzieła pod zmienionym tytułem *O rządzie i jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim i ruskim od tej jedności odstąpieniu*. Drugą edycję dedykował Skarga królowi Zygmuntovi III. Zmienione zostały nie tylko adresat dedykacji oraz forma tytułowa, ale również układ treści. Część pierwsza została poszerzona, a trzecią jezuita nieco skrócił⁹. Do tekstu dołączył również, podobnie jak do ostatniego z wymienionych dzieł, list metropolity ruskiego Cyryla Lukarysa.

Z kolei *Synod brzeski* stanowił bezpośrednią reakcję na przebieg wcześniejszego o rok zjazdu w Brześciu Litewskim. Cały tekst podzielony został na dwie części. Pierwsza z nich, zatytułowana właśnie *Synod brzeski*, pomyślana została jako relacja z konkretnego wydarzenia, zawiera opis wypadków poprzedzających synod, *Namowę posłów Króla Jego Miłości do oddzielonych w Brześciu* oraz dokument pieczętujący zawarcie unii – *List uniej świętej*. Między innymi z tych właśnie względów uznawano dzieło za utwór historyczny¹⁰. Z kolei część druga, opatrzona tytułem *Obrona synodu brzeskiego*, ma charakter apologetyczny i polemiczny, jest więc tematycznie i kompozycyjnie zbliżona do dzieła *O jedności Kościoła Bożego*. Składa się z dwunastu rozdziałów, podporządkowanych nadrzędnemu celowi uzasadnienia legalności odbytego synodu.

Utwór ostatni, *Na treny i lament Teofila Ortologa*, był repliką Skargi na dzieło Melecjusza Smotryckiego *Trenos, to jest lament Jednej św. Powszechnej Apostolskiej Cerkwie* (Wilno 1610)¹¹.

W każdym z przywołanych dzieł poruszył kaznodzieja problematykę historycznych stosunków pomiędzy zwaśnionymi obrządkami. W utworze *O jedności Kościoła Bożego* cała niemal część druga, zawiera opis i komentarz do wydarzeń z przeszłości. Część pierwsza *Synodu brzeskiego* jest relacją z unii brzeskiej. Zasadniczym źródłem opisu była tu zatem własna obserwacja, w dodatku nie występująca jeszcze w żadnym z tekstów historiograficznych, z jakich Skarga wówczas korzystał. Z kolei w dziele *Na treny i lament Teofila Ortologa* kaznodzieja poddał interpretacji niektóre z przeszłych epizody z przeszłości, które nie pojawiły się w dwóch poprzednich pismach.

Autor był świadom, że chociaż Ruś politycznie przynależała do państwa polsko-litewskiego, to jednak religijnie i w dużym stopniu także kulturowo wciąż była zwrócona na Wschód. Mając zatem na uwadze, że Skarga dostrzegał tę dwukierunkowość, należy postawić pytanie, jaką rolę w dokonanej przez niego ocenie społeczeństwa ruskiego spełniał kontekst historyczny? Dla sformułowania odpowiedzi pomocne będzie rozpatrzenie kilku wybranych aspektów dotyczących relacji kaznodziei o minionych

⁹ Różnice pomiędzy dwoma wydaniami szczegółowo przedstawia Konstanty Otwinowski (*Dzieła ks. Piotra Skargi TJ. Spis bibliograficzny*, Kraków 1916, s. 16). Zob. też S. Załęski, *Wstęp*, w: *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem* [...] przez ks. Piotra Skargę SJ (wydanie szóste) oraz *Synod brzeski i Obrona synodu brzeskiego* przez tegoż autora (wydanie piąte), Kraków 1885. Obydwa dzieła kaznodziei będą cytowane z tej edycji.

¹⁰ Zob. K. Otwinowski, dz. cyt., s. XIII–XIV.

¹¹ Jak przypuszcza autor monografii M. Smotryckiego, wpływ utworu Skargi stanowił jedną z głównych przyczyn konwersji wyznaniowej prawosławnego pisarza (K. Kułak, *Psychologia nawrócenia z prawosławia na katolicyzm Melecjusza Smotryckiego, arcybiskupa ruskiego w Połocku na początku XVII w.*, Białystok 1984, s. 49–50; zob. też L. Jankowska, *Recepcja twórczości ks. Piotra Skargi*, w: *Jezuici a kultura polska*. s. 99–100).

wydarzeniach. Po pierwsze, kiedy Ruś pojawiła się w historii? Następnie, w jaki sposób autor umiejscawiał ją na tle stosunków Rzymu z Konstantynopolem? Po trzecie, czy dostrzegał różnicowanie narodu ruskiego? Wreszcie, po czwarte, czym w odniesieniu do przeszłości, była unia brzeska?

Omówienie tych kwestii pozwoli uzasadnić tezę, że obraz społeczeństwa ruskiego na tle dziejów w pismach Skargi został ukształtowany na tej samej opozycji, na której w czasach kontrreformacji wyliczano i rozpatrywano najważniejsze „własności” Kościoła prawdziwego. Kaznodzieja przyjmował, że Rusini tak naprawdę nigdy, nawet w najtrudniejszych momentach historii, nie utracili poczucia silnej więzi religijnej łączącej ich z Rzymem. Realizowali tym samym podstawowy warunek historycznej ciągłości swej wiary, co zarazem nadawało im wizerunek szczególny pośród wszystkich wspólnot religijnych, a częściowo także narodowych, jakie autor charakteryzował w swych utworach.

Zaznaczyć trzeba, że niniejszy artykuł nie jest próbą forsowania tezy o tolerancyjnym usposobieniu królewskiego kaznodziei oraz jego skłonności do dialogu i ustępstw wobec poróżnionych z Rzymem obrządków religijnych. Przede wszystkim należy mieć na uwadze, że w czasach Skargi nie istniało jeszcze pojęcie tolerancji wyznaniowej w rozumieniu współczesnego ekumenizmu¹². W związku z tym błędem byłoby rozpatrywanie postawionych problemów w odniesieniu do kategorii, z którą w istocie niewiele miały wspólnego. Po drugie, nie chodzi tu o odtworzenie rzeczywistych poglądów kaznodziei, jako postaci historycznej, lecz o rekonstrukcję wizji, którą prezentował w swych utworach. Te z kolei były rezultatem poglądów na całościową koncepcję dziejów chrześcijaństwa, z dominującą w nich rolą Stolicy Apostolskiej, miały w związku z tym realizować cele przede wszystkim apologetyczne, polemiczne, a także propagandowe.

Historię Rusi i Rusinów rozpatrywał autor na tle dziejów całego chrześcijańskiego Wschodu. Słusznie zauważył Ryszard Łużny, że Kościół wschodni (kaznodzieja nie używał terminu Cerkiew!) to dla jezuity przede wszystkim „Grecy”, czyli „Carogród-Bizancjum, patriarchat ekumeniczny Konstantynopola, następnie oczywiście także Ruś, »narody ruskie przy Grekach stojące«¹³. Poszczególne określenia bardzo często zresztą (choć nie zawsze) nakładały się na siebie. Skarga w wielu miejscach ustanawiał znak równości na przykład pomiędzy Rusinami, jako mieszkańcami wschodnich terenów Rzeczypospolitej, i „grekami”. Wspólne dla nich było wyznanie, czyli kwestia dla polemik kluczowa, co z reguły niwelowało potrzebę dalszego rozróżniania – na przykład na pochodzenie czy mentalność.

Analiza relacji historycznych, obecnych w każdej z polemik kaznodziei, skierowanych bezpośrednio do wyznawców prawosławia, pokazuje jednak, że Ruś, jako naród i w pewnym sensie także jako wspólnota religijna, zajmowała własne miejsce na tle Skargowej koncepcji dziejów Kościoła.

Treść każdego z przywołanych wyżej utworów kaznodzieja osadził w kontekście konkretnych realiów historycznych, w których dochodziło do kontaktów Stolicy Apostolskiej ze wschodnimi obrządkami chrześcijaństwa. Pierwszą wzmiankę o narodach

¹² Zob. P. Wilczek, *Polonice et Latine. Studia o literaturze staropolskiej*, Katowice 2007, s. 78.

¹³ R. Łużny, *Księżda Piotra Skargi SJ widzenie Kościoła wschodniego*, s. 200. Wszelkie podkreślenia oraz dopiski w cytatach, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora niniejszego artykułu.

ruskich zanotował około roku 958¹⁴, który zresztą uznał za moment szczególny, gdyż w tym właśnie czasie zakończyła się christianizacja Słowiańszczyzny. Zwraca uwagę, że to właśnie Rusinów ukazał autor jako przykład szczególny, wręcz modelowy na tle historii powszechnej. W rozdziale jedenastym „historycznej” części dzieła *O jedności Kościoła Bożego*, zatytułowanym *Jako słowieńskie narody, między którymi są Polacy i Ruś, wiarę świętą chrześcijańską przyjęli*, wybór przynależności narodu ruskiego do obrządku bizantyjskiego uzasadniał Skarga trojako: geograficznie, kulturowo oraz historycznie. Wyjaśnił więc, że Rusini przyjęli obrządek wschodni po pierwsze z uwagi na bliskie położenie względem cesarstwa wschodniego, po drugie – z upodobania do przepychu i okazałości, jakimi cechuje się tamtejsza kultura, a po trzecie – dzięki temu, że łacinnicy pomogli wcześniej „grekom” przewyciężyć ikonoklazm¹⁵:

(1) Ruś, iż tam (1a) była przyległa carogrodzkim cesarzom, [...] od Greków (z którymi powinowactwo i sąsiedztwo, i częste wojny mieli), wiary się nauczyli. Aczkolwiek piszą kroniki ruskie, iż Włodzimierz posły swoje rozsyłał po świecie, aby mu tę wiarę obrali, która by się im najlepiej podobała. Którzy jako prości i grubi, (1b) gdy tylko na stroje zwierchowne i malowania kościołów i obrazów patrzali [...] u Greków przestać woleli. (2) Grekowie mało przedtym obrazy wszystkie i malowania popalwszy, (2b) z wielką je zasię (3) po siódmym zborze chęcią, jako gdy się co zgubionego najduje, wracali i nowe a świetne stawiali, na farby się i (2a) misterne malarze stawiali [...]. (4b) By byli ci posłowie Włodzimierzowi mało co przedtym do Grecyjej przyjachali (gdy w heretyctwie i odszczepiństwie będąc, przez czas niemały obrazy z kościołów wyrzucali i palili), pewnie by ich ceremonij nie obrali. Lecz na ten czas trafili, gdy już (3a) rzymski Kościół z onego kacerstwa Greki (4a) wybawił i (4) nauczył, iż stawiać w kościele obrazy – rzecz jest święta i od apostołów jeszcze podana¹⁶.

Wyjaśnienie tego fragmentu można przedstawić następująco: (1) Ruś przyjęła obrządek wschodni ze względu na (1a) bliskość cesarstwa i (1b) zewnętrzną okazałość wytworów sztuki religijnej. (2) Ta okazałość była rezultatem tyleż (2a) zdolności bizantyjskich artystów, co (2b) niedawnego zażegnania ikonoklazmu. (3) Przewyciężenie obrazoburców (3a) dzięki pomocy łacinników pozwoliło bowiem tworzyć nowe, okazałe dzieła sztuki sakralnej. A zatem (4) bez udziału Rzymu cesarstwo bizantyjskie nadal (4a) niszczyłoby rzeźby i obrazy oraz (4b) nie przyciągnęłoby do siebie społeczeństwa ruskiego, które dało omamić się materialnym pięknem.

Omawianie wpływu kultury i obrządku bizantyjskiego na społeczeństwo ruskie było więc uwarunkowane zróżnicowanymi czynnikami, przy czym stwierdzić należy, że od początku nakierowane polemicznie – zarówno w kwestii trafności wyboru Rusinów, jak też rzeczywistej skuteczności oddziaływania cesarstwa na okoliczne narody. Chociaż opisywane wydarzenia dotyczyły znacznej części kontynentu europejskiego, Skarga w taki sposób wyliczał przyczyny i okoliczności, aby przekonać czytelnika, że pozostawały one w sferze wpływów Rzymu, będącego niezmiennie centrum chrześcijańskiego świata.

¹⁴ „[...] rychlej niżli we sto lat po Bułgarzech wszystkie narody słowieńskie Chrystusowi się pokłoniły”.

¹⁵ Relację o Włodzimierzowych poselstwach w celu znalezienia jak najlepszej religii Skarga zaczerpnął prawdopodobnie od Jana Długosza (zob. *Dzieje polskie*, przeł. G. Borneman, t. 1, Leszno 1841, s. 239-241 – pod rokiem 987). W rocznikach kardynała Baroniusza nie ma wzmianki o tym, że Rusini przyjęli chrzest, gdyż urzekły ich przepych i okazałość obrządku bizantyjskiego. Pojawia się za to informacja, że zdecydowali się przyjąć wiarę chrześcijańską dopiero po tym, gdy zobaczyli pewien cud. Posłany do nich arcybiskup wrzucił Pismo św. do paleniska, a gdy po kilku godzinach ogień zgasnął, karty Biblii pozostawały nienadpalone (zob. *Caesaris S[acrae] R[omanae] E[cclesiae] Card[inalis] Baronii Annales ecclesiastici*, ed. A. Theiner, t. 15, Barri 1868, p. 389).

¹⁶ *O jedności Kościoła Bożego*, s. 123.

W opisywaniu najdawniejszych dziejów Rusi kierował się Skarga nadrzędnym zamiarem nadania im ściśle określonej interpretacji. Umieszczenie wypadków w konkretnym czasie i miejscu stanowiło jedynie punkt wyjścia dla wyjaśniania, mającego charakter przyczynowo-motywacyjny. Cel perswazyjny relacji o minionych zdarzeniach kaznodzieja realizował drogą ujęcia przeszłości w sposób synchroniczny. Wychodzenie poza jednostkowy fakt i umieszczanie go w szerszym kontekście geograficznym, historycznym i religijnym umożliwiało autorowi ujmować całościowo wizję stosunków między Rzymem i Konstantynopolem.

Przykład chrztu Rusinów pokazuje, że uznawał ich kaznodzieja za naród będący obiektem ścierania się wpływów Wschodu i Zachodu. Tłumacząc ich przynależność do chrześcijaństwa „greckiego”, starał się bowiem wykazać, że to właśnie dzięki Rzymowi mogli oni przyjąć chrzest. Było to więc niejako historyczne uzasadnienie wszelkich dążeń unijnych, które siedem stuleci później zaowocowały pojednaniem katolików z prawosławnymi na synodzie brzeskim. Jezuita uznawał, że inicjatywy zmierzające do pojednania wypływały nie tylko ze strony łacinników. Zapewnienie ciągłości wspólnej wiary kaznodzieja widział bowiem także po stronie tych spośród chrześcijan wschodnich, którzy nieprzerwanie i z odwagą bronili jedności religijnej, nawet wbrew nasilającym się prześladowaniom katolików. Jezuita chciał przez to wyrazić, że poróżnione obrządkami tak naprawdę nigdy, nawet w najtrudniejszych momentach historii, nie utraciły ze sobą poczucia wspólnoty religijnej:

[...] między greki, po wszystkie wieki ich oderwania, miał Pan Bóg **każdego czasu i w każdym prawie stu lat i więcej** swoje greki, którzy Kościół rzymski oczyszciali i z nim się jednoczyli; o jego krzywdę abo jawnie mówili, abo tajemnie, przez furjyą ludu upornego, pisali.¹⁷

Kaznodziei nie chodziło o poszukiwanie i wydobywanie oznak cywilizacyjnej odmienności Rusi, ale przeciwnie – o podkreślenie jej przynależności do prawdziwego, jego zdaniem, dziedzictwa duchowego, którego jedynym wyrazicielem był Kościół rzymskokatolicki. Wynikało to – co należy konsekwentnie podkreślać – przede wszystkim z dążenia kaznodziei do realizacji w swych utworach celów apologetycznych, a w mniejszym stopniu ze składanych przez niego deklaracji historycznej jedności obrządków.

Przykład chrztu Rusinów uwidacznia zarazem rolę szerokiej skali historycznej, którą jezuita umiejętnie operował, rozpatrując dzieje kontaktów Stolicy Apostolskiej z całym Wschodem. Historia narodów słowiańskich zaczynała się u Skargi kilkadziesiąt lat po faktycznym rozejściu się dróg chrześcijaństwa. Momentem pieczętującym rozłam było zwrócenie się papieża Grzegorza III po pomoc do Karola Wielkiego w celu ochrony przed zagrożeniem longobardzkim (773 r.). Zdaniem autora, bezpośrednią przyczyną była odmowa papieżowi pomocy ze strony cesarza wschodniego. Ponadto, „grecy” byli już wówczas „skażeni herezją”, a tym samym okazali się być niezdolnymi do zapewnienia bezpieczeństwa całemu chrześcijaństwu. Jedyną alternatywą dla narodów słowiańskich, chcących przyjąć chrzest, było zatem oddanie się w opiekę biskupowi Rzymu oraz władcom zachodnim. Pozostawanie pod wpływem patriarchatów i cesarzy wschodnich oznaczało groźbę rychłego upadku czy zniewolenia przez mahometan, a także – co równie ważne – rezygnację z prawdziwej wiary oraz stopniowe oddalanie się od kultury europejskiej.

¹⁷ Tamże, s. 129.

Dochodzi tu do głosu kwestia rzekomego „zacofania”, które przejawiało się między innymi nieznaną sprawą kluczowych dla wzajemnych stosunków między poróżnionymi obrządkami. W dedykacji drugiego wydania dzieła *O jedności...* królowi Zygmuntowi III kaznodzieja wypowiedział słynne zdanie o losach poprzedniej edycji swego utworu: „książek tych już nie widać i w Wilnie będąc [...] ledwie jednej (i to bez początku!) naleść mógł; **wykupiła je bogatsza Ruś i popaliła**”. Autor dał tutaj bezpośredni wyraz własnym obawom, a zarazem czynił zarzut pod adresem tych, którzy świadomie manipulowali czy wręcz uniemożliwiali swym współobywatelom dostęp do wiedzy – w tym także dotyczącej dziejów ich wyznania. Zwraca uwagę rozróżnienie, jakie wprowadził autor odnośnie Rusinów. Po jednej stronie ustanowił tych wszystkich, których określał mianem „braci naszej, sąsiedztwem i językiem, i jedną Rzeczpospolitą z nami spojonymi”, a więc przeważająca część zwykłego, prostego (ale w pozytywnym znaczeniu) narodu ruskiego. Po drugiej zaś znajdowali się ci, którzy dzięki swej wysokiej pozycji mogli skutecznie utrudniać dążenia do zaprowadzenia religijnej i narodowej wspólnoty, a zatem „Ruś bogata”.

Z wywodu kaznodziei miało zatem wynikać, że Rusinów postrzegał on jako naród bliski i przyjazny Polakom oraz Litwinom, stanowiący wraz z nimi społeczność, która zamieszkiwała jedno państwo, miała tego samego króla i dążyła do pojednania w sprawach wiary. Wśród nich znajdowały się jednak wybrane jednostki chcące osłabić poczucie tej wspólnoty. Te jednostki właśnie, a nie wszystkich prawosławnych obywateli Rzeczypospolitej, określał kaznodzieja mianem „nowych greków”, „nową Ruś”, a poróżnioną z Rzymem Cerkiew ruską jako „nową matkę czy raczej macochę”. Było to przeciwieństwo Rusi starej, czyli tych, którzy niezmiennie pozostawali wierni Stolicy Apostolskiej jako historycznie dowiedzionemu spadkobiercy nauki i tradycji apostolskiej.

Skarga dostrzegał więc wewnętrzne zróżnicowanie narodu ruskiego. Nie chciał jednak eksponować cech, które miałyby w jakikolwiek sposób wzmacniać stereotyp zacofanego Rusina – nie służyłoby to zjednaniu sobie prawosławnych odbiorców dzieł. Agresywny niekiedy ton jego zarzutów dotyczył nie całej Rusi, lecz jednostek wybranych, jak również przyczyn, które bezpośrednio wpłynęły na ich postępowanie. Podatność narodu ruskiego na manipulację oraz propagandę antykatolicką tłumaczył autor długoletnią zależnością wobec Konstantynopola, co, jego zdaniem, wpłynęło negatywnie na mentalność znacznej części społeczeństwa, osłabiając w nim zdolność do właściwej oceny poszczególnych kwestii religijnych. Rusini nie byli, w opinii jezuitów, społeczeństwem zacofanym ani też wrogim; stwierdzał kaznodzieja: „złe herezję, ale ludzie dobrzy; złe błędy, ale natury chwalebne; złe odszczepieństwo, ale krew miła”. Byli za to społecznością w dużym stopniu omamioną przez szczególnie zajadłych przeciwników religijnego pojednania.

Wśród tych ostatnich wyróżnił Skarga dwie postacie: Melecjusza Smotryckiego oraz księcia Konstantego Ostrogskiego. Obydwu przypisał szczególnie negatywną rolę w rozpowszechnianiu fałszywego wizerunku Kościoła rzymskiego oraz podżeganiu antykatolickich (i antypolskich!) nastrojów. Dodatkowym tłem dla sporu ze Smotryckim był ówczesny konflikt pomiędzy Rzeczpospolitą i Moskwą. Jezuita zarzucał przeciwnikowi, że celowo podburzał on Rusinów, co mogło zarazem przełożyć się na wynik tego konfliktu. Nazywał go „Krzywologiem”, gdyż ten miał

wywracać powszechnie znane fakty i burzyć relacje społeczne w Rzeczypospolitej¹⁸. Konflikt ze Smotryckim ujawnił ponadto szczególną rolę propagandową, jaką kaznodzieja przypisywał pismom polemicznym. Jezuita uważał, że adwersarzowi chodziło przede wszystkim o wpłynięcie na powszechne rozumienie kluczowych problemów w stosunkach między społeczeństwem katolickim i prawosławnym. Przekonywał, że podjęta przez Smotryckiego próba manipulacji mentalnością obywateli Rusi była w konsekwencji tożsama z fałszowaniem obrazu rzeczywistości, tak historycznej, jak i współczesnej, których społeczny odbiór dokonywał się w znacznej mierze wyłącznie na podstawie pisemnych świadectw.

Bardziej szczegółową ocenę formułował Skarga w odniesieniu do księcia Konstantego Ostrońskiego. Ukazywał go jako głównego wśród świeckich przedstawicieli prawosławia przeciwnika starań o religijne pojednanie. Jego charakterystykę najpełniej zaprezentował w dziele *Synod brzeski*. Skonfrontował tam dwa porządki czasowe: przeszły oraz współczesny. Celem tego zestawienia było ukazanie, że obecne starania wokół zjednoczenia miały historyczne podstawy. Były kontynuacją dążeń, które za zgodą Stolicy Apostolskiej i przyzwoleniem władców polskich stanowiły w minionych stuleciach ważny element stosunków między katolikami i wyznawcami prawosławia.

Właściwą narrację dzieła poprzedzało wyliczenie przedstawicieli strony ruskiej. Należy stwierdzić, że nieprzypadkowo to właśnie ich wymienił Skarga przed posłami królewskimi oraz dostojnikami Kościoła katolickiego. Taki układ wskazywał na reprezentantów prawosławia jako na samodzielnych inicjatorów unii. Kaznodzieja podkreślał, że rola Rzymu w staraniach około zjednoczenia przejawiała się przede wszystkim otwartością na wszelkie starania zmierzające go pojednania. Przekonywał, że Kościoły wschodnie nigdy nie były zmuszane do zawarcia unii z Rzymem ani przez któregośkolwiek króla polskiego, ani tym bardziej przez papieża¹⁹.

Królewscy posłowie, którzy przybyli na synod, mieli zagwarantować bezpieczeństwo uczestnikom synodu i monarszym autorytetem („władzą Króla Jegomości”) utwierdzić jego legalność, gdyż biskupi odczuwali zagrożenie ze strony „niektórych panów świeckich”, przybyłych na synod nielegalnie i ze zbrojną obstawą. Chodziło, rzecz jasna, przede wszystkim o księcia Ostrońskiego, do którego udali się królewscy deputaci w celu wyjaśnienia przyczyn zgromadzenia „ludzi wojennych, [...] hereetyków, [...] popów prostych i mało rozumnych, [...] którzy do synodu nie należą”²⁰. Zwraca uwagę położenie nacisku na kwestię łamania przez ruską szlachtę królewskich nakazów oraz dyspozycji, które władca wydał przyszłym organizatorom unii. Dla uwydatnienia efektu wypowiedź deputatów oparta została na argumentacji *a maiore ad minus*:

¹⁸ *Na treny i lament Teofila Ortologa*, Kraków 1610, k. Ar–A4v.

¹⁹ Zapewne sam Skarga traktował swą wypowiedź z pewnym dystansem. W korespondencji królów polskich z papieżami pobrzmiewają wyraźne tony zadowolenia ze wspólnych, aktywnych starań o nawrócenie na katolicyzm społeczeństwa ruskiego (zob. *Monumenta Medii Aevi Historica. Res gestas Poloniae Illustrantia*, t. 12: *Codicis epistolaris saeculi decimi quinti*, t. 2: 1382–1445, ed. A. Lewicki, Cracoviae 1891, s. 73–75, 80–81). Dokumenty te pokazują, że stosunek władców do obywateli ruskich nie zawsze szedł w parze z postulatami zgody, tolerancji i równości.

²⁰ *Synod brzeski*, s. 236.

Zatym żalować się na J. M. [wojewodę Ostrogskiego], poczęli, iż kondycyje spokojnego synodu namawiać przyzwolił [...]; iż sobie przeciwne schadzki czyni, zakazane prawem popolitym, gdyż koła żadnego i marszałków w nich czynić się nie godzi, jedno na porządnym sejmikach; iż to jest z ubliżeniem dostojności Króla Jego Miłości [...]; iż się wdaje w rzeczy duchowne człowiek świecki synodami rządząc, **któremi i sam Król Jegomość rządzić nie chce ani się godzi**; gdyż to jest samych duchownych własny sąd, nie jako na sejmach, gdzie świeccy rzeczy świeckie odprawują. **A co najciężej i najgrubiej, iż metropolitę z swemi towarzyszymi chce składać i takie pogrózki czyni, czego się i Król Jegomość, który sam jest patronem i podawcą wszystkich władctw, bez rozsądku duchownych nie waży.** Co jest nie tylo przeciw Bogu, przeciw nauce chrześcijańskiej, przeciw prawu, przeciw rozumowi, przeciw kanonom Ojców świętych, ale i przeciw dostojności Króla Jego Miłości.²¹

Porównanie sytuacji, w jakiej znaleźli się posłowie, do szlacheckiego sejmiku miało tu podwójne znaczenie. Po pierwsze, eksponowało zasadniczą opozycję pomiędzy *imperium* i *sacerdotium*, w której wyniku dochodziło do niezgodnej z prawem ingerencji władzy świeckiej w duchowną. Po drugie, partycularnemu interesowi pewnej tylko części środowiska prawosławnego kaznodzieja przeciwstawiał model scentralizowany, którego najwyższym wyrazicielem był monarcha. Chodziło więc nie tylko o zaznaczenie szczególnej roli króla, ale również o podkreślenie jego troski i bezinteresowności, w przeciwieństwie do zamiarów urażonych władcyków ruskich²². W ten sposób udało się Skardze ukazać zbieżność dążeń Kościoła z interesami Rzeczypospolitej, zaś stojących na przeszkodzie nie tyle jako burzycieli jedności religijnej, co przede wszystkim dobra wspólnego.

Potwierdza to przemowa królewskich posłów do przeciwników synodu. Zwraca uwagę podkreślanie, że wszystkie ich starania odbywały się przy obecności i z przyzwoleniem wojewody kijowskiego (jako przywódcy obozu prawosławnego). Jak wynika z relacji, przemowa miała miejsce następnego dnia po przyjeździe deputatów. Poprzedziła ją prośba skierowana właśnie do księcia Ostrogskiego o wyznaczenie reprezentantów strony prawosławnej – zarówno świeckich, jak też duchownych. Właściwą część wypowiedzi poprzedził opis okoliczności historycznych, jakie złożyły się na współczesne starania wokół zjednoczenia. Józef Tretiak słusznie zauważył, że w jej układaniu mógł mieć udział sam Skarga²³. Ostatecznie nie wiadomo, jak brzmiał tekst oryginalny przemowy. Oskar Halecki przypuszcza, że kaznodzieja królewski nie tylko był obecny podczas przemowy senatorów, ale również uzupełniał w trakcie ich argumenty – głównie te dotyczące stosunków religijnych²⁴. O swym aktywnym udziale nie napomknął jednakże w dziele.

Wypowiedź posłów dotyczyła przede wszystkim sprzeniewierzenia się ruskiej szlachty wobec postanowień króla. Na pierwszy plan wyeksponowany został zatem problem władzy świeckiej. Wynikało stąd, że wprowadzie unia miała charakter ściśle religijny, jednakże to rolę monarchy było zagwarantowanie jej legalności. Zdaniem Skargi, król wspierał starania strony ruskiej, pamiętając o zabiegach samego księcia Ostrogskiego i jego ustaleniach bezpośrednio ze Stolicą Apostolską sprzed kilkunastu lat. Kaznodzieja posłużył się tutaj figurą komemoracji: „Pomniął [Zygmunt III] też na to, iż

²¹ Tamże, s. 237.

²² E. Likowski, *Unia brzeska (r. 1596)*, Warszawa 1907, s. 120-130.

²³ J. Tretiak, *Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii brzeskiej*, s. 166, 167.

²⁴ O. Halecki, *Od unii florenckiej do unii brzeskiej*, przeł. A. Niklewicz, t. 2, Lublin 1997, s. 247.

przodkowie Króla Jego Miłości królowie polscy taką jedność już byli, po *concilium* florenckim, w tych państwach uczynili [...]”²⁵. Umiejszczał tym samym wszelkie starania wokół unii brzeskiej w ciągu wielowiekowej tradycji polskiej tolerancji i poszanowania władców dla odrębności religijnej swych poddanych. Spełniało to zatem rolę analogiczną do tej, jaką miały odgrywać świadectwa historyczne zgromadzone przez Adama Hipacego Pocięja w dziele *O przywilejach nadanych od Najjaśniejszych Królów Polskich*.

Chodziło o wykazanie, że dotychczasowe postanowienia unijne na ziemiach państwa litewskiego dokonywały się zawsze na podłożu religijnym i przy udziale Rzymu, jednakże gwarantem pełnego wdrożenia ich w praktykę życia społecznego niezmiennie pozostawał majestat królewski. Na tym argumente skonstruowana została główna oś sporu deputatów z reprezentantami strony ruskiej. Celem namowy posłów było wykazanie całkowitej sprzeczności pomiędzy wcześniejszymi zabiegami o unię księcia Ostrońskiego a ich końcowym etapem. Aby tego dokonać, konieczne było przedstawienie w porządku chronologicznym starań wojewody kijowskiego, który ukazany został jako pierwszorzędnny reżyser unijnego przedsięwzięcia:

Wiedział też o tym K. J. M., iż o taką jedność przed kilkanaście lat **staral się** Jegomość Pan wojewoda kijowski [...]. I gdy dalej rzeczy poszły, a posłowie ojców władyków z Rzymu się wrócili, **prosił barzo pilnie** Jegomość Pan wojewoda kijowski o ten synod terazniejszy, **obicując** do tej zgody pomoc. [...] A gdy czas nadchodził, **posłał** Jegomość Pan wojewoda [...], **dziękując** Królowi Jego Miłości za złożenie synodu, a **prosząc** o te cztery rzeczy: [...] ²⁵

Odpowiedź na prośby księcia Ostrońskiego król Zygmunt III przekazał swym deputatom, ci z kolei przedstawili opieczętowane pismo zebranych reprezentantom strony ruskiej. W relacji delegatów doszło do zestawienia trzech porządków czasowych:

prośby Ostrońskiego	odpowiedź króla	relacja posłów
„aby nikt zbrojno na ten synod nie jachał”	„nie tylo [...] zezwała, ale ją rozkazuje”	szlachta ruska przybyła z wojskiem
„aby każdemu tam wolno było przyjechać, choć różnych wiar ludzior”	nie zezwała; synod ma służyć zgodzie wyłącznie „greków” z katolikami	na synod przyjechali „nie tylo różnych wiar ludzie, ale i ludzie wywołane i na czci pokarane”
„aby tam na synodzie być mógł Nicefor Greczyn”	nie zezwała; Nicefor układa się z Turkami	Nicefor to zdrajca
„jeśli się nie zgodzili na synodzie, aby się z tą różnicą na sejm walny koronny mogli”	nie zezwała; synod jest czymś zupełnie innym niż sejm	zjazd zwolenników Ostrońskiego nie jest ani synodem, ani sejmikiem. ²⁶

Dokonana przez posłów konfrontacja dwóch odrębnych ciągów zdarzeń, przeszłego i terazniejszego, miała zatem wykazać podwójną sprzeczność. Po pierwsze, sytuacja, w obliczu której się znaleźli, całkowicie przeciwstawiała się dotychczasowym staraniom o unię wyznawców prawosławia z Konstantym Ostrońskim na czele. Po drugie, wojewoda kijowski postąpił wbrew królowi, lekceważąc jego decyzje w spra-

²⁵ *Synod brzeski*, s. 238-239.

²⁶ Tamże.

wie przedłożonych prośb. Autorzy przemowy wykazali to zestawiając ich treść z sytuacją, w jakiej znaleźli się po przybyciu do Brześcia. W ten sposób relacja historyczna stała się jednocześnie podstawą argumentacji.

W rozumieniu króla planowany synod miał być unią partykularną, stąd nie tylko zbędne, ale wręcz szkodliwe dla jej przebiegu byłoby zapraszanie na nią przedstawicieli różnych obrządków. Monarcha konsekwentnie bronił odrębności obydwu sfer władzy: świeckiej i duchownej. Postępował więc jak idealny władca; kultywował i respektował odwieczne prawo. Zupełnie odwrotnie pojmowali problem reprezentanci prawosławia. Uniemożliwienie im zabrania na synod przedstawicieli laikatu godziło w fundamentalny element tradycji chrześcijaństwa wschodniego, jakim była jego soborowość²⁷. To, co zdaniem wojewody kijowskiego nadawało synodowi znamiona lokalności, w ujęciu władcy stanowiło podstawową przeszkodę na drodze do dokonania zjednoczeniowego dzieła. Aby spełnić kryterium partykularności, unia w Brześciu odbyć się przy udziale przedstawicieli wyłącznie dwóch wyznań, a już na pewno bez ingerencji osób świeckich. W ten sposób w relacji delegatów wyeksponowany został problem niezgodności odrębnych porządków prawnych (*status legum contrariarum*), a więc partykularyzmu zakorzenionego w obyczajowości wschodniej oraz centralizmu ufundowanego na koncepcji jednoosobowej władzy. Zadaniem posłów było udowodnienie wyższości drugiej koncepcji poprzez ukazanie, że wszelkie dotychczasowe dążenia zjednoczeniowe – zarówno te sięgające początków chrześcijaństwa, jak również obecne niegdyś na ziemiach państwa polskiego – opierały się właśnie na niepodważalnym autorytecie papieża (bądź króla), będącego najwyższym gwarantem zawartych postanowień. Główny zarzut pod adresem wojewody i władcyków ruskich dotyczył tego, że wbrew woli władcy samodzielnie odważyli się oni wybrać własnych „marszałków” synodu. Argumentem pomocniczym stało się konkretne wydarzenie historyczne:

[...] Wasz grecki św. Atanazjusz cesarza Konstancjsza, który się w sądy synodalskie biskupie wdawał, antychrystem nazwał, gromiąc go, aby swe miasta i zamki, i królestwa rządził, a w sprawach kapłanom od Boga poruczonych żadnego sobie sądu nie przyczynał. A jeśli to mówił wszytkiego świata monarsze, co by mówił któremu z Waszych Mości?²⁸

Gdyby kaznodzieja nie opatrzył odpowiednim komentarzem powyższej argumentacji, mógłby narazić się na zarzut sprzeczności wobec swego dotychczasowego wyводу. W odniesieniu do rozpatrywanego przypadku przywołane egzemplum działać bowiem mogłoby na niekorzyść obydwu stron – przede wszystkim króla jako tego, który sam ingeruje w porządek synodu. Wybierając jego „marszałków” władca mógł spotkać się z opinią, że kieruje się partykularyzmem, postępuje wyłącznie w myśl własnych interesów politycznych). Reprezentanci strony katolickiej (w tym Skarga) mieli tego świadomość, jednak konsekwentnie przekonywali, że właśnie przywilejem króla jest „podawanie władcyków jako najwyższy ich patron”. Odwołanie się do słynnego przypadku nałożenia ekskomuniki na cesarza odnosiło się zatem do przedstawianej sprawy tylko połowicznie, bo wyłącznie jako argument przeciw ruskiej szlachcie

²⁷ E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne (IV–X wiek)*, Warszawa 1984, s. 44–45; J. Stradomski, *Spory o „wiarę grecką” w dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2003, s. 30.

²⁸ *Synod brzeski*, s. 241.

zbuntowanej wobec zasad organizacji przedsięwzięcia unijnego. Stąd w konkluzji ponownie została wykorzystana technika *similitudo a maiore ad minus*. Dla autora (autorów) *Namowy* przykład św. Atanazego był ilustracją negatywnego zjawiska o wysokim stopniu ogólności.

Zupełnie inaczej potraktowali niedawną wizytę w Rzeczypospolitej patriarchy Jeremiasza, który wszelkie decyzje dotyczące zmian personalnych w organizacji Cerkwi prawosławnej pozostawiał królowi polskiemu. To właśnie przykład z niedalekiej przeszłości posłużył za właściwą ilustrację roli monarchy w przebiegu unii brzeskiej. Dla wzmocnienia autorytetu jego władzy konieczne było wykazanie wyższości nad wszystkimi innymi, którzy w jakikolwiek sposób ją sprawowali, ale również przekonanie audytorium, że konsekwencje niepodporządkowania się decyzjom króla, będącego przecież Bożym namiestnikiem, wykraczają poza sferę wyłącznie świecką. Dlatego dokonane zestawienie skłoniło delegatów do postawienia ostatecznego i znamienego wniosku:

Przeżoż ta schadzka wasza nie tylo synodem się zwać nie może, ale ani sejmikiem szlacheckim, na którym się z pozwoleniem Króla Jego Miłości zbierają, i zwać się inaczej nie może, jedno **sprzeciwieniem urzędóm od Boga postanowionym i samym nieposłuszeństwem; który grzech do bałwochwalstwa Pismo święte przyrównywa.**²⁹

W interpretacji przeszłych wydarzeń nie obyło się więc bez wyolbrzymienia. W rzeczywistości bowiem strona opozycyjna, na której czele stał wojewoda kijowski, nie sprzeciwiała się ani królowi, ani synodowi jako takiemu, lecz jedynie odmawiała prawa przewodniczenia metropolicie Michałowi Rahozi, którego prawosławni uznawali za odstępcę³⁰. Tymczasem opis zdarzeń zamieszczony w utworze Skargi zmierzał do ukazania księcia Ostrońskiego i jego stronników w jednoznacznej opozycji zarówno wobec dzieła unii, jak również wobec woli króla.

Kaznodzieja chciał przekonać, że zarówno książę Ostroński, jak i jego stronnicy, nie tylko sprzeciwili się woli monarchy, ale także sprzeniewierzyli się wielowiekowemu prawu podporządkowania wszelkich decyzji zapadających na synodach przedstawicielom stanu duchownego. Stali się tym samym „nowymi grekami”, gdyż odrzucili tradycję i nie uszanowali dawnych praw. Byli oni wprawdzie ważnymi reprezentantami prawosławia, ale kaznodzieja nie utożsamiał ich intencjami i staraniami poglądów całego społeczeństwa ruskiego. Jak przekonywał, większa jego część nadal postępowała za przykładem swych duchowych zwierzchników, którzy z całą mocą wspierali starania o unię.

Wyrazem tego był przytoczony w dziele *Synod brzeski List Uniejy Świętej*, którego jeden z wątków przewodnich stanowiła historia stosunków prawosławnej Cerkwi ruskiej z Rzymem. Zwraca uwagę przede wszystkim wyeksponowanie decydującej roli papieża w rozstrzyganiu sporów religijnych. Autorzy *Listu* stwierdzili, że już od czasów apostoelskich biskupi Wiecznego Miasta uznawani byli przez patriarchów wschodnich oraz ludność świecką za ziemskich namiestników Chrystusa. Przez niemal półtora tysiąca lat relacje pomiędzy obydwiema stronami przedstawiała się jed-

²⁹ Tamże, s. 241.

³⁰ O. Halecki, dz. cyt., t. 2, s. 233. W miejsce Rahozy książę Ostroński chciał ustanowić Greka Nicefora, którego w Koronie uznawano za tureckiego szpiega.

nak w kategoriach dialektyki rozłamu i pojednania: [„Grecy”] „zwierzchność stolicy rzymskiej Piotra św. długo znali i jej podlegali, [...] wielokrotnie odstępowali, ale się zaś z nią jednali [...]”. Decydujący dla Cerkwi ruskiej był dopiero rok 1439, a zatem data początkowa soboru tzw. florenckiego, w którym uczestniczył między innymi metropolita Rusi Izidor. Autorzy podkreślali, że wprawdzie ich wyznanie wywodzi się bezpośrednio z wielowiekowych korzeni chrześcijaństwa wschodniego, to przecież legalny status w Rzeczypospolitej uzyskało dopiero po zatwierdzeniu postanowień unii przez polskich królów³¹.

Na tle przedstawionych wydarzeń dostrzec można zarazem zasadniczy sposób kształtowania historycznego obrazu społeczeństwa ruskiego w ostatniej części *Synodu brzeskiego*. W opisie zachowana została nadrzędna chronologia (relacja progresywna, brak wewnętrznych dygresji w obrębie narracji historycznej), jednakże wzajemne ustosunkowanie poszczególnych zdarzeń nie miało charakteru wyjaśniania motywacyjnego³². Dzieje kontaktów Rusi z Rzymem przedstawione zostały w trzech odrębnych porządkach:

1. wszelkich dotychczasowych starań wokół zjednoczenia z Kościołem katolickim,
2. wielokrotnych odstępstw „greków”,
3. sytuacji obecnej, czyli synodu brzeskiego.

W pierwszym z nich zawarł autor wykładnię jedności religijnej, której nosicielami i jedynymi gwarantami byli następcy św. Piotra. Opis charakteryzuje się wysokim stopniem uogólnienia, brak w nim konkretyzacji czasu i miejsca na rzecz konsekwentnie podkreślanych ciągłości i niezmienności jako podstawowych cech Kościoła rzymskiego. Monarchia kościelna została raz ustanowiona przez Chrystusa i odtąd trwa „zawszy” i „po wszystkie wieki”. Do porządku drugiego przynależą dzieje chrześcijan wschodnich ujęte w świetle relacji z papieżem. Doprowadzone do postaci dynamicznego procesu wyrażającego się określonymi prawidłowościami („zwierzchność stolicy rzymskiej Piotra św. długo znali i jej podlegali, [...] wielokrotnie odstępowali, ale się zaś z nią jednali [...]”) nabierają cech egzemplum. Trzeci wreszcie porządek osadził Skarga w konkretnych realiach historycznych. Relacja ułożona chronologicznie odnosił się do wydarzeń, jakie ostatecznie złożyły się na zjazd w Brześciu Litewskim. Prawosławni współautorzy unii dostrzegali związek z przeszłymi wypadkami i rozumieli ich znaczenie („My, nie chcąc być uczestnicy grzechu tak wielkiego [...]”). W przeciwieństwie do zwolenników księcia Ostrońskiego odpowiednio ustosunkowywali się do nich („[papież] swoje przywileje i pisma posłał, rozkazując, [...] tośmy dziś na tym synodzie uczynili”).

Podstawowym wyróżnikiem trzech wariantów było zatem odmienne operowanie czasem historycznym w każdym z nich. Poczynione zestawienie pozwala zaobserwować, że obecna w nich różnica pomiędzy papieżem i wschodnimi odłamami chrześcijaństwa została ukształtowana na tej samej opozycji, na której kanwie w czasach

³¹ A. H. Pocij w dziele *O przywilejach nadanych od Najjaśniejszych Królów Polskich* (Wilno 1606[?]) stwierdzał, że wyłącznie zasługą postanowień soborowych było uznanie przez władców polskich swobód religijnych społeczeństwa ruskiego. Należy jednak dodać, że nawet po upadku unii florenckiej i podporządkowaniu się Kościoła ruskiego patriarchatowi konstantynopolitańskiemu przywileje królewskie nadal pozostawały w mocy.

³² Szerzej o wyjaśnianiu w historiografii zob. J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię? Tajemnice narracji historycznej*, Poznań 2008 s. 131-152.

kontreformacji wyliczono i rozpatrywano najważniejsze znaki Kościoła prawdziwego. Ciągłość, jedność i niezmiennność wiary katolickiej przeciwstawiano tam chwiejności i złym zamiarom „odstępców”, za których wówczas uznawano zarówno „herezyków”, jak i poróżnionych z papieżem wschodnich obrządków chrześcijaństwa³³.

Przywołując słowa prawosławnych współrealizatorów unii brzeskiej Skarga chciał więc pokazać, że nie była ona zjawiskiem nowym, ani tym bardziej groźnym dla Rusinów, pieczętowała bowiem starania, które od stuleci były właściwe dla kontaktów między Stolicą Apostolską, państwem polskim oraz ruską Cerkwią i jej wiernymi.

Zdaniem jezuita, prawosławni współautorzy unii dostrzegali związki z przeszłymi wypadkami i właściwie rozumieli ich znaczenie („My, nie chcąc być uczestnicy grzechu tak wielkiego [...]”). W przeciwieństwie do zwolenników księcia Ostrońskiego odpowiednio ustosunkowywali się do nich: „[papież] swoje przywileje i pisma posłał, rozkazując, [...] tośmy dziś na tym synodzie uczynili”. Dawali zatem wyraz przeświadczeniu, że ciągłość starań o unię na ziemiach polsko-litewsko-ruskich była zarazem ciągłością historii całego Kościoła.

Poczucie historycznego związku, jaki łączył realia synodu brzeskiego z dotychczasowymi staraniami o zjednoczenie zwaśnionych obrządków, przy równoczesnym odrzuceniu praktyki łamania unii religijnych, dawało Skardze nadzieję na to, iż obecne zgromadzenie ostatecznie położy kres wielowiekowemu rozłamowi chrześcijaństwa i przywróci społeczeństwo ruskie Kościołowi rzymskiemu.

Poczynione obserwacje uzasadniają przyjęte na początku założenie, że wizerunek społeczeństwa ruskiego był jednym z istotnych elementów problematyki historycznej w pismach królewskiego kaznodziei oraz że Skarga kształtował go w oparciu o „własności” Kościoła prawdziwego. Zgodnie z ich teologiczną wykładnią, ciągłość, jedność oraz niezmiennność wiary katolickiej przeciwstawiał jezuita chwiejności i złym zamiarom „odstępców”. Zwolenników unii uznawał za spadkobierców wyłącznie tej pierwszej tradycji, zaś wszelkie niechlubne epizody z dziejów przodków zalecał traktować im jako egzemplum negatywne (w myśl zasady *tua res agitur*).

W kreowaniu obrazu Rusinów kierował się kaznodzieja założeniem o wspólnych źródłach chrześcijaństwa. Przyjęcie konkretnej, historycznej perspektywy w ocenie współczesnych problemów religijnych i społecznych nadawało zarazem jego koncepcji charakter pozytywny. Rusinów traktował autor jako integralną część Rzeczypospolitej i, mimo nieustannych konfliktów, wiązał z nimi duże nadzieje zjednoczeniowe.

Był to zatem wizerunek inny niż choćby w przypadku reformacji, którą – szczególnie w jej skrajnym, antytrynitarskim przejawie – postrzegał jako źródło wszystkich herezji, a więc zasługujące na największe potępienie.

³³ Zob. Stanisłai Hosii [...] *Opera omnia*, p. 28-32.



Cmentarz Katolicki w Nowogródku, na którym najprawdopodobniej
pochowani zostali rodzice Mickiewicza

Marzanna Kuczyńska
(Poznań)

ODBIORCA WPISANY W RUSKIE KAZNODZIEJSTWO RENESANSU (XVI/XVII W.) JAKO CZŁOWIEK POGRANICZA KULTUROWO-RELIGIJNEGO

Drugą połowę XVI wieku, okres adaptacji idei Renesansu ze wszystkimi ich kulturowymi konsekwencjami, a równocześnie intensywnego wyznaniowego różnicowania się społeczeństwa Rzeczypospolitej, kiedy w kraju pojawiły się Kościoły protestanckie, dowartościowując poprzez liturgię języki narodowe, postrzegano jako niełatwe „czasy zamętu”, okres zagubienia i wątpliwych często wyborów ludzi, pozabawionych centralnego kierownictwa duchowego. Tradycyjnie „podejrzane” dla świadomości średniowiecza pojęcie *novum* zaczęło wypełniać treściami kojarzonymi ze szczególnie rujnującymi wspólnotę chrześcijan kategoriami – odszczepieństwem, herezją, ekspansywnym indywidualizmem, jakże często interpretowanym w kategoriach grzechu nieposłuszeństwa.

Hetman Grzegorz Chodkiewicz, organizator pierwszego cerkiewnego ośrodka intelektualnego w państwie polsko-litewskim¹, podkreślał złożoność życia swoich czasów we wstępie do drukowanego wydania ewangeliarza nauczającego (Zabłudów 1569), który uznawał za „głos” żywego Boga na ziemi, strażnika niepodważalnych wartości wiary i świętego zgromadzenia wiernych, koniecznie potrzebny wszystkim wyznawcom Chrystusa, aby „doskonalili duszę i ciało” trwając przy religii ojców:

[...] szczególnie w obecnym czasie zamętów na tym świecie, albowiem wielu wyznawców chrześcijaństwa przez nowe i różnorodne nauki zachwiało się w wierze i, zapalczywie broniąc swego widzimisię, od jednej wspólnoty wszystkich prawowiernych odłączyło się. [...] Tych natomiast, którzy w prawdziwej wierze do dziś wytrwali i nieporuszenie stoją, Chrystus swoimi słowami i nauką tym bardziej umocni w powszechności wiary i nie pozwoli, by fale doczesnego życia wniosły jakiś niepokój i by istniejące herezje znalazły sobie wśród nich siedlisko².

Negatywny stereotyp³ człowieka i uczonego, uformowanego duchowo i intelektualnie w takim właśnie okresie rozdarcia, wychowanego na pograniczu kultur i wyznań, gdy załamała się jedność światopoglądowa, personifikował, zdaniem współczesnych, Cyryl Trankwillion Stawrowiecki – kaznodzieja, teolog, poeta, edytor.

¹ Centrum duchowo-naukowe znajdowało się w Supraślu, w Zabłudowie ufundowano drukarnię, gdzie pracowali przybyli z Moskwy drukarze **Iwan Fiodorow i Piotr Mściśławiec**. Ю. Л. Немировский, *Иван Федоров в Белоруссии*, Москва 1979; A. Mironowicz, *Powstanie zabłudowskiej oficyny wydawniczej na tle sytuacji wyznaniowej w Wielkim Księstwie Litewskim*, „Acta Baltico-Slavica”, t. XIX, Warszawa 1990, s. 245-264; Z. Jaroszewicz-Pierśławcew, *Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII wieku*, Olsztyn 2003, s. 17-46.

² G. Chodkiewicz, *Przedmowa tej książki*, w: J. Łabyncew, Ł. Szczawińska, *W mieście zwanym Zabłudowem*, przeł. M. Hajduk, Białystok 1995, s. 69, 70; polska wersja tekstu w tłumaczeniu Aleksandra Naumowa.

³ M. Kuczyńska, „*Aby nikt z prawosławnych i pobożnych chrześcijan tych ksiąg w cerkwiach ani domach nie trzymał, nie czytał, nie kupował*” – albo o poszukiwaniu kanonu, w: *Biblia Slavorum Apocryphorum. Novum Testamentum*, red. G. Minczew, M. Skowronek, I. Petrov, Łódź 2009, s. 25-42.

Argumentem potwierdzającym tę opinię była trudna osobowość Cyryla⁴, oryginalna twórczość religijna wykraczająca poza dopuszczalny kanon piśmiennictwa, wreszcie porzucenie prawosławia na rzecz unii.

Niewątpliwie, duchowny może uchodzić za uosobienie człowieka pogranicza. Niewiele wiadomo o jego młodości czy wykształceniu, jednak dorosłe życie spędził na styku ziem etnicznie polskich, ruskich i litewskich. U schyłku XVI i na początku XVII stulecia przebywał we Lwowie, Wilnie, Zamościu, być może w Lubartowie. Żywota dokonał bliżej pogranicza rusko-moskiewskiego, bo w czernihowskim jeleckim monasterze pw. Zaśnięcia Matki Bożej, zamieniwszy prawosławie na uniатызм.

Umysłowość homilety zdradza cechy kultury greckiego Wschodu i rzymskiego Zachodu. Kierując się zasobem informacji biograficznych oraz wyróżnikami teologii Cyryla, niemiecki badacz, Hartmut Trunte, wysunął wniosek, że musiał zdobywać religijną edukację w kolegiach jezuickich⁵, której schematy formalne znalazły później zastosowanie w wykładach wiary prawosławnej dwu pierwszych dzieł Stawrowieckiego – *Zwierciadło teologii* (Począjów 1618) i *Ewangelia nauczająca* (Rachmanów 1619). Przekonanie Truntego wypływa ponadto z konfrontacji historii i programów nauczania innych szkół, do których ewentualnie mógł uczęszczać kaznodzieja – „starej” szkoły kijowskiej, szkoły katedralnej we Lwowie i szkoły ostrogskiej. Brak, jak uważa, przesłanek, by widzieć przyszłego ruskiego teologa w murach którejkolwiek z wymienionych prawosławnych placówek oświatowych.

Kwintesencją różnych ocen duszpasterza jest moskiewska o nim opinia, wydana, kiedy u naszego wschodniego sąsiada ogłoszono bezwzględny zakaz korzystania z jego dzieł. Podstawą tej surowej decyzji było zasadniczo oskarżenie o brak korzeni – jasno określonej tożsamości religijno-etnicznej, skutkiem czego rozmyciu uległa świadomość prawosławnej wiary Cyryla, doszło do lekceważenia prawa, obowiązków zakonnych, erozja dotknęła poczucie więzi z własną wspólnotą społeczną, otwierając drogę samowoli, herezji, niszczeniu fundamentów rodzimego systemu kulturowo-ustrojowego:

[...] księgi niejakiego Cyryla, zwanego Trankwillionem – *Wykład ewangelii* i księga *Zwierciadło teologii*, i księga *Perłą* nazwana, utwory tegoż Cyryla, który miał dwie wiary i rozdarte sumienie, był stronnikiem prawosławnych i łacinników, i jednego wyznania nie miał, napisał w tym swoim tłumaczeniu Ewangelii i w tamtych książkach rzeczy sprzeczne z wiarą prawosławną, napisał to samowolnie, bez rady i zezwolenia przełożonych duchownych⁶.

⁴ Uchodził za osobę konfliktową i nieustępliwą. Zasłynął z gwałtownej obrony prawa bractw cerkiewnych do autonomii jurysdykcyjnej przed patriarchą Konstantynopola Jeremiaszem II, czym wywołał ostry spór z biskupem lwowskim Gedeonem Bałabanem i zmuszony był uciekać. Zob. S. I. Masłow, *Кирилл Транквилион-Ставровецкий и его литературная деятельность. Опыт историко-литературной монографии*, Киев 1984, s. 69-70; H. Trunte, dz. cyt., s. 171-173.

⁵ „Naszym zdaniem jednakże najprawdopodobniejsza jest hipoteza o uczęszczaniu do kolegium jezuickiego, znajdująca oparcie w szeregu niżej omówionych jezuickich cech teologii Cyryla Stawrowieckiego”. *Cyrillus Tranquillus Stavroveckij: „Perlo Mnohocënnoje” (Černěhov 1646)*. Herausgegeben und kommentiert von H. Trunte. Band II: *Kommentar*. Köln – Wien – Böhlau 1985, s. 175. Przekład Barbara Rodziewicz.

⁶ П. Пекарский, *Описание славяно-русских книгъ и типографій 1698–1725 годов*, С.-Петербургъ 1862, s. 16-17; M. Kuczyńska, „*Aby nikt z prawosławnych i pobożnych chrześcijan...*”, s. 41.

Obie przywołane tu uwagi obrońców, protektorów Cerkwi, tak samo z ziem polskich, jak państwa moskiewskiego, o negatywnych skutkach rozpadu średnio-wiecznej jedności już tylko jednak fiksują stan faktyczny, dokonany i utrwalony. O ile jeszcze można sądzić, że Moskwićini żywili jakieś, choć z góry skazane na niepowodzenie, nadzieje na zahamowanie procesu zmian, Chodkiewicza podejrze- wać o to nie należy.

Odcisnięty w Zabłudowie homiliarz, mimo iż pozbawiony wszelkiego nowin- karstwa, wydrukowany ściśle według dawnego rękopiśmiennego oryginału⁷, kiero- wał on do innego niż średniowieczny odbiorcy. Cała współpracująca z mecenasem duchowna rada supraska⁸ miała świadomość funkcjonowania prawosławnych wier- nych w przestrzeni wielowyznaniowości i różnokulturowości, która zmuszała do kon- frontacji pomiędzy wschodnią ortodoksją a nowymi reformacyjnymi doktrynami oraz cerkiewnosłowiańską kulturą liturgiczną a językami narodowymi w piśmiennictwie wyznaniowym.

Lata 60. XVI wieku, to czas, gdy żywa ruska mowa⁹ zdominowała już popular- ne kaznodziejstwo bytujące w kodeksach rękopiśmiennych¹⁰, wtargnęła do literatury biblijnej – Ewangelii i Apostołów¹¹. Gdy upowszechnienie oświaty¹² przekształcało potrzeby i gusta czytelnicze, zwiększyło się wówczas zapotrzebowanie na książkę przy jednoczesnym zróżnicowaniu oferty rynkowej. Odbiorca ruski miał otwarty dostęp do wymaganej lektury w języku polskim – i po nią sięgał, mniej lub bardziej świadomie. Jak dowiódł jeszcze przed drugą wojną światową profesor Lwowskiego Uniwersytetu, Jan Janów, wkrótce po ogłoszeniu *Postylli* Mikołaja Reja nastąpił

⁷ Jako protografu użyto tzw. *Konstantynopolińskiego homiliarza patriarchalnego* (albo *Homiliarza II*) z XII z późniejszymi uzupełnieniami. Д. Гонис, *Цариградскія Патриарх Калист I и „Учителното евангелие”*, „Paleobulgarica” VI, 1982/2.

⁸ O składzie rady zob. A. Mironowicz, *Powstanie zabłudowskiej oficyny wydawniczej...*

⁹ Tzw. „prosta mowa”, zob. I. Огієнко, *Українська літературна мова XVI ст. і Крехівський Апостол 1560-х р.*, Варшава 1930; W. Witkowski, *Język utworów Joannicjusza Galatowskiego na tle języka piśmiennictwa ukraińskiego XVII wieku*, „Zeszyty Naukowe UJ, Prace Językoznawcze”, z. 25, Kraków 1969, s. 7-17; tegoż, W. Witkowski, *Język ukraiński, w: Ukraina. Teraźniejszość i przeszłość*, praca zbiorowa, red. M. Karaś i A. Podraza, Kraków 1970, s. 337.

¹⁰ J. Janów, *Problem klasyfikacji ewangeliiarzy „ucztyelnych” (kaznodziejskich). Część I. Grupa środkowo-podolska; Tłumaczenia i przeróbki z Postylli M. Reja w pouczeniach ruskich (Tymczasowy wykaz ok. 50 kodeksów)*. „Sprawozdania z czynności i posiedzeń PAU” 48, Kraków 1947/8; tegoż, *Że studiów nad ewangeliazami „ucztyelnymi” XVI-XVII w.*, „Slavia” 1950, XIX.

¹¹ Między innymi w 1561 roku ukończono *Ewangelię peresopnicką* przełożoną na język ruski. Dzieło zamówiła księżna wołyńska – Anastazja Zasławska-Holszańska z córką i zięciem – Janem i Eudokią Czartoryskimi. Praca wyszła spod ręki Michała Wasylewicza Żurawnickiego z Sanoka oraz mnicha Grzegorza, późniejszego przełożonego klasztoru w Peresopnicy (wieś w województwie rówieńskim na Ukrainie). Zob. J. Janów, *Źródła Ewangelii Peresopnickiej*. „Slavia”, V, Praga 1926-27; tegoż, *Przyczynek do źródeł ewangeliiarza popa Andrzeja z Jarosławia*, „Prace Filologiczne” XV (1931); I. Огієнко, *Пересопницька Евангелія*, „Путь правды”, I, 12-32, Варшава 1930.

¹² Zob. np. *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Białystok 2002; Я. Ісаєвич, „Луцаеum trilingue”: *концепція тримовної школи у Європі в XVI ст.*, w: *Україна давня і нова: народ, релігія, культура*, Львів 1996, s. 314; I.З. Мицько, *Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576-1636)*, Київ, Наук. думка, 1990. Ю.Э. Шустова, *Школа Львовского Успенского ставропигийского братства в конце XVI – начале XVII в.: взаимодействие греко-славянских культурных традиций*, w: *Россия и Христианский Восток*, вып. II-III, Москва 2004, s. 163-185; **T. Kempa**, *Akademia i drukarnia Ostrogska*, Biały Dunajec, Ostróg, Ośrodek „Wołanie z Wołynia”, 2006.

„wysyp” ruskich przeróbek jego komentarzy i pouczeń¹³, adresowanych specjalnie przez tego „szlacheckiego teologa” do szlacheckiego czytelnika, obeznanego już bardziej niż przeciętnie ze Słowem Bożym¹⁴.

Dobra edukacja wyrażana, między innymi, poprzez wyższą kompetencję językową stała się ważnym czynnikiem formowania ideału odbiorcy homiletycznego przekazu. Na niej opierał swoje założenia hetman Chodkiewicz, gdy podejmował dzieło upowszechniania tekstów egzegetyczno-parenetycznych w języku cerkiewnosłowiańskim, wiedząc, że poziom jego znajomości wielu współczesnych uznawało za niewystarczający¹⁵. Mimo nowych tendencji, wydawca nie zrezygnował z uświęconego tradycją, choć bardziej wymagającego od odbiorcy języka homiliarza:

Przeto ową księgę, jako dawno temu pisaną, kazałem tak jak jest wydrukować [tj. po cerkiewnosłowiańsku – M. K.], bo dla nikogo nie jest ona skryta i do zrozumienia nie jest trudna, a do czytania pożyteczna, zwłaszcza zaś dla tych, którzy zechcą coś w niej znaleźć, to z pilnością i z uwagą rzecz tę znajdą¹⁶.

Jak wskazuje cytata, ruski magnat przekuł na zalety także niebezpieczną jeszcze dla wielu autonomizację jednostki wraz z towarzyszącą temu zjawisku, a szczególnie akcentowaną przez protestantyzm indywidualizacją pobożności. Wiedza, według Chodkiewicza, jeśli dodać do niej osobiste pragnienie poznania oraz cnotę pracowitości (wysiłku osobistego), powinna mieć przełożenie na świadomość niepodważalnej bożej „Prawdy”, której zasadniczym nośnikiem jest starsza tradycja kulturowa, przekłady bowiem ze względu na ograniczenia językowe nie dają gwarancji utrzymania prawowierności. Suprascy duchowni szczególnie obawiali się wprowadzenia werbalnej herezji do upowszechnianych przez siebie ksiąg formacyjnych. Hetman pisał:

Myślałem również i o tym, żeby księgę tę dla lepszego zrozumienia [...] przełożyć na prostą mowę, i bardzo się o to troszczyłem. Lecz doradzili mi ludzie mądrzy i w Piśmie tym uczeni, że przy przekładaniu z dawnych powiedzeń na nowe pomyłki czyni się niemałe, jako to teraz można zobaczyć w księgach na nowo przełożonych¹⁷.

Takim ujęciem na nowo potwierdzono sakralny status języka cerkiewnosłowiańskiego, nadając mu w dobie odrodzenia funkcję języka „klasycznego”, równego łącznie czy grece.

Pewnego rodzaju egzaminem dojrzałości ruskiego czytelnika, a także probierzem jakości rozwijającej się stale, mimo przeszkód, kultury ruskiej były czasy polemik wyznaniowych wokół unii brzeskiej¹⁸. Gwałtowne spory wprowadziły do systemu sze-

¹³ J. Janów, *Tłumaczenia ruskie z Postylli M. Reja w ewangeljarzach kaznodziejskich XVI i XVII wieku*, „Sprawozdania z czynności i posiedzeń PAU” 34, Kraków 1929/8; tegoż, *Problem klasyfikacji...; Tłumaczenia i przeróbki z Postylli...*; tegoż, *Ze studiów nad ewangeljarzami...*. M. Kuczyńska, *Postylla Mikołaja Reja a homiletyka ruska*, w: *Mikołaj Rej – w pięćsetlecie urodzin*, cz. II: *Interpretacje, recepcja*, red. J. Okoń, przy współpracy M. Bauera, M. Kurana, M. Mieszek, Łódź 2005, s. 135-150.

¹⁴ Określenie użyte przez warszawskiego badacza, teologa, Janusza T. Maciuszko. Wielką popularność postyllografii Reja motywuje on przekazem trafiającym wprost do świadomości każdego szlachcica, rozmiłowanego w teologicznych dysputach i potrafiącego o tym rozprawiać. Zob. tegoż, *Ewangelicka postyllografia polska XVI-XVIII wieku*, Warszawa 1987.

¹⁵ Warto przypomnieć, że książkę Ostrogski radził księciu Andrzejowi Kurbskiemu wydanie homilii Jana Złotoustego po polsku ze względu na ograniczone władanie przez odbiorców cerkiewnosłowiańskim. I. Огієнко, *Українська літературна мова XVI ст.*..., Warszawa 1930, s. 95.

¹⁶ G. Chodkiewicz, dz. cyt., s. 72.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ J. Stradomski, *Spory o „wiarę grecką” w dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2003.

reg nowych gatunków literackich, dano pełne przyzwolenie praktyce wykorzystania różnych języków w walce słownej zależnie od aktualnej sytuacji – cerkiewszczyzny, mowy ruskiej, polskiego. W administracji, korespondencji, dokumentach urzędowych stosowano nie tylko łacinę, ale i włoski¹⁹. Twórcy szlifowali warsztat, odbiorcy otrzymali własną, niemającą próby literaturę zarówno stosowaną, jak i piękną. Znany polemista, Melecy Smotrycki, wykorzystał, wobec braku wyższej hierarchii cerkiewnej, osłabienie cenzury duchownej i zmierzył się z tłumaczeniem zabłudowskiego homiliarza na prostą mowę. Wydał go drukiem 1616 roku w jęwskiej typografii niedaleko Wilna pod auspicjami słynnego na Litwie prawosławnego wileńskiego klasztoru Św. Ducha²⁰. Autorytet zgromadzenia zakonnego stał się gwarantem obecności „Prawdy” także w języku przekładu, języku bez oficjalnej rangi mowy liturgicznej. Wprawdzie doktryna Kościoła wschodniego nigdy nie narzucała wspólnoty językowej i od początku apostołatu Cerkiew stosowała zrozumiały język podczas nauczania, ale sytuacja heterodoksji kulturowo-wyznaniowej, wywołująca reakcje obronne, najczęściej wpływała na dogmatyzację poglądów funkcjonujących dotąd w obszarze większej swobody doktrynalnej. Tendencję tę zauważamy w oficjalnym kaznodziejstwie prawosławnym Rzeczypospolitej przełomu XVI i XVII wieku nie tylko na poziomie komunikacji językowej, lecz także systemu gatunkowego, jaki wykorzystywano na ambonach.

W chrześcijaństwie europejskim bezwzględnie panowała wówczas homilia ujęta w formy postyllograficzne, to jest wykładu, komentarza, a więc gatunków najskuteczniejszych przy egzegezie Pisma Św. Reformacja nie tylko odnowiła ten gatunek, ale zainicjowała proces dynamicznego wprowadzania do świątyni kazań mówionych, pisanych często przez samych kaznodziejów na doraźne potrzeby parafialnej wspólnoty wiernych²¹.

Cerkiew, gdzie również sięgnięto po homiliarze, zalecała jednak ostrożność, niedowierzając prawowierności kazania mówionego. Hierarchia cerkiewna, pomimo wciąż nowych wyzwań świata czy oczekiwań ludu, zachęcała duszpasterzy, by ograniczali się do utrwalonej w kulturze Słowian od XIV wieku spuścizny bizantyńskiej. Od chwili wypuszczenia ewangeliarza zabłudowskiego druki kaznodziejskie trafiały do rąk odbiorcy lepiej wykształconego i bardziej świadomego własnej tożsamości. Rękopisy, syntezujące stare i nowe gatunki homiletyczne, zaspokajały umysły prostsze, opanowały prowadzone na szeroką skalę, sądząc z zachowanych do dziś egzemplarzy, duszpasterstwo popularne²². Zajmowały pulpity kazalnice parafii wiejskich

¹⁹ Zob. G. Brogi Bercoff, *Plurilinguism in Russia and in the Ruthenian Lands in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. The case of Stefan Javors'kyj*, w: *Speculum Slavicae Orientalis. Muscovy, Ruthenia and Lithuania in the Late Middle Ages*, red. J. Verkholtantsev, Moskwa: Novoe Izdatel'stvo 2005, s. 9-20.

²⁰ Bracia klasztoru podpisali się pod większością dedykacji druków z przekładem, tylko jedną sygnował własnym nazwiskiem Smotrycki. *Смотрицкий Мелетий, Евангелие учительное, Евъе 1616*, w: *The «Jevanhelije učitelnoje» of Meletij Smotryc'kyj*, with an Introduction by David A. Frick, Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts, vol. II, Cambridge 1987; М. Гардзанити, «Учительное Евангелие» Мелетия Смотрицкого в контексте церковно-славянской традиции евангельской гомилетики и проблема перевода евангельских чтений, w: *Tradizione e rielaborazione nelle letterature di Polonia Ucraina e Russia XVI-XVIII secolo*, red. G. Brogi Bercoff, M. Di Salvo, L. Marinelli, Alessandria 1999, s. 167-186.

²¹ Zjawisko to było powszechne w protestanckich Kościołach niemieckich. J. Maciuszko, dz. cyt.

²² Г. Чуба, *Традиція і новаторство в Учительних Евангеліях другої половини XVI-XVII ст.*, w: *Традиція і новаторство в культурі і літературі слов'янських*, red. I. Kowalska-Paszt, J. Czaplińska, A. Horniatko-Szumilowicz, M. Kuczyńska, Szczecin 2004, s. 263-269; M. Kuczyńska, *Ruska*

albo biedniejszych, nie dysponujących środkami, by kupić kilka różnych ksiąg z materiałem pomocniczym dla homiletów. Stan ten był w jakimś stopniu porównywalny do rozgraniczeń obecnych w Kościele zachodnim, rzymskim oraz protestanckim, na skutek używania tam postylli tzw. kościelnych (większych) i domowych (mniejszych).

Z perspektywy historii można powiedzieć, że przekład Smotryckiego dał sygnał do wyraźnej zmiany postaw wobec tradycji homiletyczno-teologicznej. Ledwie dwa lata później drukarnię opuścił jeden z najbardziej reprezentatywnych dla oratorstwa cerkiewnego pierwszej połowy XVII wieku zbiorów kaznodziejskich – *Ewangelia nauczająca* Cyryla Stawrowieckiego (Rachmanów 1619)²³. Odzwierciedla on złożoną ewolucję, jaką przeżyła nie tylko homiletyczna, ale cała religijna kultura Rusi w przeciągu kilku poprzedzających druk dziesięcioleci. Autor księgi stanął do rywalizacji między rozróżnionymi w wierze chrześcijanami Rzeczypospolitej o „dusze” prawosławnych. Wyszedł z ambitnym programem wzbogacenia dostępnej oferty katechetycznej o współczesne, aktualne dla odbiorcy materiały cerkiewne, które zwiększą możliwość właściwego wyboru przezeń lektury. Żywił nadzieję, iż zdoła zastąpić atrakcyjne tematycznie i treściowo, ale zgubne duchowo dzieła innowiercze²⁴ w rękach prawosławnych rodzimą literaturą konfesyjną:

[...] bowiem oko moje widziało w moim narodzie wielu takich ludzi obu stanów, świeckiego, jak i duchownego, którzy poszli za cudzymi naukami i różnymi postyllami przeciwnymi Cerkwi Bożej. Za ariańskimi, ponurskimi* i kalwińskimi. I jak mucha na słodczy miodu, tak oni na [naukach] miłych, lecz zbawieniu przeciwnych tonęli i jadem goryczy śmiercionośnej dusze swoje i wiernych zabijali. Dlatego ja, serdecznie pożałowawszy braci moich, umyśliłem zebrać kazania z wielu pism nabożnych (4 nlb.)²⁵.

Tak więc zamysł autorski od początku przewidywał dla kazań homiliarza odbiorcę ukształtowanego na styku kulturowo-konfesyjnym – polsko-ruskim i prawosławno-katolicko-protestanckim. Biegłego w kilku co najmniej językach, a na pewno w polszczyźnie, cerkiewszczyźnie i mowie ruskiej. Księgę dostosowywano do oczekiwań i potencjału intelektualnego całej społeczności prawosławnych, zarówno świeckich, jak kleru. Ludzi zróżnicowanych pod względem oświatowego przygotowania, pełnionych funkcji, wymagań wobec kazalnictwa. Myśląc o kształceniu i samokształceniu, homileta pisał dla pasterzy, nauczycieli oraz duchowych owiec, ich uczniów. Niezależnie od „kondycji” i wiedzy odbiorcy, widział tu człowieka formowanego religijnie i umysłowo na podobieństwo chrześcijan innych wyznań swoich czasów – poruszonych intelektualnie, zapoznanych ze źródłami wiary, doktryną, chrześcijańskim obyczajem, gotowych do polemiki z różnowiercami.

homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej. Ewolucja gatunku, specyfika funkcjonalna: (Cyryl Stawrowiecki, „Ewangelia pouczająca”, Rachmanów 1619, Joannicjusz Galatowski, „Klucz rozumienia”, Kijów 1659), „Rozprawy i Studia”, Uniwersytet Szczeciński, t. (571) 497, Szczecin 2004, s. 15 i in.; M. Kuczyńska, „Aby nikt z prawosławnych i pobożnych chrześcijan ...”, s. 26-29.

²³ M. Kuczyńska, *Ruska homiletyka...*

²⁴ Charakterystykę ówczesnej postyllografii protestanckiej w Polsce przedstawia cytowana wyżej praca Janusza T. Maciuszki.

²⁵ *Przedmowa do czytelnika.*

* Bracia Polscy, najradzykalniejszy odłam reformacji polskiej. Nazywani są w różny sposób: *nurki, socynianie, arianie, nowochrześciany, unitarianie*. Upowszechnione przez polemikę terminy o negatywnej semantyce miały wpływać zniechęcająco na potencjalnego konwertytę.

Na obraz czytelnika składa się suma zadań powierzonych dziełu do realizacji, traktowana ogólnie, a zarazem mocno indywidualizowana. Konieczną polifunkcyjność gwarantuje homiliarzowi zmodyfikowana forma – synkretyzm gatunkowy oraz otwarty układ strukturalny. Autor zaktualizował w nim całą znaną sobie praktykę homiletyczną Cerkwi, bytującą w drukach i rękopisach. Tę uznaną, starszą, bizantyńską i tę młodszą, powstałą pod wpływem ekspansji postyllografii Kościołów protestanckich. Można też mieć pewność, iż nieobca mu była postyllografia katolicka, na przykład księdza Wujka (zwłaszcza *Postylla mniejsza*)²⁶, skąd mógł czerpać motywy, między innymi, kazań maryjnych. Poprzez nią nawiązany został kontakt ze średniowiecznym kaznodziejstwem Europy Zachodniej – choćby św. Bonawentury czy Bernarda z Clairvaux. Praca ta już nie typowa ewangelia nauczająca, jaką reprezentował ewangeliarz zabłudowski, lecz swego rodzaju analog postylli kościelno-domowej, przeznaczonej do użytku nie tylko liturgicznego, lecz również domowego. Typologia gatunkowa zbioru zakłada obeznanie adresata z odmiennymi od cerkiewnych systemami literatury kazalnicznej. Obok tradycyjnej wschodniej terminologii homiletycznej, *słowa, pouczenia*, używane są takie określenia gatunkowe, jak: *nauka, kazanie, wykład, mowa*. Księga obfituje w homilie egzegetyczne, ale też tematyczne – dogmatyczne, polemiczne, moralne, stanowe, okolicznościowe (przygodne). Na pamiętki świąt i świętych. Obejmuje tak niezwykłe gatunki kaznodziejskie jak formuły doktrynalne, wyznania, definicje teologiczne, anatematyzmy²⁷.

Głównym celem zbioru jest szerzenie i ugruntowywanie religijnej wiedzy w sytuacji różnowierstwa. Na plan pierwszy w przewidywanej strukturze odbiorców wysuwa się czytelnik, który dysponuje więcej niż podstawami edukacji. Posiada już solidne przygotowanie do odbioru bardziej skomplikowanych treści nauczania. Ten aktywny wierny ujawnia najbardziej charakterystyczne cechy mieszkańca pogranicza, członka szlacheckiego społeczeństwa spajanego bardziej solidarnością stanową aniżeli wyznawaną wiarą. „Konsumenta” wysokiej kultury silnie osadzonej w kontekście religijnym, nawykłego do dyskusji, sporów, lubiącego debatę. Osobę tę wychowuje dyskursywna tradycja szkolna, która wpaja uczniowi konieczność i potrzebę sięgania po literaturę w poszukiwaniu przekonującej argumentacji.

Ujemną cechą jednostki świadomej znaczenia wiedzy jest nieumiarkowana samodzielnosc, pobudzająca do zdobywania materiałów parenetycznych we własnym zakresie i akceptowania wszelkich źródeł, jeśli tylko mogą one wypełnić luki prawosławnej oświaty. Płynące stąd negatywy ze szczególną mocą uobecniają zainteresowanie naukami antytrynitarzy, których w omawianym okresie już współwyznawcy spośród ugrupowań reformacyjnych zaczęli uważać za heretyków, odmawiając im solidarności konfesyjnej i prawa do udziału w pokoju religijnym²⁸.

Początkowo, z reguły, przymusowe korzystanie z instytucjonalnego czy tylko „środowniskowego” kształcenia różnowierczego²⁹ orientowało w zakresie i treściach edukacji obcej, przyzwyczajając do zróżnicowanych form dyskursu pedagogicznego, ale niosło ze sobą jednocześnie groźbę utraty zaufania do rodzimych autorytetów, spadek lub nawet za-

²⁶ M. Kuczyńska, *Ruska homiletyka...*, s. 95.

²⁷ Kazanie m.in. na pierwszą niedzielę Wielkiego Postu (święto *Triumfu Ortodoksji*) *O prawej wierze chrześcijańskiej* jest normatywną deklaracją wierności Cerkwi, jej katechizmem, swoistą księgą symboliczną.

²⁸ Zob. M. Korolko, *Klejnot swobodnego sumienia*, Warszawa 1974, s. 108.

²⁹ Zanim rozwinęto własne zmodernizowane szkolnictwo.

nik potrzeby posiadania wiarygodnego prawosławnego kierownictwa duchowego. W rezultacie nie uświadamiano sobie bądź lekceważono realną możliwość zatarcia własnej tożsamości, słabszego utwierdzenia w religii przodków albo wręcz apostazji od prawosławia i akces do innych Kościołów. Takiemu wiernemu uzmysławia się, iż proces przenikania kultury bardziej dojrzałej, w danym okresie efektywniej spełniającej oczekiwania odbiorcy, do kultury będącej na odmiennym etapie, dopiero kształtującej swe docelowe oblicze, jest ciągle żywy i do tego stopnia intensywny, że nie wolno wypuścić go do spod kontroli. Musi być oceniany jako niebezpieczeństwo, któremu można przeciwstawić się jedynie przy pomocy swojej, pewnej, bezdyskusyjnej wiedzy. O ile przeciwnik może być dostarcycielem narzędzi rywalizacji, o tyle nie może stać się źródłem wiedzy. Cyryl konfrontuje ze sobą równorzędnych nie tyle „zawodników”, co partnerów. Prawosławny Rusin, wpisany w jego homilie, jest spadkobiercą i pełnoprawnym nosicielem chrześcijańskiego depozytu wiedzy i wiary, dla których punktem wyjścia są najrzetelniejsze, bo pierwotne źródła – Kościół Chrystusowy, tradycja apostołska, nauczanie patrystyczne.

Zagrożeniem dla stanów granicznych, przestrzeni rozumianych zawsze jako bardziej dynamiczne, prężne, współoddziałujące na siebie pozostaje raczej niewiedza aniżeli obojętność. Brak orientacji ponosi odpowiedzialność z jednej strony za deprecjonowanie swojego i przecenianie obcości, z drugiej za idee samowystarczalności i nieprzejednanej wrogości do różnowierców. Zamyśl autorski homilety widzi tu konieczność wystrzenia świadomości czytelnika, aby uwrażliwić go na rozmaite warunki egzystencji, skłaniając przy fiksowaniu różnic, do zadawania pytań i požądania odpowiedzi, zależnych najpierw od rodzimego kontekstu, dopiero później całościowo i prawidłowo zestawianych, porównywanych i ocenianych z ofertą konkurencji.

Immanentnie obecną w księdze postacią jest także inny typ odbiorcy. To figura postrzegająca wszelką odmienną w kategoriach niebezpieczeństwa zagrażającego istnieniu. Personifikuje drugą obok niewiedzy skazę tożsamości pogranicza, ksenofobię, której następstwem jest utożsamianie własnego trwania z całkowitą izolacją od heterodoksji. Interpretacja tych zjawisk nie motywuje ich okolicznościami zewnętrznymi, agresją obcości. Przeciwnie, wskazane są tu przyczyny wewnętrzne, zachowawczość wywołana ludzką słabością, personalnymi zaniechaniami, u podstaw których leży nieuctwo podniesione do rangi cnoty, która zabrania w imię wyższych celów nie tylko otworzyć się na innych, ale przede wszystkim poznać dogłębnie siebie. W tej sytuacji kojarzona z opozycją „szkodliwa” kategoria nowatorstwa nabiera pozytywnej wartości zapomnianej tradycji własnej, zniekształconej przez czas i nieświadomość oraz zdewaloryzowanej przez wybiórczość, selektywność ujęcia:

Kto teraz z rozumnych złości, ślepoty i głupoty ich nie wymślenie? Ponieważ oni jak krety w mroku zastarzałego nieuctwa się kryją, nie chcąc się odnowić [...], zapomnieli słów Pana, które mówią, że każdy uczony w Piśmie nauczył się o Królestwie Bożym podobny jest do gospodarza, który wynosi ze skarbca rozumu stare i nowe, ale jeśli coś starego zakryte zostało przez niewiedzę ludzką, a odkryte zostanie na nowo, nie znającemu się będzie się wydawało nowym. Ale takich złość i głupotę łatwo możesz poznać [...] po tym, jak dobrze życzą swojemu narodowi w pomnażaniu nauki (5v).

Zwolennicy izolacjonizmu znajdują się na czele grupy poddawanej misji wewnętrznej, stanowią bowiem kardynalną przeszkodę dla stosownego formowania reszty współwyznawców, warunku niezbędnego dla umacniania godności Cerkwi, zmuszonej do konfrontacji z rozróżnionymi w wierze. Dewaluacji ulega idea zwierzchnictwa budowanego na honorze urzędu. Przełożenie, rozumiane jako służba wspólnocie, staje się wypadkową efektywnej realizacji zadań nauczycielsko-pasterskich. W obliczu sporu światłego

wyznawcy z promującymi błędne opinie władzami niezwykle wprost dowartościowanie spotyka jednostkę, wyróżnianą spośród tłumu. Jej autonomizacja zyskuje status niepodważalnego czynnika kościołotwórczego, jeżeli tylko przejawia się w prywatnym dokształcaniu, zdolności samodzielnego myślenia i wyciągania wniosków. Szczególnie cenione są płynące z „prawdziwej” religijnej wiedzy umiejętności analizy i krytycznej oceny, odwaga wyrażania własnych sądów. Jednostka nie może unikać wewnątrzprawosławnego dialogu, wnoszącego ożywczy ferment do swoich struktur. Gdy trzeba, powinna bezkompromisowo bronić słuszych poglądów, walczyć o ich uznanie przez adwersarza, choćby miało to skutkować aktami religijnej niesubordynacji.

Konflikt między zasadą hierarchicznego posłuszeństwa a przekonaniem o indywidualnej racji rozwiązuje dokonana na kartach homiliarza dezaktualizacja opozycyjnych zapatrywań poprzez sprowadzenie uznanych arbitrów ortodoksji do poziomu omylnych ludzkich autorytetów, zantagonizowanych z najwyższym autorytetem Boga:

Dlatego ja każdego wiernego proszę łaskawie i przestrzegam, aby się [...] nie dał oszukać tej obłudzie. A umiał poznać i rozsądzić, czy duch jest od Boga czy od diabła. Lecz kto posiada ducha Chrystusa, łatwo rozróżni ducha Bożego i ducha Antychrysta (5 nlb.).

Ze świadomości prawosławnych wiernych wyeliminowana zostaje fundamentalna przyczyna obniżania rangi Cerkwi w porównaniu z różnowierstwem – lęk przed utratą zbawienia w Kościele wschodnim. Czytelnik żywi pewność obecności bożej łaski w swoim świętym zgromadzeniu i jest przeświadczony, iż zagwarantowano mu przyszlą nagrodę w niebie, mimo przeciwnych głosów oponentów.

Akcent stawiany na autonomię każdego wiernego odbiera złudzenia, iż zbawienie jest sprawą wyłącznie religijnej wspólnoty, Cerkwi jako takiej. Z całą mocą przekonuje się, że spoczywa ono w rękach samego wiernego, nie darmo obdarzonego przez Pana wolną wolą³⁰. Wraz z wywyższeniem jednostki rośnie więc rola indywidualnych praktyk pobożnościowych. Przy rozbudzonym pragnieniu poznania, aktywizowana jest wola i potrzeba widzialnego manifestowania wiary. Dlatego idealnego odbiorcę księgi poddano systematycznej, głębokiej ewangelizacji, prawowiernej katechizacji, intensywnemu nauczaniu pasterskiemu (etycznemu, obyczajowemu) w kontekście uczestnictwa w życiu liturgicznym, zarówno domowym (w tym godne chrześcijańskie życie, trzeźwość, indywidualna modlitwa, nabożna lektura, rozmyślanie, kreowanie pozytywnych wzorców), jak i wspólnotowym (laikat – częsta i czynna obecność na nabożeństwach, duchowni – służba w poczuciu odpowiedzialności przed Bogiem i ludźmi). Nie znajdujemy w głoszonej etyce prawosławnej łatwej moralistyki. Autor dąży do wpojenia wiernym surowej dyscypliny. Jasno zaznacza granice, przede wszystkim między swoim a obcym, narzuca nieprzekraczalne reguły zachowań, piętnuje samowolę, nalegając na doskonalenie się pod kierunkiem sprawdzonego ojca duchowego³¹. Rejestr karygodnych wad obejmuje partykularyzm możnowładztwa rozpraszający działania na rzecz Cerkwi³², a także brak solidarności wyznaniowej, która rozwarstwia ruski Kościół, oddzielając bogaczy i wykształcony kler od prostej, nieuczonej biedoty³³.

³⁰ Homileta dziwi się, że człowiek „pouczony” dopuszcza do siebie grzech i dobrowolnie skazuje się na wieczne piekielne męki (*Mięsopust*, k. 22v).

³¹ Osobom przekonanym o braku wymaganych kompetencji wśród duchowieństwa autor poleca własne duchowe przewodnictwo.

³² Kazanie przygodne na poświęcenie zbudowanej cerkwi.

³³ We wstępie do drugiej części zbioru zamieszczono wezwanie do objęcia opieką nauczycielską wszystkich prawosławnych, choćby byli biedni.

Swoboda myślenia ograniczana bezsporną wiedzą i trwałą wiarą stanowią jedne z głównych pozytywnych cech, które korelują z postulatami krytycyzmu biblijnego, racjonalizacji wiary i nieustawania w dążeniu do szukania zbawienia. Kierując się historycznością Kościoła, Cyryl zaleca odbiorcy pragmatyczne podejście do instytucjonalnego funkcjonowania Cerkwi, utylitaryzm wobec niedogmatycznej sfery jej życia – ksiąg paraliturgicznych czy obrzędowości. Swoiste jest na przykład odsakralizowanie samego lekcjonarza z czytaniem ewangelijnymi – dopuszcza się rozluźnienie czasowych reguł użycia danej perykopy dla pouczenia wiernych, ponieważ rutynowe ich czytanie w nakazanej kolejności, jedna po drugiej, odbiera treści aktualność. Ogrom potrzeb rodzi też postulat trzykrotnego głoszenia kazań do ludu w ciągu dnia³⁴.

Ze względu na polemiczny dialog prowadzony z konserwatywną grupą opiniotwórczych czynników Cerkwi wszelkie zmiany zostają przypisane pierwotnej, apostołsko-patrystycznej tradycji wschodniej. Ale umiejętne zsyntetyzowanie elementów dawnego kaznodziejstwa z nowym pod kątem treści i formy przy wymodelowaniu aktualnych wzorców osobowych uczy harmonijnego współistnienia żywiołu granicznego ze sobą, korzystania ze zdobyczy sąsiada, jeśli służy budowaniu siebie bez utraty tożsamości. W takim działaniu, odnoszonym do początków Kościoła, upatrywane jest odejście od zgubnego marazmu i powrót do korzeni.

Homiliarz przystosowano do aktualnej sytuacji wyznaniowej prawosławia ruskiego, współistniejącego z oddalającym się coraz bardziej od siebie żywiołem katolicko-unicko-protestanckim. Punktem wyjścia była typowa dla pogranicza tożsamość rozproszona, którą poddano centralizacji i ujednoczeniu, zakorzeniając w prawosławiu. Wychowywano wiernego silnego wiedzą, z ugruntowanymi nawykami pobożności, okazującego zaufanie przełożonym, pewnego ich uprawnień pasterskich. Dano mu, jak chrześcijanom zachodnim, intelektualne narzędzia służące rozdzielaniu prawdy od „fałszu” w świetle dyskusji, polemiki, sporu. Dzięki nim mógł wzmocnić się wewnętrznie, otworzyć na świat, rozwijając zewnętrzny apostołat i bez kompleksów budować Cerkiew jako równoprawną wobec innych wspólnotę religijną wielowyznaniowego państwa polsko-litewskiego.

³⁴ Należy pamiętać, iż skomplikowany rytuał cerkiewny nie oddawał kazaniom ani tak ważnego, ani wysokiego miejsca w obrzędzie, jak w Kościele zachodnim. Kazanie na Rusi wywalczyło sobie dopiero to miejsce, później zwyczaj regularnego kaznodziejstwa upowszechnił się w innych Cerkwiach lokalnych, także w Cerkwi moskiewskiej.

Piotr Chomik
(Białystok)

LITERATURA PRAWOSŁAWNA A TOŻSAMOŚĆ NARODOWA I RELIGIJNA PO UNII BRZESKIEJ

Spółczesność Rzeczypospolitej w mniejszym lub większym stopniu zawsze posiadała zróżnicowaną strukturę wyznaniową i narodową. Problem związany ze społecznością o odmiennej specyfice wyznaniowej pojawił się w Polsce na szeroka skalę już w XIV wieku, kiedy w jej granicach znalazły się obszary zamieszkałe przez ludność etnicznie niepolską. Wagę problemu obecności w granicach państwa polskiego wyznawców Kościoła prawosławnego rozumiał już ostatni przedstawiciel dynastii piastowskiej – Kazimierz Wielki. Zachował on prawa i obrządek Kościoła prawosławnego. Za jego panowania na terenach Korony i Litwy nastąpiło zetknięcie się na szeroka skalę tradycji łańskiejskiej i bizantyjsko-ruskiej.

Język starobiałoruski był oficjalnym językiem państwowym w Wielkim Księstwie Litewskim, a kultura ruska była chętnie przyjmowana przez książąt i bojarów litewskich. Pod wpływem rutenizacji Litwini zostali częściowo schryścianizowani przez Kościół prawosławny z całą tego faktu konsekwencją. Litwa, posiadająca w swych granicach ziemie ruskie, była jedynie formalnie państwem pogańskim. Poprzez Kościół prawosławny upowszechniła się na ziemiach ruskich i polskich kultura bizantyjska. Kultura prawosławna wywołała zainteresowanie ostatnich przedstawicieli dynastii piastowskiej. Kazimierz Wielki korzystał z usług malarzy i budowniczych ruskich. Artyści ruscy pracowali przy wystroju ufundowanej przez króla kolegiaty wiślickiej i kaplicy na Wawelu. Rusini wybudowali również kamienicę „hetmańską” na Rynku Głównym. Za panowania Kazimierza Wielkiego wybudowana została jedna z największych cerkwi w tym czasie – św. Jura we Lwowie¹.

Wyznacznikiem tożsamości prawosławnych mieszkańców Wielkiego Księstwa Litewskiego było nieprzerwane kontynuowanie dwóch kluczowych dla prawosławia w państwie polsko-litewskim tradycji: cyrylometodiańskiej i kijowskiej. To one stanowiły fundament świadomości prawosławnych mieszkańców dawnej RP oraz stanowią taki fundament świadomości prawosławnych obywateli dzisiejszej Polski. Pamiętać przy tym należy, że tradycja cyrylometodiańska stanowiła ważny element tradycji kijowskiej.

Słowiańska misja Braci Sołuńskich od samego początku budziła emocje i wywoływała konflikty. Cyryl i Metody jeszcze za życia zetknęli się z wrogością, niechęcią. Oni sami i ich działalność były przedmiotem przetargów, rozgrywek i manipulacji. Po śmierci natomiast postaci Cyryla i Metodego stały się żywym elementem pamięci mitycznej praktycznie wszystkich Słowian, wpisując się w system wyobrażeń religijnych i politycznych. Wykorzystywana przez polsko-litewskie prawosławie idea cyrylometodiańska miała (i ma) wskazywać na autochtoniczność prawosławia na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony, na sakralny status języka liturgicznego,

¹ A. Mironowicz, *Prawosławni w wielowyznaniowej i wielokulturowej Rzeczypospolitej*, w: *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej*, pod red. ks. S. Wilka, Lublin 2003, s. 202-203.

stanowiącego ruską redakcję staro-cerkiewno-słowiańskiej normy Świętych Braci, na opozycyjny stosunek wobec kultury łacińskiej i na przynależność do słowiańskiej wspólnoty narodów prawosławnych.

Jednocześnie pamiętać musimy, że idea ta miała inne konotacje u Greków, inne u Słowian południowych czy prawosławnych Czechów i Słowaków, a ponadto wykorzystywana jest w tradycji rzymskokatolickiej i greckokatolickiej, co powoduje niejednoznaczność tych samych zdarzeń, słów czy symboli².

Drugim składnikiem tożsamości prawosławnych mieszkańców dawnej Rzeczypospolitej była tradycja kijowska. Ziemie kijowskie praktycznie od XI wieku zapoczątkowały stałą obecność Kościoła prawosławnego w granicach państwa polskiego, należącego, będącego aż do 1686 roku, częścią składową Patriarchatu Konstantynopolańskiego. Od czasów Jarosława Mądrygo prawosławni obywatele Korony, a później także WKL należeli do metropolii kijowskiej, a następnie do dwóch nowych metropolii: halickiej i litewskiej, a po ich połączeniu w 1391 roku do metropolii kijowsko-halickiej. Wraz z postępującą inkorporacją Rusi Halickiej do Korony zwiększał się obszar kultury prawosławnej w państwie polskim, zaś unia Polski z Litwą w Krewie (1385) spowodowała, że Kościół prawosławny stał się jednym z ważnych czynników konsolidujących te dwa organizmy państwowe, mimo iż sam znalazł się w pozycji podporządkowania władzy monarszej i wielkksiążęcej faworyzującej Kościół katolicki na Litwie³.

Na początku XV wieku dojrzała w Rzeczypospolitej koncepcja stworzenia niezależności cerkiewnej, to jest ukształtowania w ramach państwa polsko-litewskiego prawosławnej organizacji cerkiewnej, która by zachowała wszystkie prawa wynikające z sukcesji metropolii kijowskiej, a która posiadałaby cechy specyficzne, wyróżniające ją od Kościoła prawosławnego w Wielkim Księstwie Moskiewskim. Dużym problemem było bowiem nieustanne przesuwanie centrum ruskiego prawosławia na północny wschód, a następnie rozdzielenie tej ogromnej metropolii na dwa niezależne od siebie, a w dodatku wrogie państwa.

Próbę realizacji takiej koncepcji podjął metropolita Grzegorz Camblak. Pragnął on stworzyć pewną specyfikę liturgiczną na ziemiach polsko-litewskich. Trzeba tu wymienić przede wszystkim wprowadzenie i rozpowszechnienie kultu św. Paraskiewy-Petki (z Epiwatu, Tyrnowskiej – 14 października), rozpowszechnienie kultu trzech męczenników wileńskich (świętych Antoniego, Jana i Eustachego) oraz przyjęcie za główną datę ich wspomnienia trzeciej niedzieli przed Bożym Narodzeniem, wprowadzenie kultu nowo ogłoszonego św. Jana Suczawskiego, patrona Mołdawii. Dokonano też zasadniczego przyjęcia typikonu jerozolimskiego z pewnymi athonickimi modyfikacjami, a także szczegółowych zmian w niektórych obrzędach, na przykład rezygnując z modlitw za cesarza czy cara, a wprowadzając na to miejsce „ksiąząt i panów naszych”. Równocześnie ustaliła się praktyka zbiorowego wymieniania wschodnich patriarchów, bez wyszczególniania patriarchy Konstantynopola.

² A. Naumow, *Tradycja kijowska w prawosławiu polskim*, w: *Prawosławie. Światło wiary i źródeł doświadczenia*, pod red. K. i J. Leśniewskich, Lublin 1999, s. 450.

³ Zob. A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, s. 24-25; tenże, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003, s. 145-156; A. Naumow, *Domus divisa*, Kraków 2002, s. 176-179.

Dzięki działalności tego wybitnego Bułgara znacznie zintensyfikował się wpływ prawosławia bałkańskiego na Ruś Kijowską (Moskiewską zresztą też). W kalendarzach naszych ewangelarzy stwierdzamy stałą obecność serbskich świętych – św. Sawy i św. Symeona. Powszechny stał się śpiew na modłę bułgarską. Pewne wpływy z Południa można dostrzec w architekturze i malarstwie sakralnym. Polityczny upadek państw bałkańskich spowodował, że na ziemi ruskie w obu państwach napłynęła spora ilość prawosławnych mnichów. Stryj Grzegorza, św. Cyprian, był ostatnim kijowskim metropolitą, który część życia spędził w granicach Wielkiego Księstwa Litewskiego i pertraktował z katolickimi władcami – Witoldem-Aleksandrem i Władysławem II Jagiełłą. Jego następca, adwersarz Camblaka, metropolita Focjusz wywioził z Kijowa do Moskwy skarbiec katedralny i wszystko, co dało się wywieźć – to stało się jedną z głównych przyczyn zatargu⁴.

W wieku XVI i XVII zarówno prawosławni mieszkańcy Wielkiego Księstwa Litewskiego, jak i całej Rzeczypospolitej kontynuowali tradycje wyznaniowe i liturgiczne zapoczątkowane w okresach wcześniejszych. Kontynuacja ta jednak – szczególnie po kościelnej unii brzeskiej zawartej w 1596 roku – musiała być realizowana w nowych warunkach. Już u schyłku XVI wieku Cerkiew prawosławna zaatakowana przez różnych polemistów rzymskokatolickich musiała się bronić. Działalność w tym okresie monasterów, bractw cerkiewnych, rozwój piśmiennictwa i działalności wydawniczej, uważam za najważniejsze elementy budujące na nowo tożsamość prawosławnych w państwie polsko-litewskim. Unia brzeska zwracając się w istocie rzeczy przeciwko koncepcji polskiego prawosławia, którą forsowano w wiekach XV-XVI zmusiła prawosławnych do poznania siebie, przeciwnika i zdobycia wiedzy umożliwiającej dyskusję.

Dzięki temu pod koniec XVI i w XVII wieku uporządkowano wiele kwestii natury dogmatycznej, obrzędowej czy administracyjnej. Wyznawcy prawosławia przywołali tu i wykorzystali niezwykle dla niego kontekst kulturowy. Musieli, przynajmniej do pewnego stopnia, zrezygnować ze wschodniej teologicznej postawy mistyczno-apofatycznej i odwołać się do dyskursywno-pojęciowej teologii scholastycznej. Działalność metropolity kijowskiego, Piotra Mohyły, jego poprzedników i następców, jest dowodem istnienia i funkcjonowania na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej odrębnej, autonomicznej kultury prawosławnej, która uformowała się w specyficznej sytuacji

⁴ Na temat działalności w granicach Rzeczypospolitej Grzegorza Camblaka zob.: T. M. Trajdos, *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i pierwszej ćwierci XV w.*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et Studia”, t. II, Poznań 1985, s. 218-227; P. Chomik, *Z Bizancjum do Rzeczypospolitej. Metropolita kijowski Grzegorz Camblak (1415-1419) i jego działalność cerkiewna*, w: *Filhellenizm w Polsce. Rekonosans*, pod red. M. Borowskiej, M. Kalinowskiej, J. Ławskiego i K. Tomaszuk, Warszawa 2007, s. 105-116; J. Stradomski, *Twórczość hagiograficzna metropolity kijowskiego Grzegorza Camblaka w kontekście tradycji południowosłowiańskiej literatury XIV-XV wieku*, w: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich. Wokół kultur śródziemnomorskich*, t. II, *Historia, język, kultura*, red. Z. Abramowicz, J. Ławski, Białystok 2010, s. 105-115; A. Naumow, *O eklezjologii Grzegorza Camblaka prawosławnego metropolity kijowskiego*, w: *Wiara i historia*, s. 63-80. Bardzo ważne są też prace: A. I. Jacymirskij, *Grigorij Camblak. Oczerk jego administratiwnoj i kniżnoj diejatielnosti*, Sankt-Pietierburg 1904; K. Mecew, *Grigorij Camblak*, Sofija 1969; N. Donczewa-Panajotowa, *Grigorij Camblak i błgarskite literaturni tradicii w iztoczna Jewropa XV-XVII w.*, Weliko Trnowos 2004; Ju. K. Biegunow, *Tworczeskoje nasledije Grigorija Camblaka*, Weliko Trnowo 2005.

zagrożenia ze strony warstwy panującej wyznania rzymsko-katolickiego. Świadomość przynależności do prawosławia wytworzyła niepowtarzalny typ kultury, otwierającej się ku zdobyczom humanistyki zachodniej, traktowanej jako część dziedzictwa własnego. Prawosławni twórcy w państwie polsko-litewskim decydują się na korzystanie z obcej broni we własnej obronie. I nie jest w tym momencie zasadniczo istotne, w jakim stopniu ucierpiała wówczas prawowierność.

Model ten był bowiem jedynym możliwym kompromisem chrześcijańskiego Wschodu z Zachodem i jedynym sposobem, by zmieniając się pozostać wiernym sobie i swojej tradycji. Jak zauważył prof. Aleksander Naumow – o słuszności wybranej drogi przekonują nas dalsze dzieje kultury postbizantyjskiej w księstwach rumuńskich, w Imperium Austriackim i na Bałkanach, a także analogie z dawnymi środowiskami emigracyjnymi greckimi i bardziej współczesnymi słowiańskimi⁵.

Cechą charakterystyczną kształtowania tożsamości wyznaniowej i narodowej wyznawców prawosławia w państwie polsko-litewskim jest pojawienie się w XVI wieku na terytorium państwa polsko-litewskiego wydań Biblii i ksiąg liturgicznych w kręgach nie związanych bezpośrednio ze strukturami cerkiewnymi. Najwymowniejszym przykładem jest działalność wybitnego humanisty białoruskiego – Franciszka Skoryny z Połocka, absolwenta Akademii Krakowskiej i doktora nauk medycznych Uniwersytetu w Padwie. Poza licznymi wydaniem biblijnymi Skoryna wydał też około 1522 roku w Wilnie cykl broszur, składających się na *Małą księgę podrózną*. Wśród opublikowanych tam akatystów znajdują się dwa opatrzone akrostychem z imieniem i nazwiskiem Skoryny – do Jezusa Chrystusa i do św. Jana Chrzciciela – co stawia go na czele nielicznego grona wschodniosłowiańskich hymnografów. Działalność i osobowość Franciszka Skoryny są szczególnym, wyjątkowym zjawiskiem nie tylko w dziejach kultury prawosławnej, ale w dziejach kultury Wielkiego Księstwa Litewskiego w ogóle. Wyrosły w tradycji wschodniej, jako uczonego był Skoryna człowiekiem Zachodu. Studia w Krakowie, Padwie, pobyt w Pradze ukształtowały jego osobowość, nauczyły go specyficznego rozumienia tradycji nie jako ślepej wierności, lecz jako dynamicznego dziedzictwa stanowiącego intelektualne wyzwanie. W tym sensie jest Skoryna prekursorem postaw i dążeń prawosławnych myślicieli religijnych z XVII wieku⁶.

⁵ Por. A. Naumow, *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*, Kraków 1996, s. 30.

⁶ Na temat działalności i twórczości Franciszka Skoryny istnieje bogata literatura. Przytaczam tylko najistotniejsze pozycje: *Francisk Skoryna i jaho czas. Encyklopedyczny dawiednik*, red. U. M. Konan, Minsk 1988; *Otkrytije Skoryny*, sost. G. Ja. Golenczenko, Minsk 1989; E. L. Niemirowskij, *Francisk Skoryna, Żyć i diejatielnost', bieloruskogo proswietitiela*, Moskwa 1990; M. Basaj, *Franciszek Skoryna i jego Biblia ruska*, w: *Rękopis a druk. Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej. Materiały z sesji. Kraków 7-10 XI 1991*, red. J. Rusek, W. Witkowski, A. Naumow, Kraków 1993, s. 131-140; R. Łużny, *Doktor Franciszek Skoryna, z Połocka (między 1485-1490 a 1552) oraz jego średniowieczno-renańsowa biblijstyka*, w: *Biblia w literaturze i folklorze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, D. Piwowska, Kraków 1998, s. 87-99; *Franciszek Skoryna z Połocka. Życie i pisma*, red. M. Walczak-Mikołajczakowa i A. Naumow, Gniezno 2007 (tam również bogata literatura), tegoż, *Doktor Franciszek Skoryna, z Połocka jako cerkiewnosłowiański hymnograf*, w: *Wiara i historia*, 81-95.

W 1620 roku patriarcha jerozolimski Teofanes dokonał potajemnej restytucji hierarchii prawosławnej, a król Władysław IV w 1633 roku prawnie uznał Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej. Był to okres wielkiej aktywności intelektualnej i duchowej prawosławia – Kijów ze swoją ławrą i Akademią Mohylańską, prężne bractwa cerkiewne, intensywna działalność wydawnicza, żywe kontakty z Mołdawią, słowiańskimi Bałkanami, Górą Athos, Ziemią Świętą i Rosją, próba przeorganizowania własnej kultury przez uwzględnienie kultur współistniejących zapewniały metropolii kijowskiej i halickiej ważne miejsce w kulturze prawosławia w ogóle. Społeczność prawosławna walczyła o przywrócenie dawnych praw Cerkwi greckiej, rozgorzała polemika wokół fundamentalnych spraw dogmatycznych i eklezjologicznych. Spośród najwybitniejszych przedstawicieli myśli prawosławnej z tego okresu należy wymienić: o. Iwana Wiszeńskiego, Herasyma i Melecjusza Smotryckich, Leoncjusza Karpowicza, Elizeusza Pletenieckiego, Zachariasza Kopysteńskiego, św. Atanazego Brzeskiego, św. Piotra (Mohyle), Pamwę Beryndę, Sylwestra Kossowa, Łazarza Baranowicza i wielu innych⁷.

Już pod koniec XVI wieku mamy do czynienia z próbą nowego określenia miejsca i roli prawosławnych mieszkańców Rzeczypospolitej wobec katolickiej większości. Autorem tej próby – można powiedzieć, że była to próba „w starym ekskluzywistycznym duchu” – był mnich Iwan Wiszenski, przebywający w jednym z monasterów na św. Górze Athos, a pochodzący z miejscowości Wisznia na obszarze dzisiejszej Ukrainy. Wiszenski był nieprzejednanym wrogiem kultury zachodniej i zdecydowanym przeciwnikiem zmian w kulturze własnej.

Gromiąc prawosławnych za słabość w wierze, podkreślał, że jedynym ratunkiem dla prawosławia jest absolutna wierność tradycji i jego obrona przed jakimikolwiek zmianami. Wzywając do całkowitego podporządkowania się tradycji i przepisom cerkiewnym, Wiszenski dopuszczał nieposłuszeństwo wobec władzy świeckiej i duchownej, o ile zachodziłoby podejrzenie naruszenia przepisów prawa kanonicznego, szczególnie w zakresie rozpowszechnionego w Rzeczypospolitej prawa podawania, czyli obsadzania przez króla katedr biskupich i innych wysokich stanowisk cerkiewnych. Innym powodem nieposłuszeństwa mogły być kontakty hierarchii z Rzymem:

(...) bowiem nie kapłani nie biskupi czy metropolici nas zbawią, ale tajemnica wiary naszej prawosławnej i zachowanie zapowiedzi Bożych – to nas zbawić może⁸.

W okresie przed unią brzeską trudna była też sytuacja językowa prawosławnych mieszkańców państwa polsko-litewskiego. Większość rodzimej magnaterii i szlachty porzucała własny język, duchowieństwo stało na niskim poziomie, niski poziom wykształcenia i samoświadomości wystawiały prawosławnych na szyderstwa i kpiny ze strony pisarzy i polemistów katolickich. Trwała też dyskusja nad cerkiewnosłowiańskim językiem liturgicznym Cerkwi prawosławnej. Z punktu widzenia prawosławnych jego obrona była obroną samej istoty Cerkwi i ruskiej kultury narodowej. Dlatego Iwan Wiszenski odpowiadał Piotrowi Skardze i innym publicystom katolickim, uznając język cerkiewnosłowiański za święty i zapewniający zbawienie wieczne, a język łaciński nazywając ulubionym językiem diabła⁹.

⁷ A. Naumow, *Tradycja kijowska*, s. 458-464.

⁸ Cytat za: A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 22. Tłumaczenie własne.

⁹ Na temat wizerunku chrześcijaństwa wschodniego w twórczości Piotra Skargi zob. *Ksiądz Piotr Skarga SJ widzenie wschodu chrześcijańskiego*, w: *Polska – Ukraina, 1000 lat sąsiedztwa*, t. 2, *Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym*, pod red. S. Stępnia, Przemysł 1994, s. 69-75.

Czy widzisz Skargo, że sam własną zazdrością, wrogością i potwornym kłamstwem (...) przeciwko słowiańskiemu językowi pospołu z diabłem walkę rozpoczęłeś, który [tj. diabeł – dop. P. Ch.] języka słowiańskiego nie lubi i silniej niż wszyscy inni na niego nastaje, gdyż w języku słowiańskim nie ma miejsca na kłamstwo i pokusę, bowiem nie posługuje się on ani dialektyką ani sylogizmem pogańskim (nicującym prawdę Bożą na kłamstwo), ani chytrą faryzejskiej obłudą nie wywyższa się, posługując się i budując prawdziwością, prawdą Bożą chroniony jest i niczego innego w sobie nie ma tylko prostotę i zbawienie użytownikowi języka przybliża¹⁰.

Jednym z pierwszych prawosławnych pisarzy i polemistów, którzy wyznaczyli kierunek rozwoju i obrony tożsamości prawosławnej, był Zachariasz Kopysteński, mnich i późniejszy archimandryta Ławry Kijowsko-Pieczerskiej. Nie pochodził on z obszaru Wielkiego Księstwa Litewskiego, ale jego jedyne znane dzieło polemiczne *Palinodia ili Kniga Oborony Kafoliczeskiej Swiatoj Apostolskiej Wschodniej Cerkwi i Swiatych Patriarchow...* (1621–1622) wywarło ogromny wpływ na wypracowanie pozycji prawosławnych w całym państwie polsko-litewskim wobec ich adwersarzy – rzymskich katolików i unitów.

Palinodia Kopysteńskiego jest bez wątpienia najlepszym i najobszerniejszym dziełem prawosławnej polemiki wyznaniowej XVII wieku. Powoływali się na nią niemal wszyscy religijni pisarze na Rusi w XVII wieku, a wśród nich Piotr Mołyła, Sylwester Kossow czy Łazarz Baranowicz. Mimo że utwór ten pozostawał w manuskrypcie aż do XIX wieku, niczym to nie umniejsza jego wagi, autorytetu i popularności jaką cieszył się u współczesnych. Kopysteński imponował swoim czytelnikom ostrym słowem i umiejętnie i obszernie przytoczonym materiałem historycznym i patrystycznym. W swoim dziele kijowski mnich jawi się jako zagorzały przeciwnik łacińskiej scholastyki i rzymskiej dialektyki. Napisana pod wrażeniem wydarzeń związanych z reaktywacją prawosławnego episkopatu w 1620 roku *Palinodia* wyraża ducha kultury i tradycji kijowskiej, który staje się bastionem oporu i wyznacznikiem tożsamości wiernych Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej.

Kopysteński raz po raz atakuje prymat papieski z fałszywą, jego zdaniem, argumentacją sukcesji apostołskiej. Obarczając winą za rozdarcie Kościoła zachodnich chrześcijan, polemista wskazuje na „diamentową” stateczność wiary prawosławnej, która nie jest uporem i brakiem woli pojednania, jak chcą tego łacinnicy. Prawosławny apologeta wskazuje też na zepsucie wiary zachodniej, z której zrodziły się tak niebezpieczne herezje protestanckie. *Palinodia* imponuje nieznanym dotychczas w polemice prawosławnej rozmachem, bogactwem argumentacji i nowością przytoczonych źródeł, nie wykluczając egzegez spornych tekstów biblijnych, interpretacji dokumentów politycznych i monarszych przywilejów. Imponujące rozmiary tego dzieła, które powstało w tak krótkim czasie, skłaniają do przypuszczeń, że w procesie jego powstawania brała udział więcej niż jedna osoba¹¹.

W *Palinodii* Kopysteński zawarł prawosławną naukę eklezjologiczną. Nauka ta określała nie tylko tożsamość Kościoła prawosławnego jako takiego, ale również jego

¹⁰ Cytat za: A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 23–24, przyp. 15. Tłumaczenie własne. Por. T. Chynczewska-Hennel, *Świadomość narodowa*, s. 63.

¹¹ T. Grabowski, *Ostatnie lata Melecjusza Smotryckiego. Szkic z dziejów literatury unicko-prawosławnej wieku XVII*, w: *Księga pamiątkowa ku czci B. Orzechowicza*, Lwów 1916, s. 302; J. Stradomski, *Spory o „wiarę grecką” w dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2003, s. 41–42.

miejsce w państwie polsko-litewskim i wobec sąsiadów. Określenie takiego położenia było niezbędne wobec sytuacji, w jakiej znalazła się Cerkiew prawosławna w Rzeczypospolitej. Znajdując się pod władzą innowierczego władcy, zagrożeni polityczną ekspansją Moskwy, oskarżani o znajdowanie się (pośrednio co prawda) w niewoli tureckiej prawosławni teologowie zaczęli głosić, że Kościół nie jest związany z żadną instytucją ziemską, lecz zasadza się na Słowie Bożym i Eucharystii. Kopysteński wyraża to w sposób następujący: „nie na murach bowiem, i nie na królowaniu tego jest fundowana, ale na słowach Chrystusowych (i na krwi Chrystusowej), i jak to za cesarstwa greckiego było, tak i po jego utracie, trwa i trwać będzie aż do końca świata”¹².

Utrapienia i doświadczenia prawosławnych są świadectwem usynowienia ich przez Boga, są spełnieniem proroctwa o wybraństwie i przyszłym zbawieniu. Triumfalizm natomiast jednej tylko części Kościoła powszechnego oznacza, że Bóg wyklucza ją ze swego dziedzictwa. Ważna jest więc duchowa z tradycją i kulturą Kościoła greckiego, która wyraża się, między innymi, w pełnym uznaniu praw i zwierzchnictwa patriarchatu konstantynopolińskiego do metropolii kijowskiej. A to metropolia kijowska jest spadkobiercą i kontynuatorem tradycji Rusi Kijowskiej, tak ważnej dla tożsamości prawosławnych mieszkańców państwa polsko-litewskiego¹³.

Wśród pisarzy działających na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego warto zwrócić uwagę jeszcze na Melecjusza Smotryckiego i Atanazego Filipowicza, czyli św. Atanazego Brzeskiego. Oryginalność ich poglądów i stosunek do tożsamości religijnej prawosławnych mieszkańców WKL stawia ich w rzędzie najwybitniejszych pisarzy i myślicieli prawosławnych XVII wieku.

Melecjusz Smotrycki był głównym adwersarzem Hipacego Pocięja, od 1593 roku biskupa włodzimierskiego, a od 1600 roku unickiego metropolity kijowskiego¹⁴. Później – na początku lat 20-tych XVII wieku – głównym przeciwnikiem Smotryckiego był kolejny kijowski metropolita unicki Józef Rutski. W swoich dziełach Melecjusz Smotrycki zajmował się problemami Kościoła prawosławnego, duchowieństwa oraz kondycji prawosławia ruskiego i państwa polskiego. W 1610 roku pod pseudonimem Theofil Ortholog napisał w dwu językach – polskim i ruskim, a następnie wydał w Wilnie słynne dzieło *Thrinós to jest lament jednej św. Powszechnej Apostolskiej Cerkwie...*, z dodatkiem przetłumaczonego z języka greckiego *Objaśnienia dogmat wiary* pióra Cyryla Lukarisa. W dedykowanej księciu Michałowi Korybutowi Wiśniowieckiemu apologii dostrzegamy przeświadczenie o wyższości Cerkwi prawosławnej nad Kościołem rzymskim. Z niebывałym polotem i erudycją Smotrycki roztaczał wizję nieszczęsnego narodu ruskiego, którego dzieci odstępują od swojej matki – Cer-

¹² *Palinodia*, w: *Russkaja Istoriceskaja Biblioteka*, t. 4, *Pamiatniki Polemiczeskoj Literatury*, cz. I, Sankt-Pietierburg 1878, s. 393; A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 28.

¹³ Tamże, s. 28-29; J. Stradomski, *Spory o „wiarę grecką”*, s. 42. Zobacz także, Ep. Ihor (Isiczenko), *Berestejska unija i ukraińska literatura XVII stolittja*, w: *Berestejska unia i ukraińska kultura XVII stolittja*, red. B. Hudziak, O. Turij, Lwów 1996, s. 35-48; W. Z. Zawitieniewicz, *Palinodia Zacharii Kopystenskoho i jego miasto w istorii zapadno-russkoj polemiki w XVI i XVII ww*, Warszawa 1883.

¹⁴ Na temat działalności literackiej Hipacego Pocięja zobacz prace R. Łużnego: *Adama Hipacego Pocięja „Paretica”. Z nowych odczytań najdawniejszej ruskiej literatury religijno-polemicznej*, w: *Unia brzeska, geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiński, Kraków 1994, s. 351-355; *Hipacy Pocięj i jego „Paretica jednego do swej Rusi” (Kultura duchowa wschodnich Słowian dziś a staroruska tradycja literacka, cz. I)*, „Slavia Orientalis”, R. 41 (1992) nr 4, s. 3-22.

kwi. W tym kontekście szczególną uwagę zwraca fragment, w którym autor pisze o utracie rodów ruskich przez prawosławnych, z których jedynie dom książąt Ostrogskich pozostał wierny swej „starożytnej wierze”, aczkolwiek i on wydawał się być stracony dla Cerkwi¹⁵.

Autor porusza aktualne tematy dotyczące relacji prawosławnych z rzymskimi katolikami i jego stosunkiem do papieżstwa. Jego poglądy w tym względzie są radykalne i niemal skrajnie wrogie wobec Rzymu. Smotrycki mówi też o sytuacji Cerkwi greckiej pod jarzmem tureckim. Upatruje w niej, wbrew temu, co twierdziła strona katolicka, wyrazu dziejowego posłannictwa i zamysłu ocalenia prawdziwej wiary. *Thrinosis* był publikacją rozchwytywaną, która niemal natychmiast rozeszła się po wschodnich rubieżach państwa polsko-litewskiego, dotarła do Moskwy i Konstantynopola. Prawosławni bardzo wysoko cenili to dzieło, stawiając je na równi z pismami św. Jana Chryzostoma, a autora nazywając „aniołem Bożym i dobrodziejem prawosławia”¹⁶.

W dziele *Weryfikacja niewinności* (Wilno 1621), którego bezpośrednim powodem powstania była obrona wskrzeszonej w 1620 roku przez patriarchę jerozolimskiego Teofanesa III hierarchii prawosławnej, Smotrycki stwierdza, że tak jak Polska rządzi się własnymi prawami duchowymi od momentu przyjęcia chrztu, tak i Ruś ma własne prawa duchowe. W dalszej części utworu autor zwrócił się do króla, prosząc go o „zachowanie obietnicy danej narodowi Ruskiemu, obywatelom szlachcie, rycerstwu i ludowi pospolitemu” oraz stwierdzając, że „żadnego zaiste pod słońcem drugiego takiego narodu nie ma, jakowy nasi apostołowie chcą mieć naród nasz ruski, aby w wierze był za niewolnika”¹⁷.

W drugiej części *Weryfikacji* przedstawił Smotrycki krzywdy i niesprawiedliwości, jakich doznawali prawosławni od rzymskich katolików i unitów. Wymienił nie przyjmowanie protestacji w grodach, utrudnianie wydawania książek, niszczenie dzieł już wydanych, przechwytywanie kurierów z listami, puszczanie w obieg fałszywych wiadomości oraz karanie zwolenników prawosławia posądzając ich o zdradę państwa¹⁸. Zwraca tu uwagę surowa ocena unii brzeskiej:

Ruś zostawić na Rusi. Cóż za pożytek nam duchowny z nieporządnego tego wielce przedsięwzięcia. Cerkwie ruskie po majątnościach Rzymian na kościoły pozamieniane. Unitowie i Rzymianie miejsca ołtarzowe po miastach pozamieniali na kuchnie, na karczmy i na bisurmańskie meczety, nierząd sromoty w obrzędach cerkiewnych, duchowieństwo w grubiańskiej prostocie, szkoły zaniedbane, język sławieński wzgardzony, ruski naśmiany¹⁹.

Weryfikacja niewinności wywołała ostrą polemikę ze strony metropolity unickiego Józefa Rutskiego i skłoniła autora do obrony własnego zdania w kolejnych dziełach: *Obrona weryfikacji*, *Appendix na examen obrony weryfikacji niewinności* oraz *Elenchus pism uszczypliwych*. W pierwszym z wymienionych tytułów Smotrycki nazywa swego oponenta-unitę (pod tą postacią rozumiemy Józefa Rutskiego), a za nim

¹⁵ T. Chynczewska-Hennel, *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII wieku*, Warszawa 1985, s. 86.

¹⁶ J. Stradomski, *Spory o wiarę grecką*, s. 39-40.

¹⁷ M. Smotrycki, *Weryfikacja niewinności*, w: *Archiw Jugozapadnoj Rossii*, cz. I, t. VII, Kijew 1887, s. 287, 302-308;

¹⁸ T. Chynczewska-Hennel, *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny*, s. 95-96.

¹⁹ M. Smotrycki, *Weryfikacja niewinności*, s. 334-335.

wszystkich wyznawców Kościoła unickiego, fałszywymi Rusinami. „Jakim on jest Rusinem, jeśli Wschodniej Cerkwi prawa i obyczaje depcze i znać ich nie chce”²⁰. Pojawia się tu też określenie ziemi ruskiej jako Ojczyzny, do tej pory określano w ten sposób Rzeczypospolitą. Smotrycki przypomniał również fakt, że Ruś przyłączona była najpierw do Wielkiego Księstwa Litewskiego, a dopiero potem inkorporowana do Królestwa Polskiego.

Autor wzywa prawosławnych Rusinów, aby pozostawali świadkami wielkiej tragedii, która toczy się na ich oczach i aby zawsze mieli na względzie pamięć i sławę swych przodków. Pisząc o prawach prawosławnych w państwie polsko-litewskim, miał na myśli prawa świeckie i duchowne. Te drugie przyjęte zostały wraz z przyjęciem chrześcijaństwa z Bizancjum, świeckie nadane zostały przez książąt ruskich, potem od Wielkiego Księstwa Litewskiego i wreszcie od Króla polskiego²¹.

Zwracając się bezpośrednio do unitów, należących według niego do narodu ruskiego, stwierdzał, „że, wy swoim postępkami takim, jakim idziecie rychłej do upadku nasz i wasz naród przywiedziecie niż do powstania”²².

Jeszcze silniej argument ten pojawił się w dziele *Elenchus*, gdzie Smotrycki wini unitów nie tylko za zamęt, jaki spowodowali na Rusi, ale i za to, że wprowadzali niepokój w całej Rzeczypospolitej. W tekście tym autor odpierał też zarzut, że prawdziwym autorem protestacji kozackiej wojsk zaporoskich Piotra Konaszewicza-Sahajdacznego do króla są mnisi wileńscy, stwierdzając, że „Kozacy, chociaż są lud rycerski, są jednak chrześcijanie, a chrześcijanie ortodoksi, prawosławni (...) i bez nas domyślić się tak wiele mogą”²³.

Pierwszy raz w prawosławnym piśmie polemicznym pojawiło się tak wyraźne rozdzielenie i przeciwstawienie Polaków i Rusinów, w słowach skierowanych ponownie do unitów.

Jątrzyście naród ruski na przeciw polskiemu, gdy nas w przeszły punkcie naszym położonymi sposobami do wiary lackiej (jako Ruś pospolicie mowiemy) zaciągacie. Naród zaś polski naprzeciwko ruskiemu, gdy nas do niego udajecie, jakobyśmy to z rozkazania patriarszego mieli, abyśmy was unitów gwałtem i mocą wszelką znosili a Lachom, jeśliby w tym przeszkody jakiej nie czynili, łaskawie się stawili, inaczej takimi z nimi sposobem, jako z unitami, abyśmy postępowali²⁴.

W twórczości Smotryckiego wyróżnić zatem można dwie swoiste opozycje. Narodową: Polak – Rusin i wyznaniową: prawosławny – unita (o wiele ważniejszą niż opozycja prawosławny – rzymski katolik). Podejście takie nie było zresztą wyłącznie domeną prawosławnych. Unicki hierarcha, pisarz i polemista Leon Kreuza-Rzewuski pisał, że to

²⁰ M. Smotrycki, *Obrona weryfikacji*, w: *Archiw Jugozapadnoj Rossii*, cz. I, t. VII, Kijew 1887, s. 347; O. B. Niemienski, *Osobiennosti etniczneskoj samoidentyfikacji Mielecija Smotryckiego*, w: *Leu Sapieha (1557–1633) i jaho czas*, Hrodna 2007, s. 305.

²¹ M. Smotrycki, *Obrona weryfikacji*, s. 460; T. Chynczewska-Hennel, *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny*, s. 66.

²² M. Smotrycki, *Obrona weryfikacji*, w: *Archiw Jugozapadnoj Rossii*, cz. I, t. VII, Kijew 1887, s. 442; T. Chynczewska-Hennel, *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny*, s. 97.

²³ M. Smotrycki, *Elenchus pism uszczypliwych przez zakonniki Świętej Trójcy wydanych*, w: *Archiw Jugozapadnoj Rossii*, cz. I, t. VII, Kijew 1887, s. 611, 617; T. Chynczewska-Hennel, *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny*, s. 97.

²⁴ M. Smotrycki, *Elenchus pism uszczypliwych*, s. 642; O. B. Niemienski, *Osobiennosti etniczneskoj samoidentyfikacji*, s. 306.

prawosławni rozpoczynając wojnę z Rusią i samym Bogiem stali się nową niby-sektą²⁵. W rozumieniu Smotryckiego unicy byli „zjawiskiem” nieokreślonym, bowiem Rusini są wyznawcami „religii greckiej”, a Polacy i Litwa dotrzymują zachodniego posłuszeństwa „religii rzymskiej” i taki porządek jest odwieczny i stały. Tymczasem unicy „między nami z rzymianami są czymś *non merum*, czymś nieprawdziwym (...), czymś wymyślonym”.

Smotrycki poruszając wszystkie te wątki miał przypominać o wielowiekowej tradycji historycznej prawosławnych, wywodzącej się z czasów Rusi Kijowskiej, a nawet wcześniej, bo tradycja ta ma swoje źródło w Bizancjum. Mamy tu zatem do czynienia z próbą pokazania, że tożsamość prawosławnych mieszkańców Korony i WKL ma swój początek historyczny w epoce starszej niż całe dzieje Państwa Polskiego.

Poglądy Atanazego Filipowicza (św. Atanazego Brzeskiego) poznajemy głównie dzięki jego diariuszowi. Należy go uznać za jeden z pomników XVII-wiecznej literatury prawosławnej w Rzeczypospolitej. Diariusz jest źródłem informacji o epoce, ukazanych przez pryzmat doświadczeń wybitnej jednostki. Informacje te dotyczą głównie położenia Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej. Na diariusz składają się listy św. Atanazego do cara Michała i króla Władysława IV oraz przywileje królewskie dane bractwu i cerkwiom brzeskim, listy różnych osób do św. Atanazego oraz luźne notatki świętego. Diariusz został dokończony po śmierci Atanazego przez jego uczniów, zawiera bowiem również opis okoliczności śmierci świętego.

Najbardziej znamiennym tekstem św. Atanazego są *Nowiny* – druga suplika adresowana do króla polskiego. Powstała ona na przełomie lat 1644/1645. W *Nowinach* Atanazy wykląda cały swój program polityczny. Przedstawia poglądy na sytuację wyznaniową, zwraca uwagę na skłócenie wyznań chrześcijańskich. Wszystkie zagadnienia poruszone w nowinach przedstawione są w formie rad skierowanych do króla. Ihumen brzeski radzi królowi: zniszczyć znajdujące się w Polsce księgi „heretyckie” i dotyczące czarnej magii, zlikwidować zakon jezuitów, nie stawiać kolumny poświęconej Zygmuntowi III Wazie, a poświęcić mu miejsce w kaplicy królewskiej, prosić pięciu patriarchów prawosławnych o modlitwy za zbawienie króla, zlikwidować unię kościelną, ożenić się z moskiewską carówną.

Na szczególną uwagę zasługuje też stosunek świętego do cara moskiewskiego. Stosunek ten wyznacza idea Moskwy jako Trzeciego Rzymu, nabierająca charakteru religijnego, mesjańskiego. Wychodząc niejako z założeń tej ideologii, św. Atanazy zwraca się do cara moskiewskiego jak do monarchy prawosławnych na całym świecie. Skoro car jest władcą jedyne go prawosławnego imperium, może on występować w imieniu prawosławnych żyjących na całym świecie²⁶.

Działalność polityczna, literacka i cerkiewna św. Atanazego przypadła na czas szczególnie. Z jednej strony było to panowanie Władysława IV, z którym prawosławni wiazali na-

²⁵ O. B. Niemienski, *Osobiennosti etnicznojskiej samoidentyfikacji*, s. 306.

²⁶ Szerzej na temat św. Atanazego Brzeskiego zobacz: M. R. Visie, *Ruthenian Orthodoxy and the Roman State: Afanasij Filipowicz's Diariusz*, „Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne”, t. 3, red. W. Stępiak-Minczewa, A. Naumow, Kraków 2001, s. 215-260; P. Chomik, *Święty Atanazy Brzeski i jego diariusz*, w: *Bizancjum. Prawosławie. Romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, red. J. Ławski i K. Korotkich, Białystok 2004, s. 139-146. Polecam także opracowania: A. Korszunow, *Afanasij Filipowicz: żizń i twórczestwo*, Minsk 1965; O. Breski, *Swiatoj Prepodobnomuczenik Afanasij, ihumien Briestskij*, w: *Materiały naucznobogosłowskiej konferencji poswiaszczonej pamiaty priepodobnomuczenika Afanasija, igumiena Briestskiego i 400-letiju Brestskich cerkownych soborow*, Minsk 1997, s. 10-14; L. A. Giedzimin, *Afanasij Filipowicz*, w: *Gistoryja Bielaruskaj Literatury XI-XIX stagoddziau*, t. 1, Minsk 2007, s. 586-611. Tam też obszerna literatura.

dzieje na poprawę swego położenia w państwie polsko-litewskim, z drugiej jest to początek powstań kozackich, czas gdy upomnieli się oni o respektowanie praw swoich oraz religii greckiej. Cerkiew nie kryła do nich sympatii, a oczywista agitacja duchowieństwa prawosławnego wśród kozaków budziła nieprzychylną atmosferę wobec prawosławia na sejmach. Działając w takich okolicznościach i prezentując swe wyraziste poglądy również Atanazy podlegał nowym tendencjom w państwie polskim, każącym widzieć w wyznawcy prawosławia szpiega czy to moskiewskiego, czy tureckiego, a w najlepszym przypadku osobę niechętną Rzeczypospolitej. Za swą działalność zapłacił najwyższą cenę. Tym niemniej twórczość Atanazego Brzeskiego również zawiera elementy będące wyznacznikami tożsamości prawosławnych mieszkańców Korony i WKL: historyczność praw prawosławnych w państwie polskim w oparciu o tradycje Rusi Kijowskiej, zwrócenie uwagi ówczesnego społeczeństwa polskiego na aktualne położenie prawosławia w RP i szukanie dróg wyjścia z impasu wyznaniowego i religijnego, w jakim w połowie XVII wieku znalazło się państwo polskie.

Pisarzem odwołującym się do myśli i tradycji kijowskiej, mającym świadomość, że są one drogowskazem tożsamościowym prawosławnych mieszkańców państwa polsko-litewskiego, był Sylwester Kossow. Opracował on nowe wydanie *Paterikonu*, czyli żywotów ojców pochowanych w pieczarach Ławry Kijowskiej. W swym tekście Kossow podkreśla rolę Kijowa jako stolicy dawnej Rusi, siedziby książąt ruskich i głównie jako miejsce spoczynku ruskich świętych:

Kijów nasz jest niebem (...), ma bowiem Kijów Jowisza świętego Mikołaja Światoszę – księżca czernihowskiego, (...) ma i Marsa, ma słońce, Świętego Antoniego pieczerskiego, który wszystkich oświecał ostrością życia na ruskim horyzoncie i zapalił do miłości chrystusowej wielu ludzi²⁷.

Należy tu zauważyć, że wydając *Paterikon* Kossow zmienił sens ideowy zamieszczonych w nim żywotów, dostosowując je do wymogów współczesności i nadał całości charakter stylistyczno-retoryczny, opierając się literaturze polskiej. Zwrócił uwagę na świętych ruskich, przypominając średniowieczną dysputę o świętości ciał. W nawiązaniu do *Kroniki* Nestora przedstawił historię o pięciorakim ochrzczeniu Rusi, dowodząc tym trwałości związków kulturowych Rusi z Bizancjum. W dalszej części tekstu Kossow zamieścił dzieje metropolitów ruskich, gdzie szczególną uwagę zwracają opinie samego autora na temat poszczególnych hierarchów. O metropolicie Ilarionie Kossow stwierdza: „Strykowski pisze o nim, że Grek, ale był rzeczą samą Rusin z narodu”. Natomiast o metropolicie Izydorze czytamy: „(...) ten jeździł na synod Florencki i chciał, by zjednoczyć w wierze Ruski naród z Kościołem rzymskim, ale gdy wrócił z synodu, chciał to wnieść i ruskiemu narodowi perswadować, Ruś go wyгнаła”²⁸.

Bardzo istotne jest też dzieło Kossowa *Exegesis to jest danie sprawy o szkołach kijowskich i Winnickich*. Utwór ten jest odpowiedzią na krytykę płynącą z różnych stron, a dotyczącą reformy szkolnictwa prawosławnego w Rzeczypospolitej, której największym osiągnięciem było utworzenie słynnej Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, działającej w oparciu o wzorce zachodnie, jednocześnie w silnym powiązaniu z tradycją ruską. Autor daje odpór twierdzącym, że szkoła kijowska miała charakter nieprawosławny, twierdząc, że szkoła nie jest przyjazna unitom, ani pozostałym innowiercom.

²⁷ Archiw JZR, cz. I, t. VII, s. 456.

²⁸ Tamże, s. 462, 468.

Zarzuty o „nieprawosławności” zreformowanego szkolnictwa brały się niekiedy stąd, że uczono w nich języka łacińskiego. Stojąc na całkowicie odmiennym stanowisku niż kilkadziesiąt lat wcześniej Iwan Wiszenski, Kossow wyjaśniał, że nauka języka łacińskiego jest konieczna dla podniesienia poziomu umysłowego szlachty ruskiej:

Co by zaś za potrzeba łacińskich nauk narodowi naszemu była? To najpierwsza, żeby biednej Rusi naszej, głupią Rusią nie zwano. Ucz się, prawi udawca, po grecku, a nie po łacinie. Dobra rada wprawdzie, ale najwięcej pożyteczna w Grecyjej, niż w Polsce, gdzie język łaciński najwięcej służy. Pojedzie nieborak Rusin na trybunał, na sejm, na sejmik, do grodu, do ziemstwa; bez łaciny płaci winy, ani sędziego, ni praktyka, ni rozumu, ani posła, a tylko wyszczerzywszy oczy, to temu, to owemu się przypatruje²⁹.

Oczywiście wypowiedź ta nie świadczy, że w szkołach prawosławnych zarzucono naukę języka greckiego. Kossow pisał: „nie trzeba nas zaganiać do greki, staramy się i postaramy o nią przy łacinie: że da Bóg będzie greka „ad chorum”, a łacina „ad forum”³⁰.

W specyficznej sytuacji potrydenckiej nietolerancji, dyskusji kalendarzowych, szczególnego zainteresowania Watykanu ziemiami ruskimi, wielkiej aktywności jezuitów na czele z Antonim Possevino, rzeczywistym pomysłodawcą unii brzeskiej, nastąpiła reorganizacja prawosławia w państwie polsko-litewskim. Jedną z koncepcji jego uzdrowienia było zawarcie przez część hierarchii unii z Rzymem, rozumianej jako aktualizacja unii florenckiej. Ta rozpaczliwa próba skomplikowała kulturową mapę Rzeczypospolitej, a nade wszystko podważyła najtrwalszy fundament kultury ruskiej, bazujący na duchowej jedności z Bizancjum. Do istniejącego na ziemiach polsko-litewskich dwubiegunowego układu katolicyzm – prawosławie doszedł element pośredni, funkcjonalnie zawieszony pomiędzy tymi dwiema tradycjami, odmieniony, dopasowywany, ale nigdy do końca nie akceptowany.

Ten i inne przejawy aktywności propagandy rzymskiej na terenie postbizantyńskim, a tam także prawosławni znaleźli się w środowisku katolickim (Grecy w Italii, Serbowie w państwie Habsburgów), nie były dobrym rozwiązaniem, gdyż nie stanowiły pozytywnego modelu, nie zapewniały właściwych przekształceń strukturalnych. Pomysłodawcy unii liczyli na perspektywiczną atrakcyjność modelu, lecz on okazał się mało pojemny i sprawny, nie zdołał spełnić swej podstawowej funkcji rozszerzenia wpływów Kościoła rzymskiego na obszary daleko na wschód.

W tym kontekście wydaje mi się niewłaściwa teza Witolda Kołbuka o nieuchronności zaistnienia unii brzeskiej. Badacz ten, udowadniając swoją tezę, pisze między innymi, że przyczyną zawarcia unii była powszechna w Rzeczypospolitej tolerancja i traktowanie każdego wyznania czy obrządku w sposób naturalny³¹. Tymczasem unia położyła kres wszelkiej tolerancji religijnej, wyzwoliła postawy antyprawosławne i antypruskie, uwypukliła różnice obrzędowe i dogmatyczne, spowodowała łatinizację obrządku unickiego oraz doprowadziła do upadku nie tylko Cerkiew prawosławną, ale też była jedną z wielu przyczyn upadku Rzeczypospolitej w XVIII wieku.

²⁹ Archiw JZR, cz. I, t. VIII, s. 444.

³⁰ Tamże, s. 444. Por. L. Utrutko, *Szkolnictwo prawosławne w rozumieniu Sylwestra Kossowa*, w: *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej*, pod red. A. Mironowicza, U. Pawluczuk, P. Chomika, Białystok 2002, s. 80-91.

³¹ W. Kołbuk, *Unia brzeska, inspiracja polska, ruska czy śródziemnomorska?*, w: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, seria II, *Wokół kultur śródziemnomorskich*, t. II, *Historia, język, kultura*, pod red. Z. Abramowicz i J. Ławskiego, Białystok 2010, s. 354-357.

Witold Kołbuk
(Lublin)

SPÓR O KONSEKWENCJE UNII BRZESKIEJ W PIŚMIENICTWIE POLSKIM I ROSYJSKIM W XIX WIEKU

Od ponad czterystu lat wokół cerkiewno-kościelnej unii rzymsko-brzeskiej toczą się spory związane i z jej przyczynami, dziejami, wielostronnymi konsekwencjami, jak i z samą ideą przywracania pierwotnej jedności chrześcijaństwa w formie unijnej. Z reguły wszelkie publikacje podejmujące unijną problematykę, a ściślej historię unii katolicyzmu i prawosławia, są nacechowane mniej lub bardziej skrywanymi emocjami i obciążone są poglądami politycznymi autorów tych tekstów. W rezultacie, wśród skrajnie rozbieżnych ocen i wniosków, niezmiernie trudno o obiektywne (i całościowe) interpretacje zjawiska, które od kilku stuleci jest nie tylko konfesyjnym, ale kulturalnym, społecznym i politycznym faktem na szeroko pojmowanym pograniczu polsko-wschodniosłowiańskim, a nawet daleko poza nim (unicka diaspora na różnych kontynentach).

Dyskusje i polemiki związane z dziejami i konsekwencjami unii brzeskiej szczególnego wymiaru nabrały w okresie od końca XVIII do początków XX wieku. Wynikało to głównie z całkowitego załamania się państwowości polskiej i jej formalnego niebytu przez ponad 120 lat oraz z dominacji politycznej rosyjskiego caratu na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i w ogóle w Europie Wschodniej. Tak jak całe dzieje narodu polskiego i kultura polska związane są z katolicyzmem, tak odwieczny jest związek Wschodniej Słowiańszczyzny z prawosławiem. Zrealizowana w samym końcu XVI stulecia cerkiewno-kościelna idea unijna w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, na styku cywilizacji łacińskiej i bizantyjskiej, w XIX wieku poddana została dramatycznej konfrontacji politycznej rosyjsko-polskiej. W rezultacie rosyjsko-prawosławnych inicjatyw w postaci kolejnych kasat pod panowaniem carskim unia cerkiewno-kościelna została formalnie doszczętnie wypłeniona, ale faktycznie w formie katakumbowej przetrwała do początków XX wieku.

Cerkiew unicka legalnie przetrwała tylko pod panowaniem germańskim – w austriackiej Galicji. Jak to się stało, że długo przygotowywane, a potem przez dwa wieki umacniane dzieło unijne zostało tak skutecznie zdruzgotane? Na ten temat trwały i trwają nadal liczne polemiki, zwłaszcza wśród historyków dziejów wyznaniowych pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego, wywodzących się bądź to – z jednej strony z kręgów polskich i katolickich, z drugiej strony – z kręgów rosyjskich i prawosławnych. Dużego rozmachu te dyskusje nabrały właśnie w XIX wieku, gdy konfrontacja rosyjsko-polska była szczególnie silna. Przedmiotem analiz historyków i publicystów był nie tylko bieżący rozwój wydarzeń, ale także rozważania nad samą ideą unijną i jej wielostronnymi skutkami. Ponieważ autorzy tekstów z kręgów rosyjsko-prawosławnych i z kręgów polsko-katolickich przygotowywali swe publikacje pod wpływem i silnych związków ze swoją kulturą, i bieżącej sytuacji politycznej, ukształtowały się dwie całkowicie odmienne wizje dziejów i konsekwencji rzymsko-brzeskiej unii cerkiewno-kościelnej na szeroko pojmowanym pograniczu polsko-wschodniosłowiańskim.

Wersje te niejako wzajemnie wykluczają się, ale czy każda ze stron sporu nie miała uzasadnionych racji, czy można tylko jednoznacznie zakwestionować argumenty drugiej strony? Bliższy i w miarę możliwości zobiektywizowany ogląd tekstów z tamtego czasu – tzn. XIX wieku – nie skłania już do takiej jednoznaczności w ocenie konsekwencji unii brzeskiej.

Znamienne, że polscy publicyści i historycy zaczęli się zajmować rozważaniami nad unią brzeską i jej skutkami oraz bieżącą sytuacją Cerkwi unickiej dopiero w latach 40. XIX wieku, kiedy to carat zacierał już ślady unii cerkiewnej na całej Białorusi i Ukrainie po tzw. drugim zjednoczeniu unitów z prawosławiem w 1839 roku. Przedtem zupełnie bez echa przeszła w polskim piśmiennictwie wielka kasata unii cerkiewnej podjęta na ziemiach zabużańskich w ostatnich latach panowania carycy Katarzyny II. Nie budziły też zainteresowania polskich publicystów losy unii cerkiewnej w następnych latach. Wynikało to chyba po pierwsze z traumatycznych przeżyć społeczeństwa polskiego, wiążących się z szokującym faktem upadku ponad osiemsetletniej państwowości polskiej, po drugie z przystosowywania się społeczeństwa polskiego do stale zmieniających się warunków politycznych ziem dawnej Rzeczypospolitej przez pierwszych kilkadziesiąt lat po rozbiorach, a po trzecie wreszcie ten brak zainteresowania brał się też i z tradycyjnej obojętności w Polsce w stosunku do chłopskiego obrządku katolickiego, za jaki uznawano Cerkiew unicką.

W drugiej połowie XIX i początkach XX wieku zainteresowanie polskich publicystów, historyków i nawet literatów problematyką unicką stale utrzymywało się na niezmiernie wysokim poziomie. Wynikało to głównie z postępujących dążeń caratu do rusyfikacji wszystkich ziem dawnej Rzeczypospolitej, które znalazły się pod rosyjskim panowaniem, ale może przede wszystkim z heroicznej postawy unitów nadbużańskich, którzy – choć nieliczni – na tyle byli spolonizowani, że nie wahali się przeciwstawić potędze Imperium Rosyjskiego. Taka ich niezłomna postawa budziła w polskim społeczeństwie, zwłaszcza po powstaniu styczniowym, nie tylko uznanie, ale dodawała otuchy w trudnej konfrontacji z zaborcami.

W ówczesnej Europie, podlegającej silnej dechryzacji w procesach industrializacji, społeczeństwo polskie pozbawione własnej państwowości skupiało się wokół katolicyzmu i wszelkie wrogie działania wobec niego odbierało jako zamach na polskość – polską tradycję i polską kulturę. Stąd polskie piśmiennictwo tamtego czasu traktujące o kwestiach unickich generalnie sprowadzało się do obrony unii cerkiewno-kościelnej, marginalizując wszelkie mankamenty realizacji idei unijnej. Nie znaczy to, że nie próbowano też i krytycznie patrzeć na konsekwencje unii brzeskiej, ale czyniono to z reguły mimochodem.

Z kolei rosyjsko-prawosławne piśmiennictwo XIX wieku, tyżące się dziejów unii brzeskiej i jej skutków, nastawione było na krytykę samej idei unijnej jako pomysłu heretyków (katolików), którzy rzekomo podstępnie starali się zmniejszyć wpływ prawosławia łącznie z jego finalnym podporządkowaniem Stolicy Apostolskiej. Ale też piśmiennictwo to podejmowało próby udowodnienia zasadności rosyjsko-prawosławnych rewindykacji pod postacią kolejnych kasat unii. Przede wszystkim dominowało w tych publikacjach dążenie do takiej interpretacji, która wskazywała na historyczną sprawiedliwość w długotrwałym przewyciężaniu – jeszcze średnio-wiecznego – rozbitcia dzielnicowego na Rusi. Z takich przesłanek brała się wielka aktywność publicystów i historyków rosyjskich, którzy już od momentu upadku dawnej

Rzeczypospolitej w tworzonych broszurach, osobnych książkach i dużych syntetycznych dziełach, kładli nacisk nie tyle nawet na ideę unijną, co jej złe skutki dla Wschodniej Słowiańszczyzny. Takie dwie odmienne postawy Rosjan i Polaków zaowocowały w szerzej rozumianym XIX wieku – ściślej w okresie pomiędzy 1795 a 1915 rokiem – ukształtowaniem się dwu różnych obrazów tej samej rzeczywistości: rosyjsko-prawosławnej i polsko-katolickiej.

Literatura polskojęzyczna XIX wieku tycząca się dziejów unii brzeskiej i jej konsekwencji to przede wszystkim obszerne rozprawy Edwarda Likowskiego, ale także mniej wybitnych historyków, publicystów oraz dość liczne teksty wybitnych literatów polskich (Stefan Żeromski, Władysław Stanisław Reymont czy Maria Konopnicka) i innych mniej znanych. Piśmiennictwo rosyjskojęzyczne odnoszące się do tego tematu to przede wszystkim obszerne publikacje Nikołaja Bantysza-Kamińskiego i Michaiła Kojalowicza, ale również cały szereg innych, równie obszernych, a niekiedy niewielkich publikacji oraz wielka ilość tekstów, które albo miały charakter popularno-naukowy, albo też wręcz wybitnie propagandowy. Zapoznając się z tymi publikacjami – przy ograniczonym rozeznaniu w problematyce – można wytworzyć sobie obraz dwu całkowicie innych wersji przebiegu i znaczenia tych samych wydarzeń i procesów. Idąc dalej można nawet przyjąć, że polsko- i rosyjskojęzyczni autorzy przedstawiali dzieje i konsekwencje unii brzeskiej tak, jakby to były zupełnie różne od siebie, wręcz inne zagadnienia. Zważywszy na dobrze już ukształtowaną w XIX wieku metodologię badań historycznych, można odnieść wrażenie, że obie strony miały nie tylko rozbieżne pojmowanie warsztatu historycznego, odmienną wizję rzeczywistości, ale też że każda ze stron, w jakiejś mierze, zafałszowywała historię.

Po bliższym rozpoznaniu zagadnienia, w istocie takie stwierdzenie nie wydaje się pozbawione sensu. Z reguły jest tak, że publicyści i literaci, ale także i historycy tworzą pewne wizje dziejów pod określoną tezę. Można to uznać za naturalne, ale tylko wtedy, gdy te interpretacje zachowują pewne granice. Tymczasem gorące spory polsko-katolickie i rosyjsko-prawosławne o unię brzeską, jej bliskie konsekwencje i dalekosiężne skutki były przede wszystkim wyrazem konfliktu politycznego Polaków i Rosjan. W tym gorącym sporze bardzo mało było chłodnej i rzeczowej analizy realizacji idei unijnej. Nie znaczy to, że literatura tamtego czasu w tej kwestii straciła z czasem całkowicie na znaczeniu. Po pierwsze, jest przede wszystkim świadectwem ścierania się różnych poglądów na unię cerkiewną w XIX wieku, a po drugie wiele tekstów opartych jest o nieistniejące już dziś materiały źródłowe. W rezultacie, tak jak tzw. literatura polemiczna prawosławna i katolicka (uniicka) z XVII wieku stanowi wartościowe źródło do badań historyczno-literackich i dziejów społeczno-kulturalnych tamtego czasu, tak piśmiennictwo polsko- i rosyjskojęzyczne z XIX wieku dotyczące historii unii cerkiewnej może być dziś podobnie traktowane.

Chcąc dobitniej pokazać kształt i skalę sporu o dzieje i konsekwencje brzeskiej unii cerkiewno-kościelnej w piśmiennictwie polskim i rosyjskim XIX wieku najlepiej można to osiągnąć przez rozważania stosunku obu stron do różnych konkretnych aspektów tego zagadnienia.

Bardzo znamienne jest traktowanie w polskim i rosyjskim piśmiennictwie XIX stulecia kwestii teologiczno-dogmatycznych związanych z samą ideą unijną. W obszerniejszych pracach jest ona zarysowana bardzo skrótowo, a w mniejszych publika-

cjach występuje prawie śladowo. A przecież w dyskusjach nad ideą unijną powinno być to zagadnienie centralne. Sedno jednak sprawy tkwi w tym, że w basenie Morza Śródziemnego kulturowe ścieranie się bizantyjskiego Wschodu i łacińskiego Zachodu w dużej mierze rozgrywało się właśnie na płaszczyźnie ideologicznej. Skonfliktowanie Greków i Rzymian sięgało tam najdawniejszych czasów i tylko niekiedy przerażać się z dyskusji w konfrontację polityczną czy nawet militarną. Te spory w znikomym stopniu znajdowały odzwierciedlenie na ziemiach pogranicza polsko-ruskiego już od średniowiecza.

W sąsiedzkich stosunkach Rusi i Polski w średniowieczu dominowały napięcia polityczne, rzadko wzmocnione różnicami konfesyjnymi. Dopiero od końca XVI wieku w tych stosunkach znacznie wyraźniej był obecny konflikt wyznaniowy pomiędzy prawosławiem i katolicyzmem. Wiązało się to z dwoma kwestiami – pierwszą była sprawa utworzenia w Moskwie patriarchatu, drugą unia rzymsko-brzeska.

Zaistnienie patriarchatu moskiewskiego stanowiło i w oczach prawosławnego społeczeństwa ruskiego, ale i katolickiego społeczeństwa polskiego znaczne wyniesienie Carstwa Moskiewskiego w świecie chrześcijańskim. Wprawdzie w świecie katolickim prawosławie było traktowane jako wiara heretycka (podobnie katolicyzm w świecie prawosławnym), ale poczucie wspólnoty chrześcijańskiej było jednak nie do podważenia. Katolicy byli przekonani, że w stosownych okolicznościach łączność wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa zapewne zostanie przywrócona. Mniej skłonni do myślenia o przywracaniu jedności chrześcijaństwa byli bardziej ksenofobiczni mieszkańcy Carstwa Moskiewskiego, ale przecież nie odrzucali przekonania o wspólnocie chrześcijańskiej narodów europejskich. Różnice dogmatyczne, a może bardziej liturgiczne i obyczajowe, tak ważne dla teologów, dla świeckich mieszkańców Rusi i Polski, żyjący czy to po sąsiedzku, czy też wręcz obok siebie, nie stanowiły przedmiotu istotniejszego zainteresowania. Miało to się nieco zmienić dopiero w XIX wieku, choć nie na tyle, aby było przedmiotem powszechnej dyskusji.

W istocie więc problemu sporów teologiczno-dogmatycznych katolicko-prawosławnych na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej prawie nie było, a pod przykrywką różnic konfesyjnych między Rusinami i Polakami krył się zwyczajny konflikt polityczny wynikający z rywalizacji polsko-ruskiej (rosyjskiej).

I właśnie takie śladowe odzwierciedlenie sporów teologicznych odnajdujemy w piśmiennictwie polskim i rosyjskim związanym z unią brzeską. Nawet oficjalnie przyjęty w drugiej połowie XIX wieku przez katolików dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Marii Panny nie wzbudził wśród prawosławnych szczególnego zainteresowania. Wynikało to z odwiecznego kultu Matki Bożej tak w świecie kultury łacińsko-katolickiej, jak grecko-prawosławnej. W ogóle bardzo niewiele pisano w tych publikacjach o różnicach dogmatycznych dzielących katolików i prawosławnych, nawet w tekstach typowo propagandowych. Wynikało to może także z tego, że całe pogranicze polsko-wschodniosłowiańskie było zasiedlone głównie przez ludność chłopską, której poziom wiedzy religijnej był tak niski, że dyskutowanie z nią o skomplikowanych problemach teologicznych wydawało się zajęciem całkowicie jałowym.

Zdecydowanie bardziej widoczna była w piśmiennictwie polskim i rosyjskim, związana z konsekwencjami unii brzeskiej, kwestia stosunku do tradycji – bizantyjskiej i łacińskiej. Unijne porozumienie rzymsko-brzeskie z lat 1595–1596 zakładało

w zasadzie tylko przyjęcie przez prawosławnych w Rzeczypospolitej prymatu papieskiego i akceptację dogmatów katolickich. Tradycja wschodnia miała być zachowana w całej rozciągłości. Jednak z różnych przyczyn przez cały wiek XVII, a tym bardziej w XVIII i XIX, następowała systematyczna latynizacja i polonizacja Cerkwi unickiej, sprowadzająca się w konkretnym wymiarze przede wszystkim do upodobniania się jej do Kościoła rzymskokatolickiego. Oznaczało to przejmowanie wzorców łacińskich w codziennym życiu religijnym (na przykład modlitwy różańcowe czy święto Bożego Ciała), zmianę wystroju świątyń (w cerkwiach pojawiły się ławki, dzwonki, niekiedy organy, zniknęły carskie wrota), aż po próby zlatynizowania duchowieństwa (to nastąpiło wyraźnie w życiu zakonnym, w mniejszym stopniu dotyczyło duchowieństwa świeckiego).

Równocześnie do codziennego funkcjonowania Cerkwi unickiej systematycznie wkraczał język polski, bądź łaciński (cerkiewne akty wizytacji biskupich w parafiach unickich w XVIII wieku najczęściej były sporządzane w języku polskim, czasami łacińskim). W dodatku katolicka jedność wyznaniowa sprzyjała unitom w korzystaniu z posług religijnych tak w cerkwiach, jak i w kościołach). W rezultacie na niektórych terenach występowało masowe przechodzenie unitów do obrządku łacińskiego (znacznie rzadziej było odwrotnie). Ponieważ Cerkiew unicka jako instytucja była znacznie skromniejsza, uboższa – szybko traciła wiernych wśród szlachty i nawet mieszczan. W rezultacie już w XVIII wieku Cerkiew unicka miała wśród swoich wiernych prawie samą ludność chłopską i mały odsetek ludu małomiejsteczkowego, który stylem życia niewiele różnił się od chłopów, a jedyną nieco wyróżniającą się grupą było dość liczne duchowieństwo, którego jednak materialny poziom życia również przedstawiał się bardzo skromnie. Tym samym obrządek unicki (grekokatolicki) nabrał charakteru całkowicie plebejskiego („ruska wiara – chłopska wiara”), który mniej czy bardziej bezwolnie ulegał wpływom latynizacji i polonizacji. Procesy latynizacyjno-polonizacyjne najbardziej na sile przybierały na ścisłych pograniczach styku kultury ruskiej i polskiej (zwłaszcza na ziemiach nadbużańskich).

O ile polscy publicyści i historycy uznawali to w swoich pisanych tekstach za dowód atrakcyjności kultury polskiej i łacińskiej, o tyle rosyjsko-prawosławni uważali to za drapieżną ekspansję polsko-łacińską. I z tego punktu widzenia trudno im odmówić słuszności – złamanie umów rzymsko-brzeskich w tym względzie było aż nadto ewidentne. Z kolei polscy i katoliccy publicyści, historycy i literaci podkreślali właśnie ową atrakcyjność kultury polskiej i łacińskiej. Ze względu na polską rację stanu (mimo że państwowości polskiej akurat nie było lub istniała w formie namiastkowej) niewątpliwie było to słuszne – co najmniej od XIV wieku Polacy tracili swą pozycję na zachodnich rubieżach swej państwowości, rekompensując to sobie wzrostem wpływów na ziemiach wschodnich. Jednak ta polska racja stanu była realizowana kosztem kultury ruskiej i prawosławia. Trudno więc dziwić się temu, że w publikacjach rosyjsko-prawosławnych w XIX wieku z niezmierną gwałtownością atakowano cały proces latynizacji i polonizacji. Wprawdzie w mniej czy bardziej tolerancyjnej Rzeczypospolitej nie było siłowego narzucania katolicyzmu (w formie unijnej czy łacińskiej) mieszkańcom ziem dzisiejszej Białorusi i Ukrainy, ale fakt że posiadaczami ziemskimi była tam polska lub spolonizowana szlachta, oznaczał faworyzowanie katolicyzmu kosztem prawosławia, a po części i Cerkwi unickiej.

Od momentu upadku dawnej Rzeczypospolitej carat starał się przy pomocy Cerkwi prawosławnej odzyskać na zajętych terytoriach wpływy ruskie i prawosławne łącznie. Takie poparcie dla Cerkwi prawosławnej mieściłoby się w granicach działań politycznych, gdyby nie czyniono tego w sposób bezceremonialny z całą brutalnością aparatu administracyjnego caratu. I z kolei właśnie na to nacisk kładła strona polska i katolicka. Ponieważ przywracanie ruskiego charakteru konfesyjnego na ziemiach białoruskich i ukraińskich oraz pogranicznych, przybierało często radykalny charakter z wszystkimi konsekwencjami (zastraszanie, bicie, kary finansowe, rekwizycje, więzienia), strona polska i katolicka nie miała żadnych zahamowań w stosunku do mniej lub bardziej barwnego przedstawiania autentycznych cierpień unitów poddanych carskiemu nawracaniu „na łono prawosławia”. Najbardziej przygnębiające nie było jednak kreślenie takiego czy innego obrazu upadania tradycji, bądź jej przywracania, ale znaczna skala doznanych krzywd przez niezbyt wiele rozumiejącą ze strategii politycznej ludność chłopską. Ani w pracach rosyjskich, ani polskich publicystów i historyków praktycznie wcale nie ma na ten temat rozważań – dla obu stron liczyło się przede wszystkim umocnienie wpływów polskich (i katolickich) bądź ruskich (i prawosławnych).

W wielu publikacjach rosyjsko-prawosławnych i polsko-katolickich XIX wieku dotyczących kwestii dziejów i konsekwencji unii brzeskiej pojawia się, co prawda na ogół marginalnie, kwestia prymatu papieża w Kościele. Na podstawie rzymsko-brzeskich aktów unijnych był to jeden z priorytetów, który obie strony przyjęły za bezdyskusyjny. Przez kolejne stulecia nic się w tym względzie nie zmieniło – Cerkiew unicka była podporządkowana Stolicy Apostolskiej, ale ta niewiele ingerowała w jej funkcjonowanie. Nie świadczyło to o braku zainteresowania Rzymu umacnianiem katolicyzmu w Rzeczypospolitej w jego greckim obrządku, ale wynikało ze znikomych możliwości oddziaływania papieża na ogólną kondycję Cerkwi unickiej. Jednak i w publikacjach polsko- i rosyjskojęzycznych XIX wieku często wspomina się o zależności unitów od papieża. Wynikało to z zupełnie odmiennych powodów tak ze strony rosyjskiej, jak i polskiej.

Rosja ze swoim ksenofobicznym podejściem do obcych kultur i wyznań, oraz z kolejnymi carami o prawie nieograniczonej władzy, nastawiona była podejrzliwie nawet do świata prawosławnego poza jej władaniem, a już wszystko co było poza-prawosławne budziło wyraźną nieufność. Rządzący Rosją uważali więc także papieża, którym w sferze wyznaniowej podlegali poddani rosyjskiego cara, za mogących umniejszać ich faktyczną władzę. To zresztą jaskrawo zaakcentowane zostało już w XV wieku, kiedy to car Iwan III Srogi odrzucił unię florencką, a moskiewskiego metropolitę Izydora za przyjęcie aktu unijnego pozbawił urzędu i doprowadził do opuszczenia przez niego państwa moskiewskiego. Wszyscy kolejni władcy moskiewsko-rosyjscy konsekwentnie i skrupulatnie dbali o marginalizację wpływów papieża także na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej, które weszły w skład Imperium Rosyjskiego. To właśnie z tej przyczyny w XIX wieku carat stale utrudniał komunikację Kościoła rzymskokatolickiego ze Stolicą Apostolską, a tym bardziej dążył do ograniczenia wszelkich kontaktów Cerkwi unickiej z papieżem.

Kuriozalnym przykładem było tu oderwanie w 1830 roku unickiej diecezji chełmskiej od metropolii lwowskiej i poddanie jej bezpośredniej zależności od Stolicy Apo-

stolskiej. W istocie oznaczało to ścisłą kontrolę Cerkwi unickiej na terenie Kongresówki przez administrację carską. Publicyści i historycy polscy z kolei reprezentowali myślenie kategoriami narodu zniewolonego, który nie posiadając własnej państwowości swoją obronę widział w katolicyzmie i jego kolejnych najwyższych przywódcach za jakich uważano kolejnych papieży. Stąd w większości publikacji czy to rosyjskich, czy to polskich z tamtego czasu, a dotyczących unii cerkiewnej, obie strony podkreślały z reguły albo z uznaniem wierność unitów Stolicy Apostolskiej (katolicy), albo uzurpację papieży do dominacji w świecie chrześcijańskim (prawosławni).

Dość odmiennie przedstawia się w interpretacji publicystów i historyków polskich i rosyjskich kwestia jedności świata chrześcijańskiego czego częstkową realizacją była unia brzeska. Konsekwentne dążenia Stolicy Apostolskiej do przywrócenia pierwotnej jedności chrześcijaństwa, w myśl ewangelicznego przesłania „aby wszyscy byli jedno”, przejawiały się czy to w konkretnych działaniach unijnych (pierwszą była unia lyońska z 1274 roku) czy też w różnych dyskusjach i mało realnych inicjatywach (misja Antonio Possevino w czasie wojen Stefana Batorego z Iwanem Groźnym). Kościół katolicki dążył do przywrócenia jedności takiej, jaka miała miejsce w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa z bardzo formalnym prymatem rzymskiego papieża. Świat prawosławny, obawiając się przewagi czy nawet dominacji ofensywnego Zachodu, bronił nie tylko swego konserwatyizmu, ale i swej odrębności. To dlatego oderwanie się bizantyjskiego prawosławia w całej pełni zostało zaaprobowane na Rusi Kijowskiej, później też na Rusi Moskiewskiej. Wprawdzie w tekstach autorów rosyjsko-prawosławnych nie znajdujemy całkowitego odrzucenia idei jedności, lecz zdecydowany był tam brak zrozumienia idei unijnej. Trudno też odnaleźć jakiegokolwiek wypowiedzi proponujące rozwiązania jak miałyby nastąpić to przywracanie jedności.

Odnosi wrażenie, że problem ekumeniczny jakby dla prawosławnych pisarzy w ogóle nie istniał. Można też przyjąć taką tezę, która głosiła, że państwo rosyjskie to ów mityczny Trzeci Rzym, gdzie zachowano jedyną nieskażoną formę chrześcijaństwa – w tym przypadku było to rosyjskie prawosławie. Zważywszy na specyficzny (świecki) sposób zarządzania Cerkwią prawosławną w Rosji, trudno się dziwić że w świecie poza-prawosławnym odbierano rosyjską ortodoksję jako element służący zarządzaniu państwem. To bardzo mocno podkreślali wszyscy katolicy piszący o unii brzeskiej, jej losach i różnorodnych konsekwencjach. W znikomym stopniu, jeśli w ogóle, zauważano duchowość rosyjskiego prawosławia, której w XIX wieku takim wielki symbolem był Serafim Sarowski.

Bardzo marginalnie w polskich i rosyjskich debatach publicystycznych nad konsekwencjami unii brzeskiej przewija się zagadnienie jedności słowiańskiej. Budząca znaczne zainteresowanie wśród wielu Rosjan idea panslawizmu i polskie idee mesjanizmu zakładały jakąś formę zjednoczenia Słowian pod rosyjskim lub polskim przywództwem. Doskonałą podstawą do ugruntowania tych koncepcji mogła być religia, a unia brzeska była przecież próbą wyznaniowego zjednoczenia. Rzecz jednak w tym, że pomysły jedności pansłowiańskiej, w drugiej połowie XIX wieku dość rozsądne wobec zagrożenia pangermanizmem, propagowane były raczej przez świeckich, traktujących religię tylko jako narzędzie do ewentualnej politycznej jedności. Publicyści i historycy piszący o kościelnej unii brzeskiej raczej koncentrowali swą uwagę najpierw na kwestiach religijnych, a dopiero później wiązali je z koncepcjami poli-

tycznymi. Podział na katolicyzm i prawosławie był na tyle silny, że przypominanie o wspólnych korzeniach narodów słowiańskich pojawiało się niejako w tle rozważań skupionych na nowożytnej i współczesnej rywalizacji polsko-rosyjskiej na polu wyznaniowym, prowadzonej przede wszystkim wskutek działań ściśle politycznych.

Międzysąsiedzka rywalizacja mieści się w naturalnym porządku politycznym dziejów świata od czasów najdawniejszych. Także w relacjach polsko-ruskich jeszcze u zarania istnienia państwowości polskiej i ruskiej miały miejsce liczne konflikty, które tak jak nagle pojawiały się, tak i niekiedy nagle zmieniały się w doraźne sojusze. Mimo związania się Polski z kręgiem cywilizacji łacińskiej, a Rusi Kijowskiej z kręgiem cywilizacji bizantyjskiej, co oznaczało przede wszystkim różnicę wyznaniową, niemal od samego początku dziejów chrześcijaństwa w obu tych państwach panującym na Rusi Kijowskiej i w Polsce nie przeszkadzało to w nawiązywaniu niekiedy bardzo przyjaznych stosunków, łącznie z częstymi mariażami członków dynastii Rurykowiczów i Piastów. Pamięć o tym odnajdujemy w różnych tekstach z XIX wieku, nawiązujących do najdawniejszych tradycji dziejów chrześcijaństwa na pograniczu polsko-ruskim. Ale przeniesienie się centrum ruskiej państwowości na Wielkorus – do Moskwy i szybki wzrost znaczenia Księstwa Moskiewskiego, a od czasów Iwana Srogięgo Carstwa Moskiewskiego, radykalnie zmieniło polsko-ruskie relacje.

Prawosławie cementowało państwowość wczesnoruską, utrzymywało poczucie ruskiej jedności w czasach rozbicia dzielnicowego i w bardzo trudnych wiekach niewoli tatarskiej, a w połowie XV wieku stało się (zwłaszcza od uzyskania statusu autokefalicznego) główną podporą państwa ruskich carów. Symbioza, a niekiedy tylko chwiejna równowaga, pomiędzy władzą państwową i cerkiewną sprzyjały i krzepnięciu państwowości ruskiej i wzrostowi znaczenia Cerkwi prawosławnej. Jednak dla Polski i Kościoła łacińskiego w Polsce ten rozwój sytuacji we Wschodniej Europie był zdecydowanie niekorzystny. Ostatnią próbą utrzymywania dawnych relacji polsko-ruskich i katolicko-prawosławnych było małżeństwo króla Aleksandra Jagiellończyka i carówny Heleny. Pamięć o tych odległych czasach odnajdujemy i w polskich, i rosyjskich „unijnych publikacjach” z XIX stulecia.

Jednak już wiek XVI, tak trudny dla katolicyzmu wobec ruchu reformacyjnego niemal w całej Europie, a potem tzw. kontreformacji, czyli reforma Kościoła katolickiego i silne dążenia do centralizacji władzy państwowej w Carstwie Moskiewskim („opricznina” Iwana Groźnego) z dążeniami do ścisłego podporządkowania Cerkwi carowi, spowodowały wyraźne odejście od dawnych relacji polsko-ruskich i prawosławno-katolickich i na Rusi i w Polsce. Szczegółowe opisy i krańcowo różne oceny tych dawnych zmian znajdujemy niemal we wszystkich nieco obszerniejszych publikacjach polskich i rosyjskich historyków piszących o kwestiach wyznaniowych w XIX wieku.

Zasadnicze rozbieżności co do oceny relacji katolicko-prawosławnych i polsko-ruskich pojawiają się przy opisie dziejów wyznaniowych na szeroko rozumianym pograniczu polsko-wschodniosłowiańskim w odniesieniu do schyłku XVI wieku. Chodzi tu rzecz jasna o kwestie unii brzeskiej.

Z rosyjsko-prawosławnego punktu widzenia idea unijna była przede wszystkim wymierzona w prawosławie, miała zniszczyć jego tożsamość, a w dalszych zamysłach podporządkować Ruś Moskiewską politycznej zależności od „heretyckiego” świata

łacińskiego. Właściwie żaden publicysta czy historyk rosyjski i wcześniej, i wtedy, i także do dziś inaczej nie interpretuje unijnej idei cerkiewno-kościelnej. Katolickie deklaracje ekumeniczne i w czasach zawierania unii rzymsko-brzeskiej i później były traktowane jako kamuflaż dla prawdziwych celów ekspansji politycznej i kulturalnej. Poza tym chrześcijaństwo na Rusi Moskiewskiej od wielu stuleci tak bardzo było wyizolowane od kontaktów ze światem zachodniego chrześcijaństwa, że nie widziano tam żadnej potrzeby zawierania jakiegokolwiek unii religijnej. To stwierdzenie wydaje się jak najbardziej uzasadnione i może miało ono nawet większe znaczenie niż dość mgliste zagrożenie ekspansją łacińskiego Zachodu. Tak przynajmniej możemy wnioskować z licznych tekstów rosyjsko-prawosławnych z XIX wieku.

Z kolei publicyści i historycy katoliccy i polscy XIX stulecia kładli nacisk właśnie na konieczność przywrócenia pierwotnej jedności chrześcijaństwa. Nie sposób tych intencji zanegować, ale też pamiętać trzeba, że religijna unia rzymsko-brzeska była po części pochodną politycznej unii lubelskiej. Obie unie sprzyjać miały umocnieniu państwowości polskiej, co oznaczało że oprócz wzniosłych celów religijnych w idei unijnej kryły się także cele polityczne. Wreszcie pamiętać też trzeba, co podkreślali polscy publicyści i historycy, że unia brzeska była po części spontaniczną inicjatywą ruską. Mianowicie to ruscy prawosławni hierarchowie z Rzeczypospolitej, zwłaszcza Hipacy Pocię i Cyryl Terlecki przy poparciu metropolity Michała Rałozy i innych biskupów, działając bez żadnych nacisków, doprowadzili do sfinalizowania idei unijnej w 1596 roku. Tego faktu nie dostrzegali raczej rosyjscy historycy, a jeśli już to wspomnianych hierarchów określali jako apostatów, którzy samowolnie, wbrew życzeniom wiernych, a może i rzekomo pod naciskiem polskiego dworu królewskiego, działań polskich magnatów i szlachty, wreszcie zakonu jezuitów i intryg Stolicy Apostolskiej, doprowadzili do „zdrady rodzimej religii” na rzecz katolickiej unii.

Bardzo duże zaangażowanie polemiczne w publikacjach polskich i rosyjskich z XIX wieku można zauważyć co do bezpośrednich konsekwencji unii cerkiewno-kościelnej w następnym XVII stuleciu. Obie strony są zgodne, że cele unii w tym czasie wydawały się chybione. Oto zamiast chrześcijańskiej jedności w Rzeczypospolitej rozpoczął się dramatyczny konflikt zwolenników unii i prawosławia wśród wyznawców wschodniego chrześcijaństwa. Trwała nadal Cerkiew prawosławna i powstała nowa Cerkiew unicka. Do licznych konfliktów społecznych i politycznych, a nawet narodowych (choć to kwestia dyskusyjna) dodany został konflikt religijny. Krzyżowanie się interesów różnych grup społecznych zostało wzmocnione bardzo wrażliwym czynnikiem konfesyjnym. W XVII wieku Rzeczpospolita Obojga Narodów uwikłana była w liczne wojny i rozstrzygane niekiedy zbrojnie konflikty wewnętrzne. Niejako przy okazji ujawniały się zatargi wyznaniowe. Po tych burzliwej epoce pozostała duża spuścizna archiwalna, w której odnotowano między innymi wielką ilość konkretnych konfliktów konfesyjnych o różnym znaczeniu i natężeniu. Jednak często źródła te zawierają informacje wycinkowe lub bardzo subiektywne. Na tych to źródłach bazowali polscy i rosyjscy historycy XIX wieku, piszący o konsekwencjach unii brzeskiej. Ponieważ każda strona przygotowywała swoje teksty z emocjonalnego punktu widzenia, bądź też na zapotrzebowanie polityczne, można było, dobierając odpowiednie źródła, tworzyć rozprawy formalnie bardzo wiarygodne, bo oparte na dokumentacji ale zarazem bardzo tendencyjne, bo różnorodność i wielość źródeł pozwalała na ich dowolne

selekcjonowanie. W ten oto sposób z dzieł historyków rosyjsko-prawosławnych dowiadujemy się o wielkim ucisku prawosławia w Rzeczypospolitej, prześladowaniach, ograniczeniach wolności religijnej, w sumie o nie tyle braku tolerancji wyznaniowej, ile wręcz siłowym narzucaniu unii cerkiewnej wyznawcom ortodoksji.

Z kolei polscy i katoliccy historycy pisali o wichrzycielskiej działalności nie-licznych zwolenników prawosławia i prawie spontanicznym akceptowaniu unii cerkiewnej przez ruski lud. Obie finalne kwintesencje są tylko po części prawdziwe, bo wprowadzie unia cerkiewna dość systematycznie rosła w siłę kosztem prawosławia, ale było to po części efektem działań polskiej administracji państwowej, a może bardziej nawet indywidualnych działań przedstawicieli warstwy szlachecko-magnackiej, tudzież aktywniejszych jednostek wśród duchowieństwa łacińskiego, którzy w konfliktach unicko-prawosławnych wspierali właśnie unitów. Niewątpliwie wielką rolę w dziele umacniania unii odegrał Jozafat Kuncewicz, który za unijną ideę zapłacił własnym życiem w 1623 roku. Ten fakt i dawniej i do dziś jest z reguły bardzo mocno eksponowany.

Z kolei prawosławni słusznie podkreślali, że akt unijny dokonał się bez jakiegokolwiek akcji misyjnej, co oznaczało że rzesze wiernych zostały potraktowane przez swych pasterzy w sposób lekceważący. To zresztą było najbardziej jaskrawe nie tyle w 1596 roku, co na przełomie XVII i XVIII wieku kiedy to na unię cerkiewną z woli biskupów przeszły prawie jednocześnie wszystkie parafie w trzech prawosławnych diecezjach: łuckiej, przemyskiej i lwowskiej. Jeśli rosyjsko-prawosławni historycy, a za nimi liczni publicyści podkreślali tu daleko idącą samowolę hierarchów, to trzeba się z nimi zgodzić. Trudno wyobrazić sobie taką masową spontaniczność do konwersji konfesyjnej. Nie można jednak też zapominać, że już wtedy to jest w XVII wieku, atrakcyjność kultury łacińskiej była z całą pewnością większa niż ruskiej, nie było więc nawet potrzeby stosowania jakiegoś siłowego przymusu.

Bardzo ogólnie w rosyjskojęzycznej dziewiętnastowiecznej literaturze przedmiotu przedstawiana jest sytuacja wschodniego chrześcijaństwa, jeśli chodzi o wiek XVIII, a ściślej do drugiego rozbioru Rzeczypospolitej w 1793 roku. Był to czas wielkiego rozwoju unii cerkiewno-kościelnej, w rezultacie którego Cerkiew unicka całkowicie zdominowała prawosławie. Ponieważ państwowość polska w tym czasie znajdowała się w stanie kompletnego rozprzężenia, w żaden więc sposób nie można było udowodnić, że ten rozkwit unii dokonał się wskutek państwowej przemocy. Również zainteresowanie warstwy magnacko-szlacheckiej wschodnim chrześcijaństwem było znikome, wobec czego jedynym wytłumaczeniem dynamicznego rozwoju Cerkwi unickiej mogła być inspiracja płynąca z kręgów Kościoła rzymskokatolickiego.

Jednak taka teza także nie była przekonująca, bo duchowieństwo łacińskie generalnie z wyższością patrzyło na plebejską Cerkiew i prawosławną, i unicką, i nie angażowało się, tak jak w poprzednim stuleciu, w „katolicyzację” ludności ruskiej, czego symbolem byli ongiś tacy duchowni jak Piotr Skarga czy Andrzej Bobola. Jedynym wytłumaczeniem tego rozwoju Cerkwi unickiej kosztem prawosławia była po prostu większa atrakcyjność obrządku greckokatolickiego i bardzo umiarkowane poparcie szlacheckich patronów na terenach dzisiejszej Białorusi, Ukrainy i ziem ściśle pogranicznych. Wielkim uznaniem cieszyło się zakonne zgromadzenie bazylianów, które w tym stuleciu stało się najważniejszym elementem rozwoju kultury ruskiej

w jej syntezie z kulturą łacińską. To bazylianie zdominowali szkolnictwo na Wschodzie, a w ich placówkach masowo kształcili się także synowie szlacheccy przeważnie obrządku łacińskiego. Także bazylianie utrzymywali drukarnie, biblioteki, księgarnie, niekiedy prowadzili działalność duszpasterską czy to na powierzonych im parafiach czy w akcjach misyjno-rekolekcyjnych. Rуска społeczność na wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej zaczęła samoistnie i wyraźnie ciążyć ku kulturze rusko-łacińskiej. W tej sytuacji trudno było – po upływie niewielu lat – tłumaczyć rosyjskim publicystom i historykom tę masową i dobrowolną akceptację przez rzesze wiernych obrządku greckokatolickiego. Pozostało więc im skupianie się na wątpliwej martyrologii dziejów resztek prawosławia w Rzeczypospolitej.

W istocie Cerkiew prawosławna trwała na tych ziemiach tylko dzięki moskiewskiemu poparciu, a ortodoksyjne parafie do końca istnienia Rzeczypospolitej egzystowały głównie na przygranicznych – w stosunku do Rosji – wschodnich terenach Białorusi i Ukrainy i w pewnej liczbie na trudno dostępnym bagnisto-puszczańskim Polesiu. Dowodem na to, że w Polsce tamtego czasu nie było siłowego zapędzania do unii, był prawosławny monaster w Jabłecznej na lewobrzeżu rzeki Bug. Istniał od końca XV wieku i zawsze był prawosławny, choć jego znaczenie prawie zawsze było bardzo ograniczone. Nie ulega jednak wątpliwości, że unia cerkiewna na ziemiach białoruskich i ukraińskich była dość powierzchowna, stosunkowo słabo ugruntowana. Rozwijała się i trwała dopóki nie była atakowana z zewnątrz. W plebejskich masach wiernych nie powstała silniejsza świadomość przynależności do wyznania katolickiego. Miało to potwierdzić się od końca XVIII wieku, kiedy carat rosyjski po drugim rozbiore przystąpił do jej skutecznego wypieniania na rzecz prawosławia.

W kwestii słabego zakorzenienia unii na ziemiach dzisiejszej Białorusi i Ukrainy, które znalazły się pod carskim panowaniem historycy XIX wieku, i rosyjscy, i polscy byli dość zgodni mimo całkowicie rozbieżnego stosunku do idei unijnej. Dodać jeszcze trzeba, że szukając jakichś przykładów heroicznego trwania przy prawosławiu mieszkańców Rzeczypospolitej w końcu XVIII wieku, najczęściej publicyści i historycy przywoływali postać prawosławnego biskupa Wiktora Sadkowskiego, który wskutek swej agenturalnej działalności na rzecz Rosji w latach Sejmu Wielkiego został na krótko internowany (uwięziony) przez Polaków.

Zdecydowanie najwięcej rozbieżności pomiędzy publicystami i historykami rosyjskimi i polskimi w XIX wieku wywoływały kwestie kolejnych kasat unii. Trzy fale kasacyjne (w latach 1793–1796, 1839 i 1875) zmiotły doszczętnie dzieło unijne. W rosyjskiej wersji nazywało się to dobrowolnym powrotem unitów do rodzimego prawosławia, z kolei w polskiej wersji była to po prostu likwidacja unii cerkiewno-kościelnej lub przymusowe nawracanie na ortodoksję.

Niezależnie od nasyconych emocjami określeń dla ostatniego okresu istnienia unii cerkiewnej pod rosyjskim panowaniem, warto zastanowić się na tak szybkim i całkowitym upadkiem długo budowanego dzieła unii. W piśmiennictwie rosyjsko-prawosławnym podkreślana jest nie tylko dynamika procesu upadku unii, ale też i rzekoma spontaniczność, a przynajmniej masowość konwersji. W piśmiennictwie polskim i katolickim z kolei kładzie się nacisk na carską przemoc. Można jednak domniemywać, że silnie ugruntowana unia cerkiewna nie uległaby tak łatwo ani przemocy, ani konwersja nie nastąpiłaby tak szybko, a już na pewno nie byłoby żadnej spontaniczności.

Zewnętrznie nie tak wiele różniąca się od prawosławia unia cerkiewna dla plebejskiej ludności, z reguły przecież niepiśmiennej, z bardzo słabo wykształconą warstwą przywódczą czyli parafialnym duchowieństwem, zdecydowanie bardziej chyba była zainteresowana trudnościami swojego codziennego bytowania niż abstrakcyjnymi dla niej rozważaniami różnic pomiędzy katolicyzmem a prawosławiem.

Historycy polscy i rosyjscy w swych ocenach przebiegu kasat najmniej miejsca (jeśli w ogóle) poświęcali właśnie refleksjom nad życiem codziennym tej ludności, która chrześcijaństwo traktowała jako nieodzowny, odwieczny element swojego bytowania, ale bez jakiegokolwiek zaangażowania w kwestie rozważań dogmatycznych. To chyba stanowi najlepsze wytłumaczenie gwałtownego zaniku unii cerkiewnej na Białorusi i Ukrainie najpierw w końcu panowania carycy Katarzyny II, a potem już za panowania cara Mikołaja I.

Zupełnie inaczej rzecz się miała z likwidacją unii cerkiewnej na ziemiach nadbużańskich, czyli w Królestwie Polskim, potocznie nazywanym Kongresówką. Tutejsi unici, żyjąc na ścisłym pograniczu polsko-wschodniosłowiańskim przez kolejne stulecia mieli znacznie intensywniejsze kontakty z kulturą polską i łacińską. W drugiej połowie XIX wieku, gdy wśród ludów słowiańskich, także w warstwach plebejskich, zaczął budzić się duch narodowy, nie byli oni skłonni uważać się za Wielkorusów, mimo takich życzeń caratu, ale mieli do wyboru raczej polską lub ukraińską opcję narodową. Ponieważ narodowe odrodzenie ukraińskie dopiero budziło się w przychylniejszych warunkach austriackiej Galicji, a tradycje państwowości polskiej i walki o nią po utraceniu suwerenności przez Polaków były bardzo silne na ziemiach wielokulturowego Nadbuża, to już w momencie oficjalnej kasaty unii w 1875 roku, a tym bardziej później, unicy chłopci – wierni Cerkwi greckokatolickiej, zaczęli się zdecydowanie identyfikować z polskością. Było to dla władz rosyjskich, a także publicystów i historyków, zjawisko całkowicie niezrozumiałe, zwłaszcza po łatwych sukcesach caratu w dziele niszczenia unii brzeskiej na Białorusi czy Ukrainie. Z kolei polscy publicyści, historycy i literaci przyjęli, że ta unicka ludność nadbużańska w istocie od wieków była narodowo polska, choć z ruskimi korzeniami. Te bardzo uproszczone interpretacje znajdują rozległe odbicie w masowych publikacjach tamtego czasu – polskich i rosyjskich.

Wydaje się, że najbardziej przekonującym jest stwierdzenie, że na ścisłych pograniczach przemieszanie kulturowe skutkuje samoistnymi procesami wiązania się z bardziej atrakcyjną opcją. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że nawet gdyby nigdy nie zaistniała cerkiewna unia brzeska, przeważająca część ludności nadbużańskiej z czasem wiązałaby się z polsko-łacińską i zarazem katolicką kulturą. Unia cerkiewna sprzyjała tylko chyba procesowi jej polonizacji i łatinizacji. Tymczasem w oratorskim zapale czy to publicyści, historycy i literaci polscy czy też rosyjscy, procesy kulturowe postrzegali głównie przez pryzmat wyznaniowy i narodowy, nie uwzględniając raczej całościowo tendencji zmian społecznych.

Na podstawie powyższych rozważań można podjąć próbę sformułowania odpowiedzi na zasadnicze pytanie – czy rzymsko-brzeska unia cerkiewno-kościelna przyniosła dobre czy złe skutki? Jeśli odrzucimy na ogół propagandową, rozemocjonowaną politycznie i wyznaniowo, argumentację piśmiennictwa polskiego i rosyjskiego z XIX wieku, możemy stwierdzić, że unia cerkiewna była próbą stworzenia pomostu kulturalnego między Wschodem i Zachodem. Nie była to próba zbyt udana, a przy jej reali-

zacji dochodziło do gorszących konfliktów między wyznawcami chrześcijaństwa, lecz przecież takie mniejsze i większe zatargi polityczno-kulturowe występują zawsze, w każdych okolicznościach. Stąd wydaje się, że niezależnie od sposobu odczytywania dziejów unii brzeskiej – rozumienia jej w kategoriach sukcesu czy porażki – najrozsądniej przyjąć ją jako zjawisko, które zaistniało naturalnie akurat w takim właśnie kształcie i które przyniosło pewne doświadczenia, a jego konsekwencje były bardzo różnicowane i mogą być odmiennie interpretowane.

Wprzęganie dziejów unii w doraźne cele polityczne przez piśmiennictwo czy to polskie i katolickie, czy to rosyjskie i prawosławne tworzyło bardzo zniekształcony, wręcz zafałszowany ich obraz.

Bibliografia

- Bartoszewicz Julian, *Szkic dziejów Kościoła ruskiego w Polsce*, Kraków 1880.
- Bojarski Jan Paweł, *Czasy Nerona w XIX wieku pod rządem moskiewskim czyli ostatnie chwile unii w diecezji chełmskiej*, Lwów 1878.
- Brzozowski Rajmund, *Uwagi krytyczne nad artykułem tyczącym się Rosji umieszczonym w „Gazecie Frankfurckiej” pod dniem 22 kwietnia r. 1839 w sprawie religii katolicko greko-unickiej w Polsce i w Litwie*, Paryż 1840.
- Chotkowski Władysław, *Dzieje zniszczenia św. Unii na Białorusi i Litwie w świetle „Pamiętników” Siemaszki*, Kraków 1898.
- Halecki Oskar, *Od unii florenckiej do unii brzeskiej*, Lublin – Rzym 1997.
- Hryniewicz Waclaw, *Brzeska unia kościelna jako problem ekumeniczny*, „Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa” 1998, t. 4, s. 63-74.
- Kołbuk Witold, *Rosyjscy historycy XIX wieku* *Nikołaj Bantysz-Kamienski i Michaił Kojalowicz o losach unii cerkiewnej na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej*, „Studia Słowianoznawcze” 9 (2011), 33-53.
- Kołbuk Witold, *Unia brzeska – inspiracja polska, ruska czy śródziemnomorska?*, w: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich, t. II. Historia – język – kultura*, red. Z. Abramowicz, J. Ławski, Białystok 2010, s. 347-357.
- Kołbuk Witold, *Unia brzeska w dziewiętnastowiecznej historiografii polskiej*, „Roczniki Humanistyczne” 41 (1993), z. 7, s. 13-21.
- Lewandowski Jan, *Na pograniczu. Polityka władz państwowych wobec unitów Podlasia i Chełmszczyzny 1772–1875*, Lublin 1996.
- Likowski Edward, *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku*, cz. I, Poznań 1880, cz. I, Warszawa 1906.
- Martynow Iwan Michajłowicz, *Plan zniesienia Kościoła grecko-unickiego w Rosji. Dokument historyczny*, Kraków 1882.
- Piłtypczak-Majerowicz Maria, *Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu*, Warszawa 1986.
- Przebinda Grzegorz, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998.
- Бантыш-Каменский Николай Николаевич, *Историческое известие о возникшей в Польше унии*, Москва 1805.
- Бобровский Павел Осипович, *Русская греко-униатская церковь в царствование императора Александра I*, С. Петербург 1890.

-
- Киприанович Григорий Яковлевич, *Жизнь Иосифа Семашики митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною Церковью в 1839 г.*, Вильна 1897.
 - Кобрин Михаил Петрович, *Православно-русская миссия в Холмской Руси. О так называемом упорстве и о средствах борьбы с ним*, С. Петербург 1894.
 - Коялович Михаил Осипович, *История воссоединения западнорусских униатов старых времен (до 1800 г.)*, С. Петербург 1873.
 - Мальшевский Иван Игнатъевич, *Западная Русь в борьбе за веру и народность*, С. Петербург 1897.
 - Мальшевский Иван Игнатъевич, *Правда об унии к православным христианам*, Варшава 1880.
 - Ольховский Г.А., *Борьба православия с латинством в Польше. От начала его существования до настоящего времени*, С. Петербург 1901.
 - Орловский Еустафий Филярет, *Судьбы православия в связи с историею латинства и унии в гродненской губернии в XIX столетии (1794–1900)*, Гродна 1903.
 - Рункевич Степан Григорьевич, *История минской архиепископии (1793–1832 гг.) с подробным описанием хода воссоединения западнорусских униатов с православною Церковью в 1794–1796 гг.*, С. Петербург 1893.
 - Шавельский Григорий, *Последнее воссоединение с православною Церковью униатов белорусской епархии (1833–1839 гг.)*, С. Петербург 1910.

Antoni Mironowicz
(Białystok)

KOŚCIÓŁ BIZANTYJSKI W KSZTAŁTOWANIU TOŻSAMOŚCI MIESZKAŃCÓW EUROPY WSCHODNIEJ I ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ

Średniowieczne legendy wspominają o misjach, jakie na obszarach Scytii, a więc na terenach rozciągających się na północ od Morza Czarnego, podejmowali święci apostołowie Andrzej i Filip. Pobyt św. Andrzeja odnotował już w IV w. Euzebiusz z Cezarei. Działalność apostoła została szeroko rozpropagowana w średniowiecznych kronikach przez mnichów ruskich¹. Choć nie możemy owe podania jednoznacznie potwierdzić, to nie można wykluczyć infiltracji chrześcijaństwa na obszarach nadczar-nomorskich.

Pierwsze, w pełni uchwytnie w źródłach, zetknięcie się Słowian z chrześcijaństwem nastąpiło nie później niż na początku VII wieku². We wczesnym średniowieczu Słowianie zajmowali rozległe tereny w Europie Wschodniej i Środkowej. Równocześnie, przez cały okres wczesnego średniowiecza, ten region Europy znajdował się na peryferiach dwóch cesarstw: zachodniego i bizantyjskiego. Jej mieszkańcy, Słowianie i nie Słowianie, sąsiadujący bliżej lub dalej z owymi centrami cywilizacyjnymi w ciągu IX i X wieku wytworzyli nowe struktury państwowe. Wobec tych państw i narodów rozpoczęły się działania misyjne ze strony Kościoła rzymskiego i bizantyjskiego. Misje dokonywane wobec tych ludów odbywały się w okresie doniosłych przemian w ich strukturze społeczno-politycznej. Chrystianizacja tego obszaru Europy wskazuje na ścisły związek z powstawaniem nowych organizacji państwowych³. Zdolność recepcji i przyswajania wiary chrześcijańskiej spowodowała, że państwa te stały się nie tylko podmiotem ale przedmiotem działań misyjnych.

Trwałe sukcesy misji bizantyjskiej nastąpiły w krajach mniej odległych od Bizancjum i stale ulegających wpływom politycznym cesarstwa. Misje chrześcijańskie uzyskały poparcie w pierwszym państwie słowiańskim – Krantanii, utworzonym przez przodków dzisiejszych Słoweńców w pierwszej połowie VIII w. Słowiańscy władcy, przeciwstawiający się Awarom, dostrzegali korzyści z przyjęcia chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo integrowało społeczeństwo, umożliwiało rozwój stosunków politycznych z krajami sąsiednimi. Szczególną rolę w działalności misyjnej odegrał

¹ Jakub de Voragine, *Złota legenda*, opr. J. i M. Pleziowie, Warsaw 1983, s. 222, 223; L. Müller, *Driew-nierusskoje skazanie o choźdienii apostoła Andrieja w Kijew i Nowgorod*, w: *Letopisi i chroniki*, Moskwa 1974, s. 37; Jakub de Voragine, *Złota legenda*, opr. J. i M. Pleziowie, Warszawa 1983, s. 222-223;

² A. Vlasto, *The Entry of the Slavs into Christendom*, Cambridge 1970; J. Leśny, *Konstantyn i Metody, apostołowie Słowian, dzieło i jego losy*, Poznań 1987, s. 16-17.

³ Szeroko na temat chrystianizacji Europy Środkowo-Wschodniej w okresie Imperium Bizantyjskim por. A. Ammann, *Die ostslawische Kirche im jurisdiktionellen Verband des bysantinischen Grosskirche (988-1459)*, Würzburg 1955; N. Zernov, *The Russian and their Church*, London 1978; M. Spinka, *A History of Christianity in the Balkans*, Chicago 1933; H. Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe*, London 1967; S. Runciman, *Wielki Kościół w niewoli*, Warszawa 1973; J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1990; A. Mironowicz, *Chryścianizacja Europy Środkowo-Wschodniej*, w: *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajów sąsiednich*, ed. P. Chomik, Białystok 2000, p. 51-67.

biskup Salzburga Wergilliusz i pierwszy władca Karantanii Modest⁴. Ich zasługą było założenie wielu wspólnot zakonnych na terenie wschodniej Austrii i Słowenii (Krnski Grad, Gospa Sveta). Misjonarze sięgali do języka słowiańskiego, zwłaszcza na pograniczu bawarsko-słowiańskim. Ślady piśmiennictwa słowiańskiego znajdujemy w modlitwach pisanych po łacinie⁵.

Obok Karantanii innym terenem wczesnej chrystianizacji tej części Europy była Dalmacja i Chorwacja. Pierwsze próby ewangelizacji przodków dzisiejszych Chorwatów podjęte były na początku VII w. przez cesarza bizantyjskiego Maurycjusza (582–602). Pod koniec VIII w. ukształtowały się dwa państwa Chorwatów, jedno nad Adriatykiem (Chorwacja Nadmorska) drugie w południowej Panonii (Chorwacja Pasawska). Pod wpływem zagrożenia niemieckiego w połowie następnego stulecia nastąpiło zjednoczenie obu części w jeden organizm państwowy. Obszar ten, między rzeką Sawą a Adriatykiem, był chrystianizowany przez łacińską Dalmację i Bizancjum. Łaciński charakter chrześcijaństwa dalmackiego, z biskupstwem w Ninie, mieszał się na terenie Chorwacji z chrześcijaństwem greckim. Za panowania energicznego cesarza bizantyjskiego Bazylego I (867–886) fikcyjny protektorat nad plemionami serbsko-chorwackimi zamienił się na wpływy rzeczywiste.

Obrządkowi słowiańskiemu zostały stworzone podstawy, które zostały wykorzystane w procesie ewangelizacji przez uczniów świętych Cyryla i Metodego. W końcu IX wieku uczniowie św. Metodego wprowadzili ryt słowiański na obszarach Dalmacji. Chorwacja najluźniej związana z cesarstwem bizantyjskim, z powodu oddalenia i różnic wyznaniowych uległa misjonarzom frankońskim. W II połowie XI wieku znaczna część terytorium ziem chorwackich została zajęta przez Węgrów⁶. Obrządek słowiański ograniczany przez władców chorwackich i papieństwo przetrwał w niektórych regionach po dzień dzisiejszy.

Obrządek słowiański utrwalił się wśród Serbów i Bułgarów. Serbowie osiedlili się na Bałkanach już w VI wieku. W Serbii i Bośni proces chrystianizacji trwał ponad dwa stulecia. W połowie IX w. Serbowie stworzyli własne państwo. Rozwój społeczno-polityczny tego kraju sprawił, że Serbowie w X w. znaleźli się w orbicie wpływów Kościoła bizantyjskiego. Państewka serbskie, politycznie wspierane przez Bizancjum, korzystały z promieniującej z nad Bosforu kultury. Szczególne znaczenie w rozwoju chrześcijaństwa miały działania cesarza Bazylego I. Serbowie, jak większość słowiańskich sąsiadów Bizancjum, niechętnie odnosili się do misjonarzy greckich, upatrując w nich emisariuszy politycznych cesarstwa. Mimo to, ich władca Mutimir (855–892) po 867 roku przyjął chrzest i powołał biskupstwo w Sirmium⁷. Archidiecezja syrmijska powstała przed upadkiem Cesarstwa Rzymskiego i obejmowała niegdyś całą zachodnią część Półwyspu Bałkańskiego. To starożytne centrum religijne upadło w II połowie V w. wyniku zamieszek ludowych wywołanych przez ludność pogańską.

⁴ A. Kuhar, *The Conversio of the Slovenes and the German-Slavs Ethnic Boundary in the Eastern Alps*, New York-Washington 1959, s. 29-32; J. Leśny, *Konstantyn i Metody*, s. 18-20.

⁵ *Antologia poezji słowiańskiej*, pod red. M. Pichal, wstęp J. Magnuszewski, Wrocław 1973, s. 3.

⁶ W. Felczak, T. Wasilewski, *Historia Jugosławii*, Wrocław 1985, s. 46-53.

⁷ T. Wasilewski, *Bizancjum i Słowianie w IX wieku*, Warszawa 1972, s. 192-193.

Serbowie przyjęli więc liturgię słowiańską z pismem cyrylickim. Nie można przy tym zapominać o wpływie Kościoła łacińskiego na terenie zachodniej Bośni⁸. Rozwój państwa serbskiego nastąpił dopiero w II połowie XII wieku. Twórcą jego potęgi był syn księcia Stefana – Rastko, który przyjął imię zakonne Sawa. W 1217 roku mnich Sawa został biskupem wszystkich ziem serbskich, a jego brat Stefan królem (1217–1227). Święty Sawa w świadomości Serbów pozostał jako symbol jedności narodowej i patron życia religijnego. Kolebką państwowości serbskiej było Kosowo. Po uzyskaniu przez Serbską Cerkiew Prawosławną autokefalii od Bizancjum w 1219 roku. Peć stał się siedzibą arcybiskupstwa, a monasterium w Bańsku koło Kosowskiej Mitrowicy, Prizreniu, Graczanicy i Wysokim Deczaniu stały się centrami duchowymi wszystkich Serbów⁹.

Pierwsze wspólnoty chrześcijańskie pojawiły się na terenie obecnej Bułgarii już pierwszych wiekach naszej ery¹⁰. Państwo bułgarskie formowało się od VII w. nad dolnym Dunajem. Koczownicze plemiona Bułgarów przemieszały się z ludnością słowiańską i utworzyli strukturę państwową pod władzą chana. Właśnie na plemiona zamieszkujące wschodnie Bałkany skupił swoje zainteresowane Kościół bizantyjski. W samej Tracji w VII-VIII w. założono kilkanaście biskupstw misyjnych. Powstały wówczas pierwsze ośrodki zakonne pod Warną i w innych miejscowościach. Proces ten był wzmacniany polityką chanów osiedlających w swym państwie ludność grecką¹¹. Cesarstwo Bizantyjskie w układach pokojowych zawieranych z Bułgarią zobowiązało jej władców do przyjęcia chrztu z rąk duchownych greckich.

Właściwa chrystianizacja Bułgarii rozpoczęła się dopiero w 862 roku, kiedy chan Borys zwrócił się do patriarchy Konstantynopola, Focjusza (858–867, 877–886), o przysłanie misjonarzy. Sam chan przyjął chrzest 25 maja 866 roku i otrzymał imię Michał od swego ojca chrzestnego, cesarza Michała III (842–867). Po przyjęciu chrztu chan Borys dążył do utworzenia niezależnej metropolii kościelnej. Tendencja ta nie występowała tylko w Bułgarii.

W II połowie IX w. książęta serbscy również dążyli do ograniczenia wpływów misjonarzy bizantyjskich, księżna kijowska Olga z rezerwą odnosiła się do bliższych związków z Carogrodem i nawiązała kontakty z Ottonem I. Również książę polski Mieszko I (960–982) i książę morawski Rościśław (846–870) ostatecznie przyjęli chrześcijaństwo łacińskie. W tej sytuacji Konstantynopol zgodził się na utworzenie w 870 roku odrębnej metropolii, zachowując cerkiew bułgarską we własnej jurysdykcji¹². W ten sposób Bułgarzy wyrzekli się starań o utworzenie własnego patriarchatu i zadowolili się uzyskaniem szerokiej autonomii kościelnej. Był to olbrzymi sukces patriarchy Focjusza, który podejmował w tamtym czasie szeroką działalność misyjną¹³.

Nowa bułgarska prowincja cerkiewna obejmowała biskupstwa: ochrydzkie i bregalnickie w Macedonii, morawskie w dolinie Południowej Morawy i kilka innych w głównych grodach bułgarskich. Początkowo Kościół bułgarski był zdominowany

⁸ K. Jireček, *Istorija Srba*, t. I, Beograd 1978, s. 98.

⁹ R. Mihaljčić, *Kraj srpskog carstva*, Beograd 1975; I. S. Jastrebov, *Stara Srbija*, Priština 1995; S. Mileusnić, *Svetinje Kosova i Metohije*, Beograd 1999;

¹⁰ R. G. Roberson, *The Eastern Christian Churches*, Roma 1990, s. 36-37.

¹¹ J. Leśny, *Konstantyn i Metody*, s. 21.

¹² W. Swoboda, *L'origine de l'organisation ecclésiastique en Bulgarie et ses rapports avec le patriarchat constantinopolitain (870-919)*, „Bizantinobulgarica” nr 2, 1966, s. 67-72.

¹³ K. Zakrzewski, *Bizancjum w średniowieczu*, Kraków 1995, s.64-69.

przez duchowieństwo greckie i kulturę bizantyjską. Rozwój struktury Kościoła prawosławnego i kultury cerkiewnej w Bułgarii nastąpił po przybyciu około roku 886 na jej terytorium duchownych z Moraw. Najlepsi uczniowie św. Metodego: Klemens i Naum objęli godności kościelne w Pisce i Presławiu, w starej i nowej stolicy państwa bułgarskiego. Oni też przywieźli ze sobą księgi liturgiczne spisane alfabetem głągoliczkim i cyrylicą. Z ich polecenia spisano żywoty świętych Cyryla i Metodego, upamiętniając działalność misyjną apostołów Słowian. Klemens i Naum stworzyli ochrydzką szkołę piśmiennictwa słowiańskiego, szerzącą wpływy Kościoła bułgarskiego w Macedonii i północnej Albanii. Literatura słowiańska upowszechniała się głównie poprzez ośrodki klasztorne. W ten sposób Bułgaria stała się w średniowieczu polityczno-kulturową potęgą słowiańską¹⁴.

Misja metodiańska najpełniej została rozwinięta w Państwie Wielkomorawskim. Państwo Wielkomorawskie zostało zorganizowane przez księcia Mojmira, ale jego chrystianizacją zajął się dopiero książę Rościsław. Początkowo ewangelizację prowadzili misjonarze z Salzburga. Książę Rościsław pragnąc uniezależnić swój kraj od wpływów niemieckich sprowadził misjonarzy z Konstantynopola, którzy pod kierunkiem Cyryla i Metodego stworzyli alfabet słowiański i upowszechnili wiarę chrześcijańską. Misja św. Cyryla i św. Metodego była zbieżna z polityką kościelną książąt morawskich. Kościół metodiański zarówno w sensie teologicznym jak i organizacyjnym opowiadał się za niezależnością od Rzymu. Na tym podłożu rozpoczęła się ostra walka kleru niemieckiego przeciwko rozwojowi liturgii słowiańskiej. Geneza konfliktu leżała w antagonizmie dwu ścierających się na Morawach misji chrześcijańskich, które rywalizowały ze sobą w walce o pozyskanie wpływów wśród mieszkańców Moraw.

W zwalczaniu misji metodiańskiej istotną rolę odegrały czynniki polityczne¹⁵. Zniszczenie tego wielkiego dzieła ewangelizacji Moraw i liturgii słowiańskiej nastąpiło po klęsce Rościsława w 865 roku w wojnie z królem bawarskim Ludwikiem II. Klęska Morawian oznaczała przyjęcie ponownie misjonarzy niemieckich i wypędzenie uczniów świętych Cyryla i Metodego. Ostatecznie działalność misjonarzy bizantyjskich została zakazana przez księcia Świętopełka, który uznał zwierzchnictwo papieża. Zwyciężyła zachodnia opcja polityczna książąt morawskich przez co miejsce obrządku metodiańskiego zajął ryt łaciński, zwłaszcza po zajęciu Moraw przez Węgry w 905 roku.

Czechy powstały po zjednoczeniu plemion słowiańskich wokół Pragi i dynastii Przemysławów. W VIII wieku na ziemie czeskie docierało chrześcijaństwo obrządku łacińskiego i bizantyjskiego. Książę Bożywoj wraz z żoną Ludmiłą przyjęli chrzest z rąk arcybiskupa Metodego. W X wieku dynastia Przemysławów opowiedziała się za obrządkiem łacińskim i bliższymi związkami z Cesarstwem Niemieckim. Książę Wacław I (921–929) wprowadzał chrześcijaństwo tak gorliwie, że stał się ofiarą swojej działalności. Podobną politykę prowadził jego brat Bolesław (929–971), który rozsze-

¹⁴ S. Waklinow, *Kultura starobułgarska (VI–XI)*, Warszawa 1984, s. 118–123.

¹⁵ *Apostołowie Słowian. Żywoty Konstantyna i Metodego*, wstęp T. Lehr-Splawiński, uzupełnienia L. Moszyński, Warszawa 1988, s. 7–27; J. Leśny, *Konstantyn i Metody. Apostołowie Słowian, dzieło i jego losy*, Poznań 1987; A. Gieysztor, *Rubież Kościołów w IX–XI w. w Europie środkowej i środkowo-wschodniej: tytułem zagajenia*, w: *Katolicyzm w Rosji i prawosławie w Polsce (XI–XX)*, pod red. J. Bardacha i T. Chynczewskiej-Hennel, Warszawa 1997, s. 9; A. Mironowicz, *The Easter Christian Tradition in Poland and its Neighbours*, Białystok 2010, s. 7–22.

rzył granice państwa i wydał córkę Dobrawę za księcia polskiego Mieszka I. Sojusz polsko-czeski przyspieszył chrzest władcy polskiego w obrządku łacińskim. Chrystianizacja samych Czech, po likwidacji liturgii słowiańskiej, przebiegała bardzo powoli. Pierwsze biskupstwo łacińskie powstało dopiero w 973 roku w Pradze i podporządkowano je niemieckiej prowincji kościelnej z centrum w Moguncji. Własna metropolita czeska powstała dopiero w XIV wieku¹⁶.

Wiarę chrześcijańską Węgrzy znali już od Słowian i w następstwie kontaktów z Bizancjum. Po wpływie misjonarzy bizantyjskich niektóre grupy plemienne Madziarów przyjęły chrześcijaństwo wschodnie. Pierwsze klasztory na Węgrzech zakładali mnisi greccy. Kościół wschodni nie utrwalił swojej pozycji. Zwyciężyła orientacja zachodnia, z uwagi na fakt, że potomek rodu Arapad – Gejzy (970–997) zjednoczył państwo w oparciu o plemiona utrzymujące bliskie kontakty z Cesarstwem Niemieckim. Książę Gejza poprosił w 973 roku cesarza Ottona I o przysłanie mu misjonarzy chrześcijańskich¹⁷. Właściwa chrystianizacja Węgier rozpoczęła się w końcu X w. i została rozwinięta po roku 1001 przez króla Stefana I (997–1038). Obok dominującego rytu łacińskiego zaznaczył się wpływ Cerkwi bułgarskiej z biskupstwem ochrydzkim. Na Węgrzech powstały ośrodki liturgii słowiańskiej w Szawie i w Sremskiej Mitrovicy. W XI-XII wiekach funkcjonowały na terenie węgierskiego Siedmiogrodu i innych terenach z dominacją ludności rumuńskiej i słowiańskiej liczne klasztory bizantyjskie¹⁸. Orientacja łacińska chrześcijaństwa węgierskiego nie przekreślała w średniowieczu koegzystencji z wyznawcami obrządku słowiańskiego i greckiego.

Początki chrześcijaństwa na terenie Rumunii sięgają czasów apostołskich, zwłaszcza na terenie Dacji, dawnej prowincji Cesarstwa Rzymskiego. Obszar ten stał się później terenem rywalizacji łacińskich i bizantyjskich misjonarzy¹⁹. Na terenie ziem rumuńskich: Dobrudży, Siedmiogrodu i Wołoszczyzny ścierały się różnorodne wpływy polityczne i kulturowe, z Bułgarii, Serbii, Rusi Kijowskiej i Halickiej, Cesarstwa Bizantyjskiego za pośrednictwem Słowian południowych oraz słabszych impulsów zachodnich, występujących zwłaszcza w Siedmiogrodzie, głównie płynących z państwa węgierskiego. W X w. księstwa siedmiogrodzkie zostały zajęte przez Węgrów. Usadwienie się w Siedmiogrodzie Węgrów na około tysiąc lat miało istotne konsekwencje w ukształtowaniu się stosunków wyznaniowych. Król węgierski Stefan I po pokonaniu wojewodów siedmiogrodzkich narzucił im chrześcijaństwo łacińskie (1003 roku). Dobrudża, zamieszkała przez ludność słowiańsko-bułgarską i rumuńską, została schryścianizowana przez Bizancjum w II połowie X w. Od końca XI wieku obszar ten wszedł pod dominację Bułgarii.

Chrześcijaństwo, z liturgią słowiańską, na południowych ziemiach rumuńskich (księstwach wołoskich) zostało ugruntowane w okresie zwierzchnictwa bułgarskiego. Głównym ośrodkiem religijnym Kościoła prawosławnego, promieniującym na ziemię

¹⁶ J. Kłoczowski, *Młodsza Europa*, Warszawa 1998, s. 46-47; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003, s. 27-54.

¹⁷ W. Felczak, *Historia Węgier*, Wrocław 1983, s. 22; W. Bator, *Początki chrześcijaństwa w Kotlinie Karpackiej i Bizantyjsko-Rzymska rywalizacja o dusze Węgrów we wczesnym średniowieczu*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznawcza”, R. MCCXXXVII, z. 32, Kraków 1999, s. 103-123.

¹⁸ R. G. Roberson, *The Eastern Christian Churches*, s. 114-115.

¹⁹ Tamże, s. 34-35.

rumuńskie, była stolica metropolii prowincji Paristrion w Dirstor. Pod koniec I tysiąclecia wzrosły wpływy nad Dunajem Rusi Kijowskiej. Ruś Kijowska posiadała swoje zwierzchnictwo nad Mołdawią do połowy XII wieku. Wpływy ruskie, przerywane na krótko najazdami Pieczyngów i Połowców, doprowadziły do wzmocnienia Kościoła prawosławnego²⁰. Ziemie mołdawskie pozostawały w zależności kościelnej od metropolii w Haliczu. Ruś Kijowską, a później Halicką z Mołdawią łączyła wspólnota religijna i słowiański język, rozpowszechniony wśród wyższych warstw społecznych.

Obok szczególnej roli Bułgarii i Państwa Wielkomorawskiego w rozwoju słowiańskiego dziedzictwa cyrylo-metodiańskiego ziemie ruskie stały się spadkobiercą tej wielkiej religijno-kulturowej tradycji. Stosunkowo późno Cesarstwo Bizantyjskie weszło w łączność z narodami wschodniosłowiańskimi. Mimo wcześniejszych kontaktów polityczno-gospodarczych – dopiero za patriarchy Focjusza doszło do pierwszej próby chrystianizacji Rusi. Pierwsza chrystianizacja Rusi odbyła się za pośrednictwem misjonarzy bizantyjskich około 866 roku. Prawdopodobnie wówczas wybudowano w Kijowie pierwszą cerkiew św. Eliasza i ustanowiono biskupstwo misyjne²¹. Cerkiew grecka uzyskała możliwość prowadzenie działalności misyjnej wśród wschodniej Słowiańszczyzny. Radość patriarchy Focjusza była przedwczesna, albowiem chrześcijaństwo na ziemiach ruskich nie zyskało poparcia władzy książęcej. Cesarz Konstantyn VII Porfirogeneta (913–959) dążył do wciągnięcia wielkiej Rusi w orbitę wpływów bizantyjskich. Cesarz wykorzystał pobyt w Konstantynopolu (955) księżnej kijowskiej Olgi, wdowy po księciu Igorze, aby skłonić ją do przyjęcia nad Bosforem chrztu²². Księżna Olga, w trakcie tego sakramentu przybrała sobie imię Helena, jakie nosiła wówczas cesarzowa bizantyjska. Już jako chrześcijanka była dwukrotnie przyjmowana w pałacu cesarskim przez samego imperatora Konstantyna²³.

Za jej rządów powstały na terenie Kijowa pierwsze świątynie chrześcijańskie. Rolę księżnej kijowskiej w wprowadzeniu chrześcijaństwa docenił pierwszy Rusin na katedrze metropolitarnej w Kijowie metropolita Hilarion oceniając zasługi na tym polu księcia Włodzimierza. „Tyś, z babką twą Olgą przywiózł krzyż nowej Jerozolimy, z miasta Konstantyna, i postawiwszy go we wszystkich zakątkach ziemi swojej, wiarę utwierdziłeś”²⁴. Po śmierci Olgi wzięły ponownie na Rusi górę tendencje pogańskie. Ostatecznie chrystianizacja Rusi Kijowskiej nastąpiła za panowania Włodzimierza Wielkiego (980–1015). Książę kijowski wymusił na cesarzu rękę księżniczki Anny, siostry Bazylego II (976–1025), godząc się na przyjęcie chrześcijaństwa ze strony Bizancjum. Przyjęcie chrztu przez władcę Rusi Kijowskiej odbyło się w Korsuniu w 988 roku. Do stolicy swego państwa Włodzimierz Wielki przybył wraz z duchowieństwem greckim i metropolitą Michałem na czele.

²⁰ J. Demel, *Historia Rumunii*, Wrocław 1986, s. 86-92.

²¹ *Powieść minionych lat. Charakterystyka historyczno-literacka*, przekład i komentarz F. Sielicki, Wrocław 1968, s. 248; O. M. Rapow, *Russkaja Cerkow w IX – pierwszej trzeciej XII w.*, Moskwa 1988, s. 77-90.

²² *Kroniki staroruskie*, wybrał, wstępem i przypisami opatrzył F. Sielicki, Warszawa 1987, s. 43-45.

²³ A. Poppe, *Olga*, „Słownik Starożytności Słowiańskiej”, t. III, Wrocław 1975, s. 477-478; I. Ševčenko, *Byzantine Roots of Ukrainian Christianity*, Harvard University 1984; S. Senyk, *A History of the Church in Ukraine*, vol I, Roma 1993.

²⁴ *Powieść minionych lat...*, s. 256.

Chryścianizacja Rusi dokonała się bardzo szybko. Za pośrednictwem Kościoła greckiego kultura bizantyjska w ciągu dwóch stuleci opanowała całą Ruś, podobnie jak poprzednio Bułgarię i Serbię. W ten sposób u schyłku X wieku najbardziej rozległe z krajów ówczesnej Europy państwo słowiańskie, oficjalnie związało się z cywilizacją bizantyjską i całym jej dorobkiem kulturowym. Dynamiczny był rozwój struktury cerkiewnej. Oprócz biskupstwa kijowskiego do końca X w. powołano władcy w Biełogrodzie i Nowogrodzie. Na początku XI w. katedry diecezjalne powstały w Połocku, Czernihowie i Perejasławiu. W II połowie XI i XII stuleciu ośrodki biskupie powołano w Juriewie, Rostowie, Tmutarakanii, Włodzimierzu Wołyńskim, Turowie, Smoleńsku i Haliczu. W połowie XIII w. funkcjonowało na ziemiach ruskich 15 diecezji, które pod względem wielkości terytorialnej dorównywały niektórym państwom zachodnioeuropejskim²⁵. Związanie się Rusi z chrześcijaństwem zapewniło jej w ówczesnej Europie zajęcie należnego miejsca. W kolejnych wiekach to właśnie Ruś przejęła od Bizancjum rolę obrońcy wschodniej tradycji chrześcijańskiej, przed zagrożeniami płynącymi ze strony ludów azjatyckich i tureckich.

Sąsiedztwo ziem polskich z Wielkimi Morawami, a później ze schryścianizowaną Rusią, musiało też wpłynąć na ich oblicze wyznaniowe. Wiadomości o istnieniu obżrądku słowiańskiego na ziemiach polskich znajdujemy w źródłach pisanych²⁶. O istnieniu świątyni chrześcijańskich w X wieku świadczą wykopaliska archeologiczne²⁷. Pozostałości świątyni z drugiej i trzeciej ćwierci X wieku potwierdzają, iż miejscowa elita została schryścianizowana. Ślady kultu słowiańskiego znajdujemy w Ostrowie Lednickim, Krakowie, Wiślicy, Przemyślu i wielu innych miastach. Ośrodki te nie były pod kontrolą Kościoła łacińskiego i pozostawały pod wpływem cywilizacji bizantyjskiej z liturgią słowiańską i pismem cyrylickim. W Polsce, podobnie jak na początku X wieku w Państwie Morawskim, zwyciężyła zachodnia opcja chrześcijańska. Kościół metodiański, funkcjonujący na południowych obszarach ziem polskich, pozostał już w czasach panowania Bolesława Chrobrego w formie szczątkowej.

Polska od momentu formowania się struktury państwowej przez całe średniowiecze była na szlaku krzyżujących się wpływów Wschodu i Zachodu. Poprzez przyjęcia chrześcijaństwa ze strony Czech w 966 roku znalazła się w sferze cywilizacji łacińskiej. Równocześnie ziemie polskie były na peryferiach łacińskiej chrześcijańskiej Europy. Właśnie w średniowieczu uformowały się granice etniczne i terytorialne Polski, wykształciła się tożsamość kulturowa. Wyznanie prawosławne o tradycji bizantyjsko-ruskiej pozostało stale obecne w granicach Państwa Polskiego od czasów

²⁵ A. Poppe, *Państwo i Kościół na Rusi w XI w.*, Warszawa 1968.

²⁶ Szeroko o nich omawiają: K. Lanckorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, Rome 1961; J. Klinger, *Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego*, w: *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 365-421; J. Umiński, *Obrządek słowiański w Polsce IX-XI wieku i zagadnienie drugiej metropolii polskiej w czasach Bolesława Chrobrego*, „Roczniki Humanistyczne KUL” nr 4 za rok 1953, Lublin 1954, s. 3-44; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański w dawnej Polsce*, cz. I-III, Warszawa 1989; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce*, Białystok 2006, s. 19-46.

²⁷ J. Hawrot, *Pierwotny kościół pod wezwaniem Salwatora na Zwierzyńcu w Krakowie*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki”, 1956, nr 1, s. 157-172.; W. Szafranski, *Płock we wczesnym średniowieczu*, Warszawa 1983; Z. Wartołowska, *Osada i gród w Wiślicy w świetle badań wykopaliskowych do 1962 r.*, w: *Odkrycia Wiślicy*, Warszawa 1963; A. Żak, *Trzecia budowla przedromańska na Wawelu*, „Z otchłani wieków”, Kraków 1968; J. Klinger, *Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego*, Białystok 1998;

panowania Bolesława Chrobrego (992–1025). Zapiski kronikarskie relacjonują o licznych małżeństwach pierwszych Piastów z księżniczkami ruskimi. Proces ten trwał do końca panowania Bolesława Krzywoustego. Również w okresie rozbitcia dzielnicowego książe mazowieccy i małopolscy wchodzili w alianse małżeńskie z przedstawicielami dworów ruskich²⁸.

Koligacje małżeńskie wzmocniły Kościół prawosławny i wprowadziły do dominującej na ziemiach polskich kultury łacińskiej bogactwo chrześcijaństwa wschodniego. Decydującym czynnikiem określającym charakter osadniczy wschodnich ziem polskich była kolonizacja ruska a w płaszczyźnie wyznaniowej Cerkiew prawosławna²⁹.

Warto tu jeszcze przypomnieć o chrystianizacji Połabian, plemion słowiańskich między Odrą a Łabą, ciągnącej się od IX do XI wieku. Ekspansja saska zaowocowała powstaniem kilku biskupstw misyjnych podległych arcybiskupstwu w Magdeburgu. Serbowie lużyccy w 983 roku odrzucili chrześcijaństwo. Ostatecznie pod presją Cesarstwa Niemieckiego i Polski przyjęli obrządek łaciński w następnym stuleciu. Do lat dwudziestych XII w. trwała chrystianizacja Pomorza Zachodniego. Wprowadzeniem nowej religii zajmował się głównie biskup Otton z Bambergu, który doprowadził do przyjęcia chrztu księcia Wratysława. Dużą rolę w tym procesie odegrało biskupstwo misyjne w Kołobrzegu i Kamieniu Pomorskim³⁰.

*

Oficjalne akty chrystianizacji we wszystkich krajach Europy Środkowo-Wschodniej, poczynając od Karantanii, poprzez Chorwację, Bułgarię, Serbię i Ruś, nie oznaczały natychmiastowego przyjęcia chrześcijaństwa przez ogół społeczeństwa. Chrystianizacja była procesem długotrwałym, a różne relikty pogaństwa przetrwały przez kilka stuleci. Mimo to, chrześcijaństwo od momentu swego zakorzenienia się wnosilo ze sobą głębokie przemiany we wszystkich aspektach życia mieszkańców tych państw. Narody, słowiańskie i niesłowiańskie, w zależności od opcji przyjętego chrześcijaństwa, przyjmowały równocześnie ogromne dziedzictwo cywilizacji bizantyjskiej lub łacińskiej.

Dla tego regionu Europy fundamentalną rolę w rozwoju chrześcijaństwa przyniosła działalność świętych Cyryla i Metodego. Obaj pochodzili z Salonik i byli dobrze przygotowani do prowadzenia działalności misyjnej wśród Słowian. Patriarcha Focjusz skierował ich na Bałkany do chrystianizacji mieszkającej tam ludności i przez to do osłabienia antybizantyjskich nastrojów. Obaj bracia osiągnęli nadzwyczajny sukces w działalności misyjnej. Przełożyli Biblię na język słowiański i stworzyli alfabet (cyrylicę) przyjęty powszechnie w Kościele prawosławnym. Ich działalność przyczyniła się do rozwoju piśmiennictwa wśród Bułgarów, Serbów, Rusinów. Misjonarzom udało się nawrócić kilku książąt w tym władców Wielkich Moraw i księstwa Wiślan. Rolę obu apostołów Słowian najtrafniej określił Aleksander Naumow:

²⁸ A. Gieysztor, *Obraz Rusi w Polsce średniowiecznej*, w: *Związki kulturalne między Polską a Rosją XI-XX*, Moskwa 1998, s. 12.

²⁹ A. Poppe, *Kościół i państwo na Rusi w XI w.*, s. 178; E. Gołubiński, *Istoria Russkoj Cerkwi*, t. I, cz. 1, Moskwa 1901, s. 334. J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa Kościoła Wschodniego na Rusi i Litwie*, „Kwartalnik Historyczny”, t. X, 1896, s. 487-521.

³⁰ U. Borkowska, *Odbudowa i rozwój (II poł. XI i XII w.)*, w: *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966-1979*, pod red. J. Kłoczowskiego, Lublin 1992, s. 55-57.

Działalność Świętych Braci i ich uczniów na Morawach i w Panonii z politycznej manifestacji stała się gestem kulturotwórczym. Wynaleźli oni słowiańskie oryginalne pismo – głagolicę, (...) stworzyli taką indywidualną normę językową, która z łatwością została przekształcona w normę społeczną i nadali nowemu językowi godność języka literackiego i liturgicznego wbrew panującemu wówczas przekonaniu, że tylko greka, łacina i języka hebrajski mogą te funkcje pełnić; wypracowali nowy kanon stylistyczny (...), przenieśli do literatury słowiańskiej system gatunkowy literatury bizantyjskiej, wykorzystujący osiągnięcia antycznej i wczesnochrześcijańskiej poetyki i retoryki. Rozwinęli szeroką działalność ideową, dzięki której powstało wyobrażenie o wielkości, utalentowaniu i szczególnym umiłowaniu przez Boga narodu słowiańskiego³¹.

W misji świętych Cyryla i Metodego można dostrzec szeroka działalność apostołską szerzenia wiary. Podobnie jak na Zachodzie Europy wykorzystano do tej praktyki języki lokalne, z tą wszakże różnicą, że bracia sołuńscy uczynili z języka cerkiewno-słowiańskiego język liturgiczny. Z tego powodu ich działalność misyjna była o wiele bardziej skuteczna aniżeli podejmowane wówczas misje iroszkockie i bawarskie.

Bizancjum dobrze wywiązało się ze swej misji kulturowej w stosunku do ludów słowiańskich Europy Środkowo-Wschodniej. Wysoki poziom kultury bizantyjskiej wpłynął na wszechstronny rozwój Słowiańszczyzny. Rozwój ten w niektórych państwach był hamowany przez najazdy tatarskie i tureckie. Ostatecznie jednak wschodnie chrześcijaństwo, dominujące na znacznych obszarach tego regionu Europy, stało się depozytariuszem tego wielkiego cywilizacyjnego dziedzictwa. Jego ślady zachowały się nawet w tych krajach, które choć zamieszkałe przez wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego, miały w swej historii jakąkolwiek styczność się z kulturą bizantyjską. Chrystianizacja krajów słowiańskich i stworzenie w nich organizacji kościelnej z liturgią w języku słowiańskim, przyczyniła się do ukształtowania się cywilizacji bizantyjsko-słowiańskiej. W tym kręgu cywilizacyjnym znalazły się takie kraje jak: Bułgaria, Serbia, państwa rumuńskie i ruskie. Państwa te miały swoje bliskie związki z samym Bizancjum, które symbolizowały własne klasztory słowiańskie na „Świętej Górze” Athos. Ta swoista symbioza kulturalna chrześcijaństwa bizantyjskiego i miejscowej tradycji ukształtowała specyfikę religijną obszaru Europy Wschodniej.

Wschodnia tradycja chrześcijańska w Europie Środkowo-Wschodniej zakorzeniła się we wszystkich formach życia ludności. Szczególnie oddziaływanie widzimy w rozwoju kultu cudownych ikon i w życiu monastycznym, które miało silne oddziaływanie na religijność wielu narodów. Jeszcze większe znaczenie miała bizantyjska kultura materialna. Jej wpływy spotykamy w całej Europie Środkowo-Wschodniej. Jej wtórne oddziaływanie nastąpiło po upadku Konstantynopola, kiedy wielu greckich mistrzów sztuki malarskiej udało się na Bałkany i na ziemie ruskie. W Polsce Jagiellońskiej przedstawiciele tej dynastii lubowali się w kulturze bizantyjskiej. Kaplica św. Trójcy na zamku lubelskim z bizantyjskimi freskami stanowi syntezę kultur bizantyjsko-ruskiej i łacińskiej. Podobne syntezy kultur znajdujemy w wystroju cerkwi w Sutkowicach na Wołyniu i w soborze Zwiastowania NMP w Supraślu³².

³¹ *Pasterze wiernych Słowian: Święci Cyryl i Metody*, opr. A. Naumow, Kraków 1995, s. 11.

³² A. Różycka-Bryzek, *Sztuka w Polsce piastowskiej a Bizancjum i Ruś*, w: *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. II, pod red. St. Stępnia, Przemyśl 1994, s. 295-306; tenże, *Bizantyjsko-ruskie malowidła w Polsce wczesnojagiellońskiej: problem przystosowań na gruncie kultury łacińskiej*, tamże, s. 307-326; A. Mironowicz, *Orthodox Culture in the Former Polish-Lithuanian Commonwealth*, w: *Młodsza Europa. Od średniowiecza do współczesności. Prace ofiarowane profesor Marii Barbarze Piechowiak Topolskiej w siedemdziesiąt rocznicę urodzin*, pod red. J. Jurkowicza, R. M. Józefiaka i W. Strzyżewskiego, Zielona Góra 2008, s. 219-241.

Ogromna sfera bizantyjskiej kultury umysłowej, tak niedostępna społeczeństwu zachodniemu, w Europie Wschodniej była przyjmowana w greckiej i cerkiewno-słowiańskiej wersji językowej. Propagatorami kultury bizantyjskiej byli nie tylko Grecy, ale głównie prawosławni Serbowie, Bułgarzy, Białorusini, Ukraińcy, Rumuni i Rosjanie. Państwo tych ostatnich przejęło w końcu XV stulecia rolę opiekunów prawosławnego chrześcijaństwa, a jego władcy uważali się za spadkobierców bizantyjskiej tradycji państwowej i kulturalnej³³.

Kraje, które ostatecznie znalazły się w kręgu bizantyjsko-słowiańskim, wniosły ogromny intelektualny wysiłek w przyswojeniu greckich tekstów liturgicznych na potrzeby własnego Kościoła. Proces ten przyspieszył kształtowanie się elit społecznych i poszerzenia kręgu czytelnictwa. Według obliczeń Andrzeja Poppego tylko na ziemiach ruskich w końcu XII wieku znajdowało się około 7 tysięcy świątyń z 50 tysiącami ksiąg liturgicznych. Z uwagi na fakt ich niszczenia się w okresach kataklizmów, liczba skryptoriów musiała być znacznie większa. Można założyć, że podobny poziom oświaty i piśmiennictwa występował na całym obszarze cywilizacji bizantyjsko-słowiańskiej³⁴.

*

Jak z powyższego wynika w końcu X wieku zakończył się proces rozwoju chrześcijaństwa w Europie Środkowo-Wschodniej. Ten doniosły fakt miał też znaczenie w ukształtowaniu na następne stulecia granic cywilizacyjnych wyznaczonych zasięgiem wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo łacińskie zdominowało Polskę, Panonię, Dalmację, Węgry, Czechy i w XI wieku Chorwację. Wcześniej wymienione państwa były jedynie przyczółkami kultury zachodniej. Kraje te, broniące się przed polityczną dominacją cesarstwa niemieckiego, ostatecznie uległy wpływowi zachodniej opcji religijnej³⁵. Cesarstwo Bizantyjskie swoją ekspansję w Europie Środkowo-Wschodniej dokonywało poprzez Kościół prawosławny. Chrześcijaństwo bizantyjskie, aczkolwiek bezpośrednio oddziaływujące na niektóre narody słowiańskie, swoje umocowanie znalazło w wersji metodiańskiej i staroruskiej. W takiej formie zostało przyjęte przez mieszkańców Grodów Czerwińskich, Państwa Wiślan czy Wielkich Moraw. Narody, które przyjęły „wiarę grecką” stawały się integralną częścią Europy Wschodniej.

Powstają w tym miejscu dwa pytania – czy wyznanie prawosławne, dominujące w wielu krajach, automatycznie określa przynależność tych państw do Europy Wschodniej oraz czy prawosławie jest wyznaniem dominującym wśród Słowian? Szukając odpowiedzi na przedstawione pytania, należy zaznaczyć, że chrześcijaństwo wschodnie było stałym elementem życia religijnego w ponad tysiącletniej historii tej części Europy Wschodniej. Prawosławia nie można jednakże utożsamiać wyłącznie z Słowianami, a katolicyzmu z ludami germańskimi i romańskimi. Chrystianizacja Serbów i Chorwatów jest tego najlepszym przykładem. Podobnie było z ludami niesłowiańskimi. Wcześniej czy później katolikami stali się: Węgrzy, Litwini, Łotysze i Estończycy. Z kolei Rumuni, nie mający nic wspólnego ze Słowianami, zostali wyznawcami Kościoła prawosławnego.

³³ K. Zakrzewski, *Bizancjum w średniowieczu*, s. 71.

³⁴ A. Poppe, *The Rise of Christian Russia*, London 1982; J. Kłoczowski, *Młodsza Europa*, s. 419-420.

³⁵ O. Halecki, *Historia Europy – jej granice i podziały*, Lublin 1994, s. 138-139.

Całkowity triumf prawosławia okazał się jedynie wśród mieszkańców Bałkan i Rusi. W historii wielu narodów tego obszaru Europy prawosławie stanowiło ich podstawową religię, fundamentalny element ich świadomości, kształtujący rodzimą kulturę i tożsamość. Prawosławie ostatecznie określiło krąg cywilizacyjno-kulturowy Serbów, Bułgarów, Rumunów, Macedończyków, Słoweńców, Białorusinów, Rosjan i Ukraińców. Późniejsze oddziaływanie na te narody innych wyznań i Kościołów miało drugorzędne znaczenie. Podobną rolę w dziejach Chorwatów, Węgrów, Czechów, Polaków i Litwinów odegrał Kościół rzymskokatolicki. Tereny Siedmiogrodu, Mołdawii, czy Słowacji były zawsze wielowyznaniowe. Na obszarach tych, doszło bowiem do styku wpływów politycznych i religijnych Rzymu i Konstantynopola. Tam też wypracowana została specyficzna tradycja kulturowo-religijna, która była efektem różnych nurtów cywilizacyjnych. Jak stwierdził Oskar Halecki, „owa Europa wschodnia była nie mniej europejska aniżeli jej część zachodnia”³⁶.

Dotykamy bowiem oceny samej kultury bizantyjskiej niosącej wraz z chrześcijaństwem wschodnim bogate dziedzictwo cywilizacyjne. Uświadomienie sobie faktu stałej obecności tej wielkiej tradycji chrześcijańskiej ma fundamentalne znaczenie w poznaniu dziejów Europy Środkowo-Wschodniej, w zrozumieniu tożsamości religijno-narodowej wielu mieszkających tam narodów.

³⁶ Tamże, s. 146.



Anonim (Bizancjum, wiek XI), Św. Marek Ewangelista przy pracy

Monika Grygiel
(Lublin)

ROZPACZLIWE POSZUKIWANIE WARTOŚCI – ROZPACZ VLADIMIRA NABOKOVA

Powieść Vladimira Nabokova *Rozpacz*, napisana w Berlinie w 1932 roku, była kolejnym rosyjskojęzycznym dziełem pisarza, który w późniejszym okresie życia i twórczości świadomie przeszedł do literatury amerykańskiej. Po sukcesie w tejże literaturze Nabokov rozpropagował inne swe dzieła pisane po rosyjsku. Ówczesny czytelnik miał zatem na początku do dyspozycji rosyjską wersję powieści, nie zauważoną niemalże w odbiorze tamtych czasów, a następnie wersję angielską, którą Nabokov uzupełnił w 1965 roku i wydał już przy dużym zainteresowaniu czytelników i krytyków. W chronologicznym rozwoju dorobku Nabokova utwór ten należy sytuować pomiędzy powieściami: *Obrona Łużyna* i *Zaproszenie na egzekucję*, ugruntowującymi znaczącą pozycję pisarza w emigracyjnym rosyjskim środowisku twórczym, o którą zabiegał intensywnie i pomyślnie. Położenie materialne Nabokova nie było wówczas satysfakcjonujące – ciągły brak środków na utrzymanie rodziny oraz komplikująca się sytuacja polityczna powodowały, że Berlin nie był wymarzoną miejscem dla pisarza. O swej niechęci do Niemiec, jak i do Niemców zawiadamiał zresztą wielokrotnie¹.

Swej niemieckiej antypatii dał wyraz we wszystkich berlińskich utworach, w tym również i w *Rozpaczy*, co nie oznacza, że jest ona podstawą powieści. Podłoże biograficzne odgrywa ogromną rolę w twórczości Nabokova, nie determinuje jednakże oglądu i badań literaturoznawczych, dając jedynie możliwość konfrontacji dzieła i jego autora, co w przypadku Nabokova jest nieuniknione². Mimo to, sam autor przekornie przestrzega przed podobnym podejściem do powieści, w komentarzach i wstępach do swych dzieł wydawanych w języku angielskim Nabokov poucza i krytykuje odbiorców, którzy poza grą językową i stylistyczną zechcą doszukiwać się innych podtekstów³. Znaczący pisarskiej manieri Nabokova wiedzą jednak doskonale, że mentorski ton, częstokroć przechodzący w prześmiewczy dialog z tradycją literacką, jest podstępą grą autora z odbiorcą, zwodzeniem go i mamieniem, by był czytelnikiem uważnym i przede wszystkim inteligentnym. Takiego czytelnika wymarzył sobie Nabokov, o takim mówił w swych wykładach o literaturze⁴, z tego też względu proponował lekturę wymagającą i wzbogacającą.

¹ Por. В. Набоков, *Другие берега*, Москва 1989, с. 208.

² Twórczość w kontekście biografii jest stale omawiana w większości monografi o Nabokovie, por. В. Boyd, *Nabokov. Два обличья*, Warszawa 2006; Б. Носик, *Мир и дар Набокова*, Москва 1995; В. Е. Александров, *Набоков и потусторонность*, Санкт-Петербург 1999; Ж. Бло, *Набоков*, Санкт-Петербург 2000; Н. Анастасьев, *Владимир Набоков. Одинокий Король*, Москва 2002; Л. Н. Целкова, В. В. Набоков в жизни и творчестве, Москва 2002; А. Зверев, *Набоков*, Москва 2004; i inne.

³ „*Rozpacz*, nieodrodna krewna moich pozostałych książek, nie próbuje krytykować stosunków społecznych, ani nie przynosi w zębach żadnego przesłania. Nie krzepi duchowego organu człowieka, ani nie ukazuje ludzkości właściwej drogi. Zawiera o wiele mniej *idei* niż owe mocno wulgarne powieści (...)”, pisał Nabokov w przedmowie do powieści, por. V. Nabokov, *Rozpacz*, tłum. L. Engelking, Warszawa 2003, s. 9.

⁴ Por. V. Nabokov, *Dobrzy czytelnicy i dobrzy pisarze*, w: tegoż, *Wykłady o literaturze*, przeł. Z. Batko, Warszawa 2005.

Bezspornie jednak zabawa z czytelnikiem, proponowana w każdym utworze, nie kryje tylko gry i rozrywki. Poprzez unikanie stereotypów i oczywistości pisarz wskazuje na niepowtarzalność, wyjątkowość, na wartości i hierarchie, które poza estetycznymi warunkują etyczną interpretację jego dzieł. W *Rozpaczy* ta pozornie zabawna maniera „niby kryminału” i „niby powieści psychologicznej”⁵ odsłania upadek duchowy bohatera, nad którym Nabokov pochyla się z uwagą, ale bez satysfakcji.

Fabula powieści jest prosta – bohater dokonuje morderstwa na swym rzekomym sobowtórze, w jego przekonaniu zbrodni doskonałej, która ma być przede wszystkim wybitnym, niepowtarzalnym aktem twórczym. Morderstwo służy bohaterowi jako kanwa powieści, opisującej krok po kroku autentyczne przestępstwo, prezentującej zarazem geniusz twórczy autora. Zabójstwo jednakże odsłania przypadkowy błąd bohatera, następnie ujawnia jego udział w zbrodni zamiast sławy oraz satysfakcji przynosi rozpacz.

Główny bohater – Hermann Karłowicz, reprezentuje typ niemieckiego dorobkiewicza o rosyjskim rodowodzie, przeciętnego i statecznego przedstawiciela klasy średniej. Jego życie układa się pomyślnie i upływa spokojnie do momentu przypadkowego spotkania sobowtóra, bliźniaka o nieznanym mu dotąd podobieństwie. Wygląd w głównej mierze łączy bohatera z jego sobowtorem, wykazuje nadzwyczajne podobieństwo, przy oczywistej różnicy pozycji społecznej, wychowania czy zawodu. Uświadomienie sobie przez Hermanna podwójnej tożsamości jest procesem nagłym, ale jak przekonuje Nabokov, nieprzypadkowym. Bohater doznaje bowiem olśnienia, kiedy los zsyła mu nieprawdopodobną możliwość poznania sobowtóra. Hermann automatycznie poddaje się przeznaczeniu z zamiarem sprytnego wykorzystania nadarżającej się, niespotykanej okazji.

Я смотрел на чудо, и чудо вызывало во мне некий ужас своим совершенством, беспричинностью, бесцельностью, но быть может уже тогда, в ты минуту, рассудок мой начал пытаться совершество, добиваться причины, разгадывать цель⁶. (337)

Autor podkreśla, że fatum odgrywa podstawową rolę w morderczej inicjacji Hermanna, jest pierwszym krokiem decyzyjnym, po którym dojrzewa on do planu przestępstwa. Bez wątplenia zabójstwo sobowtóra jest wynikiem określonych skłonności, które tkwią w bohaterze, ale zostają wydobyte z jego świadomości pod wpływem naglego impulsu, co można tłumaczyć albo zbiegiem okoliczności, albo kolejnym etapem rozwoju choroby umysłowej.

Od pierwszych stron powieści mamy bowiem podejrzenie, że Hermann jest szalony nie tylko ze względu na odważną realizację projektu zabójstwa, ale toczy go obłąd, uzasadniający karkołomność jego przedsięwzięcia. Leszek Engelking dokładnie analizuje symptomy szaleństwa, manii, urojeń bohatera⁷, które – sugerowane pośrednio i wyrażone dosłownie – są zauważalne w powieści.

⁵ Nabokov w powieści wymienia Conan Doyle’a, Leblanca, Wallace’a, Dostojewskiego, Szekspira, Puszkina, Gogola, Turgieniewa i innych, L. Engelking wskazuje także aluzje do eseju *O zbrodni jako sztuce pięknej* T. De Quinceya, por. tegoż, *Posłowie*, w: V. Nabokov, *Rozpacz...*, s. 231.

⁶ Wszystkie cytaty utworów Nabokowa pochodzą z wydania: В. Набоков, *Собрание сочинений в четырех томах, Дар, Отчаяние*, т. 3, Москва 1990, w nawiasie po cytacie podaję numer strony, z której pochodzi cytowany fragment (M. G.)

⁷ L. Engelking, *Posłowie*, w: V. Nabokov, *Rozpacz...*, s. 223-245.

Można by potwierdzić jedynie, że każdy morderca jest szaleńcem, bo przecież nie z racjonalnych pobudek dokonuje zbrodni, mimo iż stara się usprawiedliwić i uzasadniać własne czyny. Do zbrodni dochodzi najczęściej z jakiejś określonej przyczyny, rzadko jest ona przypadkowa, a jeśli nawet, to przecież nieplanowana. Hermann tymczasem drobiazgowo przygotowuje się do morderstwa, którego plan, co warto jeszcze raz zaznaczyć, jest rezultatem fatalnego, przypadkowego spotkania zbrodniarza i jego ofiary.

Как бывает с гениальными изобретателями, мне конечно помог случай (встреча с Феликсом), но этот случай попал как раз в формочку, которую я для него уготовил, этот случай я заметил и использовал, чего другой на моем месте не сделал бы. (...) Если правильно задумано и выполнено дело, сила искусства такова, что явись преступник на другой день с повинной, ему бы никто не поверил, – настолько вымысел искусства правдивее жизненной правды. (406-407)

U Nabokova przypadek wyzwala serię działań planowych, więc zbrodnia Hermanna nie jest wynikiem tragicznego wypadku, lecz wyrachowania. Z tego też względu morderstwo sobowtóra Feliksa może być potraktowane jako rezultat choroby psychicznej, postępującej i rozwijającej się na oczach czytelnika. Hermann opisuje własne stany chorobowe jako stany normalne, co jest symptomatyczne dla człowieka umysłowo chorego, który nie tylko nie dostrzega własnej choroby, ale usilnie stara się także przekonać innych, że jest zdrowy. Objawy nie pozostawiają jednak złudzeń:

Один умный латыш, которого я знал в девятнадцатом году в Москве, сказал мне однажды, что беспричинная задумчивость, иногда обволакивающая меня, признак того, что я кончу в сумасшедшем доме. Конечно, он преувеличивал, - я за этот год, хорошо испытал необыкновенную ясность и стройность того логического зодчества, которому предавался мой сильно развитый, но вполне нормальный разум. (337)

Warto więc się zastanowić, czy Nabokov – wyposażając swego bohatera w szaleństwo – stara się go rozgrzeszyć i usprawiedliwić? Odpowiedzieć należy przecząco, ponieważ szaleństwo traktowane jako choroba umysłu jest zrozumiałe i Hermann dotknięty tą przypadłością mógłby budzić współczucie, gdyby nie fakt cynicznego wyrachowania i amoralnego determinizmu, który zdaje się zasadniczą przyczyną zbrodni.

Podobnie jak rozwój chorobowy u bohatera jest odsłaniany przez Nabokova stopniowo, tak i upadek moralny dokonuje się ewolucyjnie, aż do całkowitej destrukcji etycznej bohatera. Spotkanie Feliksa – sobowtóra Hermanna, jest wejściem przez niego na drogę zła, którą bohater nieuchronnie zbliża się do przepaści, jest bagnem wciągającym go całkowicie, bez możliwości ratunku. Odkrywamy tutaj wyraźne nawiązanie do Szekspira i jego dramatycznych bohaterów, Hermann ma bowiem wielki cel, którego osiągnięcie wymaga świadomego paktu ze złem. Trudno kwestionować, że cel – władza, miłość, czy, jak w przypadku Hermanna, genialny akt twórczy, okazują się wartościami pozytywnymi, postrzegane są jednakże przez bohaterów w sposób wykrzywiony, przez co stają się wypaczonymi antywartościami.

Podjęcie decyzji aprobującej zło jest w każdym przypadku momentem kluczowym dla bohatera i zmaganie się ze sobą, z własnym sumieniem jest określeniem jego konstrukcji moralnej. Hermann właściwie nie wątpi w słuszność obranego celu, przekonuje żonę i czytelników o konieczności realizacji planu morderstwa, jego obawy dotyczą jedynie szczegółów dokonania zbrodni. Dlatego bohater skrupulatnie opra-

cowuje projekt, który z wielkim zapałem wprowadza w życie. Ta drobiazgowość i pedanteria gwarantują powodzenie, są również dowodem całkowitego amoralizmu bohatera. Hermann zabija co prawda nie dla przyjemności, lecz morduje z konieczności. Nie ma jednak wyrzutów sumienia, nie dostrzega zła, którego jest sprawcą, ubolewa jedynie nad własnym niedopatrzaniem.

Обвинять себя мне ни в чем. Ошибки – мнимые – мне навязали задним числом, голословно решив, что самая концепция моя неправильна, и уже тогда найдя пустяшные недочеты, о которых я сам отлично знаю, и которые никакого значения не имеют при свете творческой удачи. Я утверждаю, что все было задумано и выполнено с предельным искусством, что совершенство всего дела было в некотором смысле неизбежно, слагалось как бы мимо моей воли, интуитивно, вдохновенно. (452)

Aluzja do *Zbrodni i kary* Fiodora Dostojewskiego jest tutaj ewidentna, tym bardziej, że Nabokov niejednokrotnie prowadzi krytyczny dialog z pisarzem i jego bohaterem Rodionem⁸, który po zbrodni i zasądzonej mu karze przechodzi odnowienie moralne. Zbrodnia Rodiona Raskolnikowa jest początkiem przewartościowania życia bohatera oraz narodzin nowego człowieka. U Nabokova jest zupełnie inaczej, zbrodnia Hermanna jest zaprzeczeniem jego człowieczeństwa i prowadzi go do klęski.

Herman nie cierpi luster, czuje do nich awersję, co jest charakterystyczne dla szaleńców, jest również symptomatyczne dla postaci amoralnej. Warto zauważyć, że w swej ofierze Hermann ani razu nie dostrzega człowieka, traktuje go przedmiotowo, gdyż Feliks ma być jedynie środkiem do osiągnięcia celu. Niechęć bohatera do przeglądania się w lustrach może być także wynikiem obawy przed konfrontacją z własnym człowieczeństwem. Nie ma bowiem wątpliwości, że Hermann jest nikczemnym egoistą, którego „ja” jest rozrośnięte do granic możliwości, zatem przeglądanie się w lustrze powinno napawać go dumą, dodawać pewności siebie. Hermann natomiast boi się własnego odbicia, unika spotkania z własnym obrazem człowieka jako istoty duchowo-cieleśnej, nigdy nie dostrzega także człowieka w Feliksie. Dokładniej, w jego mniemaniu, on sam jest człowiekiem, który ma prawo decydować o własnym człowieczeństwie, odmawiając go zarazem innym.

Feliksa traktuje jako swe odbicie, jako rewers, powielone podobieństwo. Dlatego postanawia ukraść tożsamość Feliksa, dokonując zbrodni na jego człowieczych atrybutach. Nie jest przypadkiem, że Hermann obdziera Feliksa z jego godności, traktuje go jak manekina i dosłownie każe mu się przebrać w swoje ubranie, charakteryzuje go na własne podobieństwo, by go „uczłowieczyć”. Feliks dopiero stanie się „kimś”, kiedy najdoskonalej upodobni się do Hermanna, dostanie nowe wcielenie tylko po to, by zostało mu natychmiast zabrane.

И вдруг снова у меня сжималось в груди от ощущения чуда. Ведь этот человек, особенно когда он спал, когда черты были неподвижны, являл мне мое лицо, мою маску, безупречную и чистую личину моего трупа, (...) у нас были тождественные черты и в совершенном покое тождество это достигало крайней своей очевидности, – а смерть – это покой лица, художественное его совершенство: жизнь только портила мне двойника... (341)

⁸ Szczegółowe powiązania między *Rozpaczą* Nabokova a twórczością Dostojewskiego omawia A. Zwieriew; por. A. Зверев, Набоков..., s. 209-211.

Znamienny jest fakt, że pierwszy obraz Feliksa kojarzy Hermann z martwym człowiekiem, uważa, że zamknięte oczy sobowtóra czynią z niego dokładną kopię bohatera. Oczy, zwierciadło duszy, ożywiające twarz, okazują się zresztą najbardziej problematycznym elementem w pełnym podobieństwie Hermanna i Feliksa. Celowo Hermann stara się go poniżyć moralnie, wymuszając na nim przyzwolenie na udział w nieuczciwym przedsięwzięciu, oferującym zysk za posłuszeństwo. I to właśnie uległość, którą kupił sobie Hermann od Feliksa, jest najbardziej niezrozumiałym dla niego momentem zbrodni. Zaufanie Feliksa, wiara w uczciwość i dobroć Hermanna, to fakty irytujące mordercę. Hermann tłumaczy sobie zachowanie Feliksa jako naiwność, wręcz głupotę, która tym bardziej dyskredytuje ofiarę w oczach zabójcy.

Трудновато было забыть, например, податливость этого большого мягкого истукана, когда я его готовил к казни. Эти холодные послушные лапы. Дико вспомнить, как он слушался меня! (...) Неужто воля человека так могуча, что может обратить другого в куклу? (...) Главное, что мучило меня в этом воспоминании, была покорность Феликса, нелепый, безмозглый автоматизм его покорности. (440)

Z lekceważeniem traktuje Hermann i innych bliskich mu ludzi – o żonie mówi, że jest ograniczona, o jej kochanku Ardalionie, że jest beztalenciem, siebie wyróżnia i siebie dowartościowuje, gdyż to on jest geniuszem.

Hermann nie tylko poniża, przede wszystkim okłamuje ludzi w celu manipulacji nimi, żyje w kłamstwie i urojonej rzeczywistości, w której stara się doskonale orientować i pozornie ją kontrolować. Szydzi z łatwowierności innych, nie dostrzegając jednocześnie, że sam jest równie oszukiwany. Kłamstwo jest dla Hermanna środkiem pozornej wolności; kiedy sprawy mogą ułożyć się nie po jego myśli, oszustwo daje możliwość kreowania rzeczywistości podług jego wyobrażeń. Dlatego oszukuje Feliksa, kim jest, konfabuluje historię roli sobowtóra w zamierzonym przedsięwzięciu, przekonująco zmyśla żonie opowieść o przyczynach i konieczności morderstwa, tworzy pozorny, zmanipulowany świat, w którym jest panem życia i śmierci.

Największym dramatem Hermanna i przyczyną jego klęski jest fakt, że oszukuje sam siebie⁹. Po pierwsze, zaskakujące podobieństwo, które odkrywa w swym sobowtórze, jest pozorne i chociaż sam przekonuje siebie i czytelników, że ma niezaprzeczalnie rację, jego pomyłka jest oczywista. Sobowtór okazuje się jedynie człowiekiem o zbliżonej aparycji. Po drugie, idealny akt twórczy, który ma dowieść geniuszu Hermanna – opis autentycznej zbrodni, prezentacja doskonałego planu morderstwa i przede wszystkim skrupulatna jego realizacja, jest błędny w swym założeniu ze względu na nieistniejące podobieństwo ofiary do zbrodniarza. Zatem nie tylko oszukanie policji nie jest możliwe, ale kluczowy błąd logiczny, leżący u podstaw genialnego dzieła Hermanna, wykazuje jego dyletanctwo i brak talentu. Ardalion wyraźnie sugeruje ten fakt Hermannowi w słowach: „Вы забываете, синьор, что художник видит именно разницу. Сходство видит профан” (357).

⁹ J. Blot uważa podobnie: „(...) поскольку он не умеет принести истину и жизнь, ему приходится прибегать ко лжи и смерти: ему удается убить Феликса, но убийство – это акт антитворческий, бесплодность тем самым мстит за себя, и бесплодный разум проявляет свою демоническую власть.” Рог. Ж. Бло, Набоков, Санкт-Петербург 2000, с. 131.

Po trzecie, Hermann zakładający idealny plan i zbrodnię doskonałą popelnia kolejny, podstawowy, ale typowo ludzki błąd – zapomina o lasce Feliksa, która wskazuje policji tożsamość mordercy. Laska Feliksa – fatalnie przeoczona przez Hermanna – staje się dowodem zbrodni i nieuniknionej kary, wykazuje także omylną i niedoskonałą naturę człowieka. To, przed czym Hermann się zawzięcie bronił – prawda o ograniczoności człowieka i typowych jego ułomnościach – wzięło nad nim górę, gdyż przed prawdziwą naturą człowieka nie da się uciec. Pozycja nieomylnego boga, w której stawał siebie Hermann, po zbrodni sytuuje go w ślepych zaułku własnej niemocy. Hermann rozpacza nad własną niedoskonałością, jest zawiedziony niedopatrzaniem planu, sama zbrodnia natomiast nie jest rozczarowaniem, traktowana jest jako konsekwencja wcześniejszych decyzji bohatera. Bohater okazuje się więc amoralny, pozbawiony sumienia, umacnia się w agnostycznej ideologii, przekonując:

Небытие Божье доказывается просто. (...) идею Бога изобрел в утро мира талантливый шалопай, – как-то слишком отдает человечинной эта самая идея, чтобы можно было верить в ее лазурное происхождение (...) А не могу, не хочу в Бога верить еще потому, что сказка о нем – не моя, чужая, – она пропитана неблагоприятными испарениями миллионов других людских душ, повертевшихся в мире и лопнувших (...)

Если я не хозяин своей жизни, не деспот своего бытия, то никакая логика и ничьи экстазы не разубедят меня в невозможной глупости моего положения, – положения паба божьего (...) Бога нет как нет и бессмертия, – это второе чудище можно так же легко уничтожить как и первое. (393-394)

Brak wiary w człowieka i przede wszystkim brak wiary w Boga czynią życie Hermanna bezwartościowym, zbawieniem ma być sztuka, dlatego też bohater odnajduje w niej sens działań. Diabelski plan, ale boski, genialny cel, ma dowartościować pustą egzystencję Hermanna, w nim widzi on treść istnienia. Boski akt genialnego spełnienia twórczego ma również zagwarantować sukces, sławę, ukojenie, ma być nagrodą za wszelkie poniesione trudy, a Feliks ma być ofiarą na ołtarzu sztuki. Feliks przecież jest także dziełem boskiego artysty Hermanna, on go stworzył „na swój obraz i podobieństwo”¹⁰, ma więc prawo decydować o jego życiu.

Literackie dzieło Hermanna powinno więc poświadczać geniusz autora poprzez wybitną treść, doskonałą konstrukcję i stylistykę oraz zachwyty odbiorców po lekturze. W tym celu skrupulatny plan zbrodni winien się odzwierciedlić w konstrukcji dzieła – spotkanie z Feliksem ma miejsce 9 maja, zbrodnia zostaje dokonana 9 marca, zatem Hermann przez 10 miesięcy przygotowuje się do morderstwa. Bohater przekonuje czytelników, że spotkanie Feliksa miało charakter przypadkowy, jednakże w świetle późniejszych wydarzeń można powątpiewać, czy kolejny raz ich nie oszukuje, nie nagina rzeczywistości do własnych potrzeb. Dziewiątka bowiem jako data początku i dokończenia genialnego dzieła wydaje się świadomym wyborem Hermanna. Dziewiątka symbolizuje między innymi całkowitość, prawdę i doskonałość, zaś dziesiątka oznacza nieskończoność, boskość, oryginalność¹¹. Konsekwentnie zatem genialna powieść Hermanna powinna mieć 10 rozdziałów, a kombinacja tych dwóch cyfr przewija się w jego powieści stale.

¹⁰ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia, Księga Rodzaju*, Pallotinum, Poznań 2003, s. 24.

¹¹ Por. hasła: dziewięć; dziesięć, w: W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 82-86.

Pomyłka Hermanna burzy jednakże boski ład dzieła. Kiedy wychodzi na jaw brak podobieństwa Feliksa do Hermanna, kiedy za sprawą nieopatrznie pozostawionej na miejscu zbrodni laski odkryta zostaje tożsamość sprawcy, zarówno plan zbrodni, jak i plan powieści legną w gruzach. Hermann świadomy własnej omyłki pisze wówczas ostatni 11 rozdział, równocześnie zdaje sobie sprawę, że nie jest geniuszem, że zasłyszał co prawda, ale tylko jako szalony zbrodniarz. Nie pozostaje mu nic innego niż dalej odgrywać wymyśloną rolę, oszukiwać innych, ze świadomością, że nigdy nie będzie rozumiany, taki bowiem los czeka każdego geniusza, nawet rozczarowanego:

(...) как бывает и с волшебными произведениями искусства, которых чернь долгое время не признает, не понимает, коих обаянию не поддается, так случается и с самым гениально продуманным преступлением: гениальности его не признают, не дивятся ей, а сразу выискивают, что бы такое раскритиковать, охаять, чем бы таким побольнее уязвить автора, и кажется им, что они нашли желанный промах, – вот они гогочут, но ошиблись они, а не автор, – нет у них тех изумительно зорких глаз, которыми снабжен автор, и не видят они ничего особенного там, где автор увидел чудо. (407)

Nabokov wyraźnie daje do zrozumienia, że sztuka amoralna jest wielkim oszustwem, wypaczeniem wartości i znaczenia dzieła artystycznego. Szczytne i wielkie cele nie mogą usprawiedliwiać niecných czynów, gdyż etyka leży u podstaw estetyki. Autor dochodzi do podobnego wniosku, jak nielubiany i wykpiwany przez niego Dostojewski, wybiera jednakże inną metodę twórczą. Wskazuje tym samym, że w różnorodności, a nie w naśladownictwie, kryje się geniusz sztuki, warunkujący jej ciągły rozwój. Przeświadczenie o istnieniu siły wyższej, sprawiedliwego Boga, wiara w którego nadaje wartość życiu człowieka, są znamienne w powieści *Rozpacz*. Wiara w nadczołowieka, sztukę bez Boga prowadzi natomiast nieuchronnie do katastrofy, bowiem, jak przekonuje Nabokov w kolejnym swym utworze, *Zaproszenie na egzekucję*:

Как безумец считает себя Богом, так и мы верим, что мы смертны¹².

¹² Motto do powieści należy do autorstwa fikcyjnego filozofa Delalanda, w: В. В. Набоков, Избранные сочинения в трех томах, т. 1, Москва 2004, с. 329.



Wnętrze Cerkwi Św. Trójcy, Wilno

III.

ROMANTYZM – KONTESTACJE I KONTYNUACJE



Michał Elwiro Andriolli, Kulig, ilustracja do „Marii” A. Malczewskiego

Urszula Makowska
(Warszawa)

ANTONI MALCZEWSKI NA TEATRZE

Z szesnastu lat dorosłego życia Antoni Malczewski połowę spędził w Warszawie, pięć lat na zachodzie i południu Europy, a resztę głównie na Wołyniu. Na Ukrainie był nie dłużej niż dwa miesiące, wliczając w to, oprócz bytności w Niemirowie i pobliskim Hluboczku, także kilkutygodniowy wyjazd do Szarogrodu¹. Oczywiście nie musiał tam wcale jeździć, aby stworzyć prawdziwy – prawdą dzieła sztuki – obraz Ukrainy jako pejzażu rozpaczy i pejzażu ducha dawnej Polski. Po to, aby pisać o wawrzynach pod pogodnym niebem, także nie trzeba było podróżować do Włoch.

Warszawa 1811–1813

Warszawa przedstawiana jest w biografii poety jako tło jego nie całkiem udanej kariery wojskowej i niewątpliwej kariery na salonach, jako sceneria romansu z Franciszką Lubomirską i kilkumiesięcznej pracy urzędniczej. Znacznie później warszawskie adresy: róg Leszna i Orlej, a potem Elektoralna tuż przy wylocie na Plac Bankowy, wyznaczają ciasną przestrzeń tragicznego finału², zanikania życia i materializacji książki. Odnosi się wrażenie, jakby *Maria* żyjąca w umyśle autora była odwrotnością Balzakovskiego jaszczuru, zastawem za byt cielesny. Czemu zatem nie uwierzyć, że urodziła się razem z Malczewskim i razem z nim dojrzewała? Dlaczego ufać opinii tych, którzy wątpili lub wykluczali, by w czasach poprzedzających europejski wjazd „autor nosił projekt poematu pod czaszką”³?

Pierwszy pobyt Malczewskiego w Warszawie, przerywany wyjazdami do Przemysłu nad Wisłoką, na Wołyń i na Podole, trwał pięć lat, a początkowy etap, liczony od przyjazdu z Krzemieńca późnym latem 1811 roku do rozpoczęcia prac przy fortyfikacji Modlina – niemal dokładnie rok. Czyli w istocie znacznie więcej, bowiem Malczewski miał wtedy osiemnaście lat, niemal tyle samo co Beniowski Słowackiego,

¹ Niezależnie od rozległości obszaru obejmowanego nazwą Ukrainy za jej zachodnią granicę uważa się zazwyczaj wschodni pas województw wołyńskiego i podolskiego, pokrywający się z odcinkami rzek: Teterów, Hniiopiat, Boh, Morachwa i Dniestr; miastami granicznymi nazywa się Białopole (a nawet pobliski Berdyczów), Winnicę i Szarogród (zob. T. Czacki, *O nazwisku Ukrainy i początku Kozaków*, w: *Dzieła...* Zebrania i wyd. przez E. Raczyńskiego, Poznań 1845, t. 3; J. Moraczewski, *Starożytności polskie... porządkiem abecedowym*, t. 2, Poznań 1852; A. Jabłonowski, *Ukraina*, w: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 13, Warszawa 1893; tenże, *Pisma...*, t. 2: *Kresy ukraińskie*, Warszawa 1910, s. 7 i n., t. 3: *Ukraina*, Warszawa 1911, s. 3-7).

² Analogiczny mechanizm kurczenia się przestrzeni w *Marii* opisał Marian Maciejewski: „Cierpienie ogranicza horyzont widzenia, zaciska się więc i w sensie fizykalnie doświadczanego widnokregu pierścien Rozpaczy” („*Spojrzenie w górę*” i „*wokoło*” (Norwid – Malczewski), w: tegoż, *Poetyka, gatunek – obraz. W kręgu poezji romantycznej*, Wrocław 1977, s. 148).

³ Dr Antoni J. [A. Rolle], *Rodzina Malczewskiego*, w: tegoż, *Wybór pism*. Wyboru tekstu i ilustracji dokonał, wstępem i przypisami opatrzył W. Zawadzki, Kraków 1966, t. 3, s. 223-224.

i jak on „był z tych, co śmiercią gardzą”, więc z pewnością „za trzech ludzi czuł – a więc żył potrójnie”. Doświadczeń tego czasu nie da się jednak sprowadzić do „brawury oficera salonowego” czy do dokonań „rycerskiego uwodziciela i ryzykanta na pokaz”⁴.

Większość z owych paruset dni Malczewski spędził w obrębie kilku ulic, na obszarze możliwym do ogarnięcia niemal jednym spojrzeniem. Głównym szlakiem młodego podporucznika korpusu artylerii była ulica Miodowa, podówczas przemianowana na ulicę Napoleona. Tu bywał w pałacu Aleksandra Chodkiewicza, a naprzeciwko, na dziedzińcu pałacu Radziwiłłów (później Paca) dosiadł pechowego rumaka, co przypłacił brzemieną w skutki kontuzją; tu również, w popijarskim gmachu Collegium Nobilium, znajdowała się Szkoła Aplikacyjna Artylerii i Inżynierów, do której uczęszczał, a w północnej części tego budynku mieściły się biura wojskowe i kwatery oficerów⁵, gdzie prawdopodobnie mieszkał.

Teatr

Tuż za skrzyżowaniem z Długą ulica Miodowa wychodzi na plac, utworzony z dziedzińca Pałacu Rządowego (Rzeczpospolitej, Krasińskich) w 1779 roku, gdy naprzeciwko wybudowano gmach Teatru Narodowego. Za pałacem rozpościerał się należący do niego ogród – jeden z najrozleglejszych warszawskich parków dostępnych dla publiczności. Tam zbierała się „junta Ogrodu Rządowego” (Onufry Bromirski z synem, Onufry Kopczyński, Łukasz Nakwaski i inni), by dyskutować o bieżących wydarzeniach i informować o nich warszawiaków. Cztery razy w tygodniu zebrania „kończyły się zwyczajnie o godzinie wpół do szóstej, gdyż wszyscy wielbiciele teatru szli na widowisko”⁶. Malczewski dobrze o tym wiedział, skoro pytał w wierszowanym liście do Chodkiewicza: „Jak się tam nasz Bromirsio miewa? / Kopczyński na teatrze czy drzymie, czy ziewa?”⁷. I wiedział o tym najpewniej z autopsji.

Bywał i w ogrodzie, i w teatrze, choć przecież nie wyłącznie dlatego, że było mu po drodze. Związany z „juntą” Aleksander Chodkiewicz, który pełnił wobec młodego krajana rolę mentora, opiekuna i przyjaciela, był wszak nie tylko teatromanem i autorem sztuk teatralnych, ale zasiadał w Rządowej Dyrekcji Teatrów, której przewodził

⁴ J. Maciejewski, *Antoni Malczewski – autor „Marii”*, w: „*Maria*” i *Antoni Malczewski. Kompendium źródłowe*. Oprac. H. Gacowa, Wrocław 1974, s. 13 (dalej KZ). Na znaczenie tego okresu w życiu Malczewskiego zwróciła uwagę dopiero Danuta Zawadzka (*Pokolenie kłęski 1812 roku. O Antonim Malczewskim i odludkach*, Warszawa 2000; por. też, *Śpiewy historyczne Malczewskiego. Wokół dykacji „Marii”*, w: *Antoniemu Malczewskiemu w 170 rocznicę pierwszej edycji „Marii”*. *Materiały sesji naukowej Białystok 5-7 V 1995*, pod red. H. Krukowskiej, Białystok 1997).

⁵ K. Kołaczkowski, *Wspomnienia. Księga I od roku 1793 do 1813*, Kraków 1898, s. 78.

⁶ K.W. Wójcicki, *Cmentarz Powązkowski pod Warszawą*, t. 2, Warszawa 1856, s. 64. O juncie wspomina też F.M. Sobieszczański, zwracając uwagę na charakter „agencji informacyjnej” tego stowarzyszenia, działającego do 1816 r. (*Ogród Krasińskich*, w: tegoż, *Warszawa. Wybór publikacji*. Tekst oprac., wstępem i komentarzem opatrzył K. Zawadzki, Warszawa 1967, t. 2, s. 114). W tonie zdecydowanie nieprzychylnym opisał juntę Kajetan Koźmian (*Pamiętniki Kajetana Koźmiana obejmujące wspomnienia od roku 1780 do roku 1815*, Poznań 1858, t. 2, s. 366-367).

⁷ [*Wiersz pisany z Wołynia do Chodkiewicza przez A. Malczewskiego*], cyt. wg KZ, s. 120 (dalej WW).

Julian Ursyn Niemcewicz. Poza tym Chodkiewicz organizował amatorskie spektakle i przyjmował u siebie aktorów (z których wielu, jak on, należało do masonerii)⁸. Niezwykle więc, aby nie zaraził swoją pasją młodego podopiecznego.

Chociaż teatr mógł być przez część publiczności traktowany jako miejsce niezobowiązujących spotkań, to jednak przede wszystkim był postrzegany „nie tylko jako rozrywka wykształconej klasy społeczności, lecz jako ważny środek do wyszydzenia śmieszności i wad ludzkich, jako bodziec do szlachetnych myśli i uczuć”⁹. Przychodzili tu więc wszyscy – „dygnitarze i magnaci [...], szara brać szlachecka [...], rzemieślnicy, kupcy, gawiedź”¹⁰, a nawet kadeci z wojskowej szkoły elementarnej, którzy, wedle regulaminu, nie mogli „znajdować się w miejscach publicznych za wyłączeniem teatru” i dwóch ogrodów¹¹. Przyjeżdżali także oficerowie zatrudnieni przy budowie umocnień twierdzy Modlin, co jeden z nich wspominał: „W dniu świątecznym wyjeżdżaliśmy za urlopem do Warszawy, gdzie zabawiwszy do późnego wieczora, po teatrze wracaliśmy w pogodnych nocach konno do pracy, która rozpoczynała się o trzeciej godzinie z rana z wystrzałem armatnim”¹². Takie pełne fantazji wycieczki wydają się jak najbardziej w guście Malczewskiego, więc – w okresie pracy przy budowie twierdzy – prawdopodobnie brał w nich udział¹³.

Powodem bytności w teatrze bywały również bale, często maskowe, nazywane – jak pisze Antoni Magier – „widowiskiem sceniczno-redutowym, czy też prosto widowiskiem scenicznym”¹⁴. Całość zabawy składała się z reduty i przedstawień dramatycznych, na których wypoczywano po tańcach. Ten sam Magier dodaje:

⁸ Franciszek Kowalski pisze o Chodkiewiczu: „żył on w dobrych stosunkach z Kudliczem, Dmuszewskim, Werowskim, Ledóchowską”, a dalej dodaje, co nie jest może bez znaczenia w kontekście przyjaźni hrabiego z Malczewskim, że mówiąc „o sztuce dramatycznej nie pochwalał [...] mniemanych arystotelesowskich prawideł ani francuskiej na nich zbudowanej szkoły”, odrzucał „o czasie i miejscu prawidła” oraz „zimne, filozoficzne, a pełne morałów monologi”. (F. Kowalski, *Wspomnienia 1818–1823*. Wyd. 2 zaopatrzone wstępem, życiorysem aut.[ora] oraz przypisami przez H. Ułaszyna, Kijów 1912, s. 173–174). Być może Chodkiewicz należał później do Towarzystwa Przyjaciół Prawdy, opozycyjnego wobec warszawskich Iksów (Z. Przychodniak, *U progu romantyzmu. Przemiany warszawskiej krytyki teatralnej w latach 1815–1825*, Wrocław 1991, s. 95).

⁹ F.S. Dmochowski, *Wspomnienia od 1806 do 1830 roku*, Warszawa 1858, s. 86.

¹⁰ C. Jędraszko, *Teatr sumienia i prawdy*, Warszawa 1976, s. 46.

¹¹ B. Gembarzewski, *Wojsko polskie. Księstwo Warszawskie 1807–1814*, Warszawa 1905, s. 238.

¹² K. Kołaczkowski, dz. cyt., s. 74. Autor wspomnień, późniejszy generał, wstąpił do Szkoły Aplikacyjnej Artylerii i Inżynierów dwa lata przed Malczewskim; według jego opinii uczelnia, pomimo elitarności (ograniczenie do 12 elewów), nie spełniała swej roli ze względu na zbyt krótki, bo tylko jednoroczny kurs. Kołaczkowski podaje, że wieloetapowy egzamin wstępny do szkoły („popis”) rozpoczął się w kwietniu. Pewnie dlatego Czacki już w maju wystawił Malczewskiemu świadectwo, aby mógł je dołączyć do dokumentów egzaminacyjnych (lub przedstawił zamiast tych dokumentów?). To tłumaczy również, dlaczego Malczewski wyjechał do Warszawy przed zakończeniem roku szkolnego; nie był to więc kaprys „niespokojnego człowieka”, jak chce Jarosław Maciejewski (dz. cyt., s. 14).

¹³ Pomiędzy wrześniem 1811 a majem 1812 roku Malczewski był regularnym uczniem Szkoły Aplikacyjnej; wydaje się nieprawdopodobne, aby udział 12 adeptów w pracach w Modlinie ważył tyle, żeby wysłać ich tam kosztem nauki. Od wiosny 1812 r. stacjonowały tam zresztą dwie dywizje piechoty, której żołnierzy przeznaczono do robót ziemnych (zob. Gembarzewski, dz. cyt., s. 211). Jeśli budowa umocnień trwała także w drugim połowie 1812 roku, kiedy większość polskich oficerów szła z armią Napoleona na Moskwę, to jedynie wówczas Malczewski mógł pracować w Modlinie.

¹⁴ A. Magier, *Estetyka miasta stołecznego Warszawy*, Wrocław 1963, s. 155.

Trzy zwykle wystawy teatralne dawane wtenczas bywają, to jest: o godz. 8 wieczorem, o godz. 10 i o północy. Bawiący to widok widzieć w teatrze wszystkie miejsca zajęte tą rozmaitością ubioru, masek i twarzy, która mniej jest uderzającą w tłumie na salach [...]. Można powiedzieć, że dwie są wtenczas sceny w jednym teatrze, to jest obrazu dziwnej publiczności i gry aktorów¹⁵.

Taki „bawiący widok” mógł – po latach, kiedy Malczewski wrócił do kraju już „bez nadziei” – stanąć mu w oczach jako koszmar pozoru życia, z tłumem łątek gotowych do „wemknięcia w mieszek”, jako sugestywna ilustracja *theatrum mundi*. Wszyscy, także widzowie, okazują się aktorami, a ci na scenie tylko jedną z dwu ról grają świadomie – tak, jak maski u wrót dworu Miecznika.

Czy Malczewski zapamiętał także konkretne przedstawienia? Mógł ich oglądać bardzo wiele, bo na przykład w wojennym i niepomyślnym dla trupy Bogusławskiego roku 1812 dano w Tatrze Narodowym aż trzydzieści pięć premier¹⁶. Inne współczesne dramaty, grane przed jego przyjazdem do Warszawy a wydane drukiem – jak *Kulig* Józefa Wybickiego – może czytał. O jeszcze innych – jak opera *Ida, czyli zemsta spełniona*, którą wystawiono w kwietniu 1811 roku – może słyszał od kogoś z teatromanów¹⁷. Znajomość obu tych sztuk – pierwszej ze względu na motyw zapustnej zabawy i postać arlekina, czyli chłopca kuligowego, a drugiej z racji imienia tytułowej bohaterki – chętnie przypisałibyśmy poecie, ale równie prawdopodobne jest, że nigdy o nich nie słyszał¹⁸.

Bunt Chmielnickiego

Jaki spektakl Malczewski mógł oglądać na scenie Teatru Narodowego, wskazuje afisz umieszczony wśród innych obiektów na znanej akwarelce poety¹⁹. Na podstawie zawartych w nim informacji można sobie wyobrazić, że w poniedziałek, 29 czerwca

¹⁵ Tamże. Opis takiej zabawy, jakoby z 1804 roku (ale ze wzmianką o znacznie późniejszych dramatach, które miały towarzyszyć balowi), daje też Leon Potocki (*Wspomnienia o Świsłoczy Tyszkiewicowskiej, Dereczynie i Różanie*). Podał do druku oraz przedmowę i życiorys skreślił M. Federowski, *Odbitka z „Kwartalnika Litewskiego”*, Wilno [1910], cz. 3, s. 153). Podobnych wrażeń dostarczały sztuki o teatrze, zob. H. Waszkiel, *Zapomniane XIX-wieczne dramaty jako źródło informacji o teatrze*, „Pamiętnik Teatralny” LX, 2011, z. 1-2.

¹⁶ *Teatr Wojciecha Bogusławskiego w latach 1799–1814*. Oprac. E. Szwanowski, Wrocław 1954, s. 13, 37, 41, 211 (dalej: TWB); E. Szwanowski, *Teatry Warszawy 1765–1918*, Warszawa 1979, s. 62.

¹⁷ TWB, s. 268. Na sztukę *Kulig* Wybickiego (wyd. 1783) w kontekście *Marii* zwróciła uwagę Elżbieta Feliksiak („*Maria*” Malczewskiego. *Duch dawnej Polski w stepowym teatrze świata*, Białystok 1997, s. 26).

¹⁸ Również wyrażenia „trzpiot”, „trzpiotać się” (używane przez Malczewskiego w liście do Chodkiewiczza) zawdzięczać mogły popularność teatrowi; przykłady ze słownika Lindego (t. 3, Warszawa 1812) pochodzą w większości z dramatów polskich (Bohomolec, Zabłocki) oraz z tłumaczeń sztuk francuskich, wydanych w Warszawie na przełomie lat 70. i 80. XVIII w. w 56-tomowej serii „Teatr polski, czyli zbiór komedyi, drammy, tragedyi”; por. także komedię J. Drozdowskiego *Bigos hultajski, czyli szkoła trzpiotów* (Warszawa 1803) oraz operę komiczną *Stary trzpiot i młody mędrzec* (W. Matuszewskiego, z muzyką J. Elsnera, wystawiona 1805).

¹⁹ Zob. U. Makowska, „*Quodlibet*” Antoniego Malczewskiego, w: *Powinowactwa sztuk w kulturze oświecenia i romantyzmu*, pod red. A. Seweryn, M. Kuleszy-Gierat, Lublin 2012 (ponieważ wówczas przeoczyłam książkę Danuty Zawadzkiej, dz. cyt., nie powołałam się tam na spostrzeżenia autorki, wcześniejsze od moich, i ich dogłębną interpretację; nie ze wszystkimi jednak opiniami badaczki mogę się zgodzić). Oprócz *Quodlibetu*, zachowanego w Muzeum Narodowym w Warszawie, w tamtejszych zbiorach są dwa inne rysunki przypisywane Malczewskiemu (scena mitologiczna i widok portu); oba wymagają jednak szczegółowych badań uzasadniających tę atrybucję.

1812 roku, około godziny szóstej wieczorem, dziewiętnastoletni Malczewski, „piękny jak anioł”, w mundurze artylerii konnej, wchodził do gmachu na placu Krasińskich. Sztuka, którą pokazywano tego dnia, nazywała się *Bunt Chmielnickiego*. Było to „Drama w 3 aktach ze śpiewaniem, oryginalnie napisane przez Aloizego Żółkowskiego, artystę dramatycznego Teatru Narodowego Polskiego w Warszawie. Pierwszy raz na Teatrze wystawione dnia 20 czerwca 1812”²⁰. *Bunt Chmielnickiego* nie należał do szczególnych osiągnięć ani dramaturgicznych, ani inscenizacyjnych²¹, choć grali w nim znakomici aktorzy (Maria Ebel, Agnieszka Zdanowiczowa, Wojciech Bogusławski, Ludwik Adam Dmuszewski, Alojzy Żółkowski, Bonawentura Kudlicz). Autor zaczerpnął temat „z dziejów ojczystych, z panowania Jana Kazimierza”, ale – jak pisała prasa – „Niem mało miejsc zastosowanych do terażniejszych okoliczności zyskały [!] oklaski słuchaczów”²².

Dzięki zachowanemu w rękopisie egzemplarzowi dramatu znana jest jego obsada i wiadomo, które fragmenty wywoływały tak żywą reakcję. Żółkowski zapewne zastosował się do polecenia Niemcewicza, który wezwany 10 czerwca 1812 roku do posła francuskiego w Warszawie, arcybiskupa Dufort de Pradta, otrzymał instrukcję, że „umysł zagrzewać trzeba [...], zalecić na teatrze grać sztuki, rozsiewać pieśni patriotyczne, pisać odezwy do narodu etc.”²³.

Autor *Buntu Chmielnickiego* miał więc zaledwie kilka dni, aby sprokurować stosowny utwór, wobec czego najpewniej wmontował fragment ze współczesnymi aluzjami do wcześniej napisanego dramatu. Szwy tego sztukowania są widoczne, chociaż czas i miejsce dodanych scen pasuje w zasadzie do całości scenicznej opowieści, która rozgrywa się w precyzyjnie określonych okolicznościach: „Scena pod Zborowem i w Zborowie. Rzecz dzieje się dnia 18 i 19 sierpnia Roku 1649”. Niemal wszyscy bohaterowie to konkretne postacie historyczne – hetman Chmielnicki, król Jan Kazimierz, Jeremi Wiśniowiecki, wojewoda Adam Kisiel i inni. Ale fakty historyczne, wokół których Żółkowski zbudował swój dramat, czerpiąc (na co wskazuje wiele szczegółów) z *Dziejów Polski* Bandtkiego²⁴, zostały na potrzeby sceny dość dowolnie zmodyfikowane.

²⁰ Rękopis *Buntu Chmielnickiego* znajduje się w Muzeum Narodowym w Warszawie, Zbiory Ikograficzne i Fotograficzne, nr 884 (dalej BCh). Ze względu na sposób przedstawienia stosunków polsko-ukraińskich, a zwłaszcza z uwagi na kreację Chmielnickiego, tekst Żółkowskiego zasługuje na rozważenie w kontekście innych polskich utworów poświęconych kozackiemu hetmanowi, których dziewiętnastowieczną serię badacze rozpoczynają dopiero od dwóch *Śpiewów historycznych* Niemcewicza i jego tragedii *Bohdan Chmielnicki* z 1817 r. (nie wydanej za życia autora) oraz zatytułowanej tak samo tragedii Tymona Zaborowskiego z 1823 r. (M. Ingot, *Bohdan Chmielnicki w oczach polskich romantyków*, „Ukrajinskyj kalendar” 1969, s. 263-265). Zbiegiem okoliczności (?) tytuł „poematu narodowego”, jaki miał w literackich planach syn Antoniego Malczewskiego, August Antoni Jakubowski, brzmiał *Bunty Chmielnickiego* (tekst zachowany jedynie w niewielkim fragmencie), zob. M. Rosienkiewicz, *Wiadomość biograficzna o Jakubowskim*, w: A.A. Jakubowski, *Poezje*. Z rękopisu wyd. i wstępem opatrzył J. Maślanka, Kraków 1973, s. 69.

²¹ Sztuka o Chmielnickim, wystawiona na benefis Feliksa Wąsowicza, nie cieszyła się powodzeniem u publiczności; była grana zaledwie trzy razy (TWB, s. 250).

²² „Gazeta Warszawska” 1812, dodatek do nru 50 (23 VI), s. 883; por. TWB, s. 250.

²³ J.U. Niemcewicz, *Pamiętniki 1811-1820, po raz pierwszy z autografów wydane*, t. 1: 1811-1813, Poznań 1871, s. 336.

²⁴ J.S. Bandtkie, *Krótkie wyobrażenie dziejów Królestwa Polskiego...*, Wrocław 1819, t. 2, s. 351-357.

Na tle wydarzeń w Zborowie – rokowań polsko-kozackich, krwawej bitwy i rozejmu – zostały ukazane rozterki córki Bohdana Chmielnickiego, Melanii, zakochanej z wzajemnością w Dymitrze Wiśniowieckim z polskiego, czyli wrogiego, obozu. Jest to więc miłość zakazana, dla której jedynym ratunkiem okazuje się ucieczka i potajemny ślub. Tymofiej, brat Melanii, pomagający kochankom w spisku (co w konsekwencji uniemożliwiło Chmielnickiemu podstęp i doprowadziło go do klęski w bitwie), zostaje skazany na śmierć z wyroku własnego ojca. Jednak w finale, jak tego wymagał gatunek sztuki (a jeszcze bardziej sytuacja w Warszawie w czerwcu 1812), nie dochodzi do egzekucji, lecz do pomyślnego rozwiązania konfliktów i uszczęśliwienia wszystkich bohaterów, także króla polskiego i kozackiego hetmana (nie licząc, rzecz jasna tych, którzy się wzajem wyrznęli w czasie bitwy nie pokazanej na scenie, ale relacjonowanej).

Można by z powodzeniem zestawić przedstawione w dramacie wydarzenia z fabułą *Marii*. Ale przecież miłość między potomkami zantagonizowanych rodów, skrycie zawarte małżeństwo i tajemne spotkania należą do najczęstszych motywów wędrownych, toteż zarówno wcześniej, jak i później Malczewski stykał się z nimi na pewno wielokrotnie. Równie naiwne i chyba bezowocne okazałoby się wskazanie innych paralel między *Buntem* i *Marią*: krwawa bitwa i wojna ingerująca w prywatne życie bohaterów („szczęście rodaków idzie przed szczęściem domowym”), rodzinne relacje (kochająca córka, bolejąca nad sprawionym ojcu zawodem²⁵, okrutny ojciec, ceniący wyżej własny honor niż życie syna), a nawet brzmienie poszczególnych kwestii („O, wstydzie!”) czy ich wymowa (sentencjonalne: „pomyślności niepewne, nieszczęścia pewniejsze”, „sprawiedliwość jest niczym, obłudną marą jest, która póty mami uciśnionego [...], póki w przepaść nie strąci”)²⁶.

Smutny rycerz Stefan Potocki

Od łatwego optymizmu akcji głównej odróżniały się dodane przez Żółkowskiego trzy sceny, na które publiczność tak żywo zareagowała i które w intencji autora miały mieć wydzźwięk zdecydowanie pozytywny, podnoszący ducha odbiorców. To zadanie powierzono Kudliczowi, który grał rolę dowcipnego i rozsądnego Kadłubka, giermka Stefana Potockiego. Jak chce tradycja dramatyczna – sługa jest tu przeciwieństwem swego pana, jedyne w sztuce klasycznego melancholika. Potocki, kreowany przez Dmuszewskiego, wspomina o Napoleonie i aktualnych wydarzeniach, które zobaczył we śnie. W ten sposób dowiedział się o przyszłych losach Polski – rozszarpanej przez sąsiadów i cierpiącej aż do chwili, gdy „zjawi się na zachodzie ziemi potężny mściciel, który dźwignie kraj umarły i wróci mu imię”. Przedtem jednak „zapomni mięszkanie, co jest obfitość, oko jego nawykłe patrzeć na krwi strumienie, nie rozpozna zielonych żyznych pól barwy”. W dalszej części widzenia nieszczęśny bohater spod Żółtych Wód ujrzał następców swego rodu, dobrze znanych teatralnej publiczności – Ignacego Potockiego, który niedawno „przy styrze Rządów stawał”, i Włodzimierza

²⁵ Melania: „Czyż powinna córka przeciw ojcu własnemu knować spiski? Uciekać, rozedrzyć serce jego, i temu, co mi dał życie, życie wydzierać, ah! nie pozwól, niech szlachetniejszymi pójdę ślady – tak chcę połączyć powinność kochanki z powinnością córki... Umrę, niech na moim grobie ojciec cieszy się, żem posłuszna, kochanek, żem stała.” (BCh, s. 4).

²⁶ „O, wstydzie” wykrzykuje chan tatarski w X ustępie drugiej pieśni *Marii*. Cytaty z monologu Chmielnickiego po przegranej bitwie (BCh, s. 75, 76, 78) i z dialogu Melanii ze służącą (BCh, s. 2).

Potockiego, dowódcę artylerii konnej spod Raszyna i Sandomierza, zmarłego w maju 1812 roku. Samemu Stefanowi Potockiemu również została przepowiedziana rychła śmierć „na polach Ruskich” – zgodnie z historycznym przekazem.

Niezbyt przekonująco, a w tym kontekście wręcz sarkastycznie, brzmi piosenka sługi, który pociesza skazanego na śmierć pana wizją sławy tak trwałej, że ją „najdalsze wspomną potomki”. Wszakże ta sława, jak później u Malczewskiego, tylko „upięknia zniszczenie” (1098)²⁷. W następnej scenie Kadłubek zwraca się do publiki słowami poloneza, wzywając do walki i do obywatelskiego znoszenia niewygód, „gdy idzie o kraju całość”. Jego zapewnienie: „Przecież pomyślność się wróci” – jest jakby odpowiedzią na pytanie z refrenu dumki śpiewanej „na wejście” przez Stefana Potockiego: „Kiedyż skończymy bój srogi / I wrócim w domowe progi”²⁸.

Szyderstwo z możliwości powrotu kogokolwiek i czegokolwiek wypełnia, jak wiadomo, tzw. drugą pieśń masek z *Powieści ukraińskiej* Malczewskiego, którą sługa Miecznika zrozumiał całkiem opacznie jako pełną „wesołej otuchy”. Ale chociaż w *Marii* można odnaleźć wiele innych obrazów i sformułowań ze Stefanowej dumki (bitwę, potoki krwi, dół głęboki i groby, „smutne szaty” kobiet oczekujących rycerzy, wreszcie śmierć, która musi przyjść „i tak”), to nadużyciem byłoby wnioskowanie o zależności tekstu Malczewskiego także od tego fragmentu sztuki. Większe znaczenie mogła mieć jedynie kreacja smętnego rycerza, jeśli widzieć w niej swego rodzaju prefigurację Waława. Potocki z *Buntu Chmielnickiego* jest wzorowany na niezłomnym bohaterze *Dumy o Stefanie Potockim* Niemcewicza (1788) i, jak tamten, idąc na wojnę zostawia ukochaną, chociaż historia milczy na ten temat. Niemcewicz tłumaczył potem: „We śpiewach w młodości mojej pisanych o Żółkiewskim i Stefanie Potockim umieściłem kochanie obok odwagi, jest ono zapewne nierozdzielne z walecznością”²⁹.

Historyczny Stefan Potocki w porównaniu ze swoimi literackimi wcieleniami był postacią nieskończenie bardziej tragiczną – jako ubezwłasnowolniony dowódca, wysłany na niemal pewną zgubę przez własnego ojca i daremnie oczekujący jego pomocy, doświadczony przed zgonem zdradą Kozaków, goryczą klęski i hańbą niewoli³⁰. Znalazł się w sytuacji beznadziejnej, w której nie pomogli mu doświadczeni dowódcy (odwrotnie niż w *Marii*, gdzie Miecznik wspiera Waława taktyczną wskazówką). Jego śmierć pod Żółtymi Wodami była ofiarą bezsensowną, toteż stawianie go za wzór rycerskiej cnoty miało się z celem. Pewnie dlatego rycina poświęcona Stefanowi Po-

²⁷ A. Malczewski, *Maria. Powieść ukraińska*, wprowadzenie H. Krukowska, J. Ławski, Białystok 1995; wszystkie cytaty wg tego wydania, z podaniem numeracji wersów.

²⁸ BCh, s. 45-59.

²⁹ J.U. Niemcewicz, *Śpiewy historyczne. Z muzyką i rycinami*, Warszawa 1816, s. 15-16. Danuta Zawadzka zauważa, że „portret Marii kontrastuje z propagowanym przez Niemcewicza obrazem szlachetnej Polki”, *Elżbiety z Dumy o Stefanie Potockim* (D. Zawadzka, dz. cyt., s. 280, przypis 2).

³⁰ Mikołaj Potocki dał synowi za towarzyszy doświadczonych dowódców (m.in. Stefana Czarnieckiego), ale sam celowo, jakoby ze względów taktycznych, nie wyruszył z pomocą na miejsce bitwy. W *Dumie o Stefanie Potockim* Niemcewicza relacje te wyglądają zgoła inaczej – młody rycerz jedzie na wojnę, aby zastąpić niedołężnego rodzica; jednak w *Przydatku* mniej sielankowo przedstawia się sytuacja: „Mikołaj Potocki [...] lekceważąc siły Kozaków syna swojego Stefana z nie licznym poczem naprzeciw ogromnym siłom posyła”, a Stefan Potocki woła: „lepiej jest z orężem w rękę zginąć od oręża, jak iść w niewolnicze pęta albo później od zagniewanego ojca i ziomków przykrzych słuchać wyrzutów [podkr. – U. M.]”. (J.U. Niemcewicz, *Śpiewy historyczne*, dz. cyt., s. 347 i 373.)

tockiemu w *Śpiewach* Niemcewicza jest wyjątkowa, nie tylko z racji preromantycznego charakteru. Nie przedstawia bowiem, jak inne ilustracje, sceny historycznej, ale ukonkretnione w alegorii uczucie: *Żal po śmierci Stefana Potockiego*³¹.

Wszystkie elementy kompozycji – ostrołukowa brama, księżyc, osamotniona kobieta, panoplia wskazujące okoliczności śmierci bohatera – składają się na atmosferę smutku przeszłości, bez heroizmu i bez nadziei. Po bitwie zostaje tylko porzucona broń i płacz, przeżywany w samotności, prywatnie, poza Historią. Z tego powodu ilustracja, której autorka „wydobyła prostymi środkami prawdziwie poetycki nastrój”³², pozostaje z *Marią* w szczególnym związku, bliższym na poziomie uczuć niż wszystkie późniejsze obrazki odnoszące się do poematu³³.

W dramie Żółkowskiego nie było oczywiście miejsca na takie emocje. Nieplanowane, pojawiły się jednak wraz z postacią bohatera. Potocki pełni w sztuce rolę medium, objawiającego nie tylko przyszłość Polski, ale też swój własny los, kiedy mówi: „przeczuwam, że czoła mego nie skryje włos biały, przeczuwam, że niedługo [...] zgon znajdę”³⁴. O tym, że przeczucia te nie były bezpodstawne i spełniły się w kolejnych sekwencjach narastającej katastrofy, wiedział każdy z widzów, znający historię Polski albo chociaż oględną wersję losów rycerza ze wspomnianej *Dumy o Stefanie Potockim* Niemcewicza. Zaliczał się do nich oczywiście i dziewiętnastoletni Malczewski, pupil historyka Czackiego i pilny uczeń Karola Mirowskiego w krzemienieckiej szkole. Niewątpliwie musiał więc wiedzieć, że rycerz zmarł z ran odniesionych bitwie w maju roku 1648. Tym samym w dramie dziejącej się ponad rok później Stefan Potocki zjawia się po śmierci, więc jako upiór³⁵. Sam anachronizm nie ma większego znaczenia dla tekstu; podobne można znaleźć w wielu ówczesnych utworach, także scenicznych (nie brakuje ich np. u Niemcewicza). Ale objawia się w nim, chociaż nie było to zamierzeniem autora dramy, ironia losu i zaskakujący profetyzm. Optymistyczne słowa o przyjściu mściciela-Napoleona, który przywróci Polsce byt, wygłasza przecież mimowolny sprawca militarnej klęski sprzed wieków, a w dodatku trup i widmo.

Śpiewy i służa

Sceniczny Stefan Potocki kojarzy się ze swoim Niemcewiczowskim poprzednikiem głównie ze względu na tekst śpiewanej dumki. Dodane przez Żółkowskiego sceny zawierają zresztą aż trzy (z pięciu w całej dramie) arietty, ułożone do melodii z opery Karola Kurpińskiego *Pałac Lucycpera*, cieszącej się w tym czasie wielkim po-

³¹ Miedzioryt Jana Ligbera według rysunku Laury Potockiej w: J.U. Niemcewicz, *Śpiewy historyczne*, dz. cyt., s. 371 (także w wyd. 1818, 1819). Podobny nastrój cechuje rycinę z gotyckim wnętrzem ilustrującą *Malwinę* Marii Wirtemberskiej (wyd. 3, Warszawa 1822, t. 1, tabl. między s. 32 a 33). Może tego typu ilustracje były nie mniej ważne od angielskich lektur dla „gotycyzmu” *Marii*? Por. J. Ławski, *Bo na tym świecie Śmierć. Studia o czarnym romantyzmie*, Gdańsk 2008, s. 78.

³² M. Porębski, *Malowane dzieje*, Warszawa 1962, s. 63.

³³ Już Lucjan Siemieński spostrzegł, że *Maria* nęciła „najwięcej początkowe lub mierne talenta, którym wydaje się dostatecznym dla zaspokojenia artystycznego sumienia powtórzyć pędzlem to, co książka pisze” (L. Siemieński, *Malczewski*, w: tegoż, *Portrety literackie*, t. 4, Poznań 1875, s. 67-68). Znaczną część ilustracji do *Marii* omówiła Janina Wiercińska (*Cztery Marie*, w: tejże, *Sztuka i książka*, Warszawa 1986).

³⁴ BCh, s. 53.

³⁵ Drugim takim bohaterem w *Buncie Chmielnickiego* jest Jakub Śmiarowski, niefortunny sekretarz i szpieg w służbie Jana Kazimierza, który wiosną 1649 r. został przez żołnierzy Chmielnickiego rozsiepany, ale tylko na tyle, by mogli go żywcem pogrzebać.

wodzeniem³⁶. Toteż piosenki, z których dwie autor określił jako dumki (a więc piosenki o ukraińskich korzeniach, przynajmniej w teorii), były niewątpliwym atutem sztuki i właśnie one zwracały uwagę publiczności. Zgodnie z tradycją dramatyczną (i nieco podobnie jak w ówczesnych komedio-operach i melodramach) treść „śpiewów” nie posuwała akcji ani nie naruszała konstrukcji statycznych scen z Potockim i Kałużkiem. Śpiewy stanowiły komentarz do wygłaszanych kwestii lub zawierały myśl ogólną o charakterze sentencjonalnym, moralizatorskim, a ich zwarta forma, o krótkich wersach i wyraźnie akcentowanych rymach (co prawda niezbyt wyrafinowanych) wyodrębniła je od pisanej prozą reszty sztuki³⁷.

Pełniąc podobną funkcję do greckiego chóru, arietty owe zajmują tym samym analogiczne miejsce w melodramie Żółkowskiego, jak piosenki masek w *Marii* (zwłaszcza jak tak zwana druga piosenka masek), które różnią się budową od reszty poematu i znajdują się poza czy ponad tekstem głównym. Podobne odstępstwo występuje w refrenie drugiej „przemowy” pacholecia (w. 1346-47: „A kto raz ludzi porzuci, / Nigdy już do nic nie wróci”, oraz 1322-24 i 1328-29), wystylizowanym na ludowy śpiew obrzędowy, który, razem z ostatnią strofą, jest w istocie „niepotrzebny” dla zrozumienia wyjaśnień szeptanych Waławowi. Tak samo jak bez wpływu na przebieg akcji pozostaje wcześniejszy tekst pacholecia (w. 641-674)³⁸.

W pacholeciu można widzieć odmianę postaci sługi (waleta, powiernika), który w dramaturgii XVI-XVII wieku „przejmuje niektóre funkcje chóru”, a w stosunku do protagonisty jest jego dopełnieniem, *alter ego* lub (kontr)partnerem, nawet „świadomością jego podświadomości, [...] odkrywcą jego myśli, ukrytych pragnień, niewypowiedzianych słów”. „Zwykle nie spełnia czynnej roli w konflikcie dramatycznym, choć może wpływać na działania postaci” (prowadząc nieraz intrygę dramatyczną); jego obecność w tragedii „ustanawia sferę pośredniczącą między mitycznością tragicznych losów bohatera a codziennością widza”³⁹.

Taki sam jest status pacholecia w poemacie – „człek mały z okiem zapłakanem” znajduje się między światem fikcji a światem odbiorcy, między żywymi a umarłymi, między wiedzą a niewiedzą. A „pacholę” znaczy przecież tyle co chłopiec, giermek, paź – czyli sługa rycerza⁴⁰. Perspektywa teatru potwierdza więc pozycję pacholecia

³⁶ Tylko arietta Piewonowa, narzeczona służącej, jest „na nutę jak Kozak śpiewa w *Beniowskim*” (BCh, s. 28).

³⁷ „Śpiewy” bywały pisane niekiedy przez innych autorów niż całość dramy i publikowane osobno, np. w „Rocznikach Teatru Narodowego” lub w zbiorowych wydaniach (zob. L. A. Dmuszewski, *Dzieła dramatyczne*, t. 4, Wrocław 1821).

³⁸ W tym fragmencie pacholę sygnalizuje zresztą swoją zdolność do śpiewu (choć wyłącznie „na smutną nutę”), który stanowi w ogóle część żywiołu muzycznego *Marii*, na który składają się ponadto: śpiew wichru („śpiewa mu [Waławowi] głośno wicher”), słowika, umarłych, wreszcie – milczący śpiew stepu, jeśli literalnie odczytać wers: „Dzika muzyka – dziksze jeszcze do niej słowa”.

³⁹ P. Pavis, *Słownik terminów teatralnych*. Przeł., oprac. i uzupełnieniami opatrzył S. Świontek, Wrocław 1998 (sv. powiernik, walet).

⁴⁰ Już dawno dostrzeżono w pacholeciu pazia (co nabiera znaczenia w kontekście i dzieł Byrona, i dramaturgii Słowackiego); zob. m.in. J. Brzozowski, *O pacholeciu w Marii raz jeszcze*, w: *Antoniemu Malczewskiemu*, dz. cyt. Teofil Lenartowicz nazywa tak wiejskie dziecię, nie przesądzając o jego płci, zgodnie z nijakim rodzajem rzeczownika. W znaczeniu pierwszym słowo funkcjonuje w polszczyźnie jeszcze długo po Lenartowiczu, nie tylko w powieściach historycznych; np. obraz Leona Wyczółkowskiego *Wesołe pacholęta* przedstawia rozbawionych paziów w renesansowych strojach (1891, Muzeum Narodowe w Warszawie).

Malczewskiego – niemal identyczną i wobec Waclawa, i wobec narratora. „Służąc” im obu, pacholę znajduje się jednocześnie wraz z nimi w trójelementowym układzie ról, który polega na dopełnieniu, wymienności i tożsamości. Jego słowa, podobnie jak pieśni masek i niektóre odautorskie fragmenty liryczne, należą do akcji powieści i jednocześnie stanowią zewnętrzny wobec niej dyskurs. Tak jak tekst mądrego sługi w dramacie.

Teatralność

Zarówno piosenki śpiewane przez aktorów, jak postać służącego komentującego akcję i zwracającego się bezpośrednio do publiczności, Malczewski mógł znaleźć, rzecz jasna, nie tylko w dramie *Bunt Chmielnickiego*, ale w wielu sztukach wystawionych w sezonie 1811–1812 w Warszawie. Spośród nich drama ze śpiewami, melodrama czy komedio-opera należały do najbardziej uczęszczanych i dochodowych „reprezentacji”. Drama – jako sztuka trywialna, o luźnej budowie, lekceważąca klasyczne zasady estetyczne, nie dbająca ani o prawdę historyczną, ani o prawdopodobieństwo akcji – atakowana była już wówczas przez „kohorty pseudoklasycznych krytyków”⁴¹. Zarzucano jej to samo, co Franciszek Salezy Dmochowski wytknął autorowi *Marii* – barbarzyńskie i gminne wyrażenia⁴². Bo to właśnie w dramie najwcześniej powstanie ferment, który doprowadzi do powstania teatru romantycznego⁴³. Czy Malczewskiemu, jak później Słowackiemu, specjalnie podobał się ten typ dramatu? Na pewno miał okazję widzieć wiele jego wariantów, ale akurat w sztuce o Chmielnickim trudno wskazać jakieś typowo preromantyczne elementy, do których można by jedynie zaliczyć aktualizujący wręt z postaciami Stefana Potockiego i jego sługi.

O atrakcyjności *Buntu Chmielnickiego* dla przyszłego poety nie zdecydowały także szczególne walory widowiskowe, wpływające na wyjątkowo silne odczucie fenomenu teatru. Chyba wszystkie pokazywane wówczas dramaty, choć różnej klasy i rozmaite co do świetności „wystawy”⁴⁴, mogły w podobny sposób służyć unaocznieniu umowności, fikcji i siły konwencji. W podobny sposób uświadamiały wartość przebrania (maski) i scenografii – światów wykreowanych a zdolnych przekazywać prawdy o świecie realnym. Zmianom scen towarzyszyła zmiana punktu widzenia wszystkich osób wplątanych w spektakl – aktorów, reżysera i widzów współtworzących prawdę sceniczną. Również autora dramatu, który w tych czasach nader często grał we własnej sztuce (a nawet, jak w przypadku Wojciecha Bogusławskiego, również ją reżyserował) albo też regularnie zasiadał na widowni (jak Niemcewicz czy Chodkiewicz).

⁴¹ B. Korzeniewski, „Drama” w warszawskim Teatrze Narodowym podczas dykcji Ludwika Osinińskiego (1814–1831), w: tegoż, *Drama i inne szkice*, Wrocław 1993, s. 12. Zob. też: Z. Przychodniak, dz. cyt.

⁴² B. Korzeniewski, dz. cyt., s. 15 (autor powołuje się na recenzję opery *Gulistan*, „Gazeta Warszawska” 1817, maj, s. 1025).

⁴³ Ściśle rzecz biorąc, istniało wiele odmian dramy, raz przeważały w niej tendencje romantyczne, innym razem realistyczne (dramat mieszczański, dramaty społeczne), odrzucone przez romantyków (tamże, s. 29-40).

⁴⁴ W 1812 chyba tylko „nowa historyczna opera *Józef w Egipcie*” była „z trzema nowymi dekoracjami i z wszelką okazałością wystawiona” (W. Bogusławski, *Dzieje teatru narodowego w Polsce. Cz. 1-2*, Przemysł 1884, s. 201; TWB, s. 66-68); pozostałe premiery musiały odbywać się scenografią kombinowaną z magazynu teatralnego i zaadaptowanymi kostiumami; tak najprawdopodobniej było i w przypadku *Buntu Chmielnickiego*.

Wypunktowane tu, w dużym uproszczeniu, właściwości teatru odzywają się echem w *Marii* – z jej kolejnymi odsłonami oglądanymi przeważnie z widowni⁴⁵, skromną „obsadą” (wedle klasycznych reguł ograniczających do czterech liczbę osób na scenie) oraz z wyraźnie zarysowaną akcją, usytuowaną w konkretnym miejscu i czasie, której sens daje się jednak uniwersalizować, abstrahując od scenografii i kostiumu. Z perspektywy teatralnej można odczytywać nie tylko rolę masek czy pacholęcia jako sługi lub „posłańca”⁴⁶, ale również sytuację autora, który występuje tu jako widz lub reżyser niepewny intencji „twórcy dramatu”, a innym razem jako aktor – w przebraniu, ale nie zmieniający głosu i dykcji. Rozpatrywana w tym kontekście bitwa, która w teatrze tradycyjnie odbywa się za sceną (tak jak w *Buncie Chmielnickiego*), a która w *Marii* została pokazana naocznie, raczej w filmowym niż teatralnym ujęciu (panorama i zbliżenia), mogłaby służyć zmyleniu tropów i odwróceniu uwagi od rozwiązań teatralnych. A potwierdzić przynależność gatunkową utworu zawartą w podtytule.

Ta konkretna drama, o Chmielnickim – ledwie przeciętna jako tekst i byle jak wystawiona – mogła mieć dla Malczewskiego wyjątkowe znaczenie również z innego powodu. Spośród sztuk wystawionych w od września 1811 roku, a więc tych, które prawdopodobnie oglądał, *Bunt Chmielnickiego* nawiązywał w najbardziej jednoznaczny sposób do wydarzeń współczesnych⁴⁷. Wspomniane aluzje, zawarte w scenach ze Stefanem Potockim, spełniały oczywiście funkcję propagandową. Ale niezależnie od tej funkcji i niezależnie od intencji autorskich taka wyraźna aktualizacja wzmacniała efekt zniesienia barier czasowych i przestrzennych, co w teatrze było odczuwane silniej niż w jakimkolwiek innym miejscu. Siedemnasty wiek akcji i przywołany we śnie Potockiego wiek osiemnasty istniały jednocześnie, a razem z czasem inscenizacji (i widowni) złożyły się na spektakl skupiający w jednej godzinie niemal dwieście lat wojny, miłości, zdrady, śmierci. Spektakl połączył też w całość dwa odległe miejsca, toteż na czas jego trwania Zborów roku 1649 i Warszawa roku 1812 tworzyły czasowo-przestrzenną jedność.

Tajemnica afisza

Z drugiej strony – Zborów, Chmielnicki i wszystkie historyczne realia dramy nie miały większego znaczenia wobec rzeczywistości, w której były inscenizowane. Służyły przecież tylko jako tło (może nawet przypadkowo wybrane), jako lustro powiększające podane warszawskiej teraźniejszości. Teraźniejszości, która w dodatku akurat wtedy, 29 czerwca 1812 roku, zwrócona była wyłącznie ku przyszłości. Dla tych, którzy wierzyli w sprawiedliwość dziejową i którzy zaufali Napoleonowi, po raz

⁴⁵ Akcentował to Józef Ujejski (*Antoni Malczewski. Poeta i poemat*, Warszawa 1921, s. 192-194, 202-205).

⁴⁶ Ryszard Przybylski widzi w pacholęciu „romantyczny rodzaj «posłańca» z dramatu klasycznego”, postać powołaną do relacjonowania faktów (*Wstęp*, w: A. Malczewski, *Maria*, opr. R. Przybylski, Wrocław 1958, s. CXX).

⁴⁷ Niedługo potem pokazano aktualne wypadki w sztukach Żółkowskiego: *Wkroczenie do Litwy* (premiera 19 VII 1812) i *Carowie moskiewscy w niewoli* (premiera 25 IX 1812), które tak samo jak *Bunt Chmielnickiego*, „pośpiesznie i niedbale pisane nie zdobyły większego powodzenia”. (TWP, s. 41). Odniesienia do współczesności zawierały liczne spektakle (zwłaszcza dramy) wystawiane w teatrze Bogusławskiego wcześniej i później, zob. np. B. Korzeniewski, dz. cyt.; A. Papierzowa, *Libretta oper polskich z lat 1800–1830*, Kraków 1950 (rozdział: *Opera okolicznościowa*); S. Durski, *Komedia okolicznościowo-polityczna i historyczna lat 1800–1830*, Wrocław 1974.

pierwszy od wielu lat przyszłość zdawała się rysować pomyślnie. Poprzedniego dnia na nadzwyczaj sesji Sejmu zawiązano Konfederację Generalną Królestwa Polskiego. Sądzono, że Polska już powstała, czekano tylko na rychłe zwycięstwo Bohatera Świata nad Rosją.

Dokładnie w tym szczególnym momencie Antoni Malczewski malował swoją miniaturę, tytułowaną najczęściej nazwą gatunkową tematu – *Quodlibet*. Jej „treścią” nie jest, jak to określił Kraszewski – *la nouveauté en vogue*⁴⁸ ani też „*resumé* zainteresowań stolicy Księstwa Warszawskiego”, jak chce Janina Siwkowska⁴⁹. Rysunek należy traktować jak rodzaj autoportretu poety lub jego wyznanie. Zawiera bowiem podsumowanie dorobku dziewiętnastoletniego Malczewskiego – jego umiejętności, talentów i wiedzy, a także deklarację osobistych wyborów, spraw, które uznał za ważne. Oprócz podręczników gimnazjalnych i dziecięcych lektur, oprócz publikacji związanych z nauką w Szkole Artylerii i Inżynierów oraz dokumentów odnoszących się do początków kariery wojskowej, oprócz książek autorstwa Aleksandra Chodkiewicza i przez niego podsuwanych zdolnemu podopiecznemu, oprócz rycin i nut⁵⁰, Malczewski namalował w *Quodlibecie* dwa dzienniki z wtorku, 30 czerwca 1812 roku, z przemówieniami sejmowymi i okolicznościową poezją („Gazetę Warszawską” z czytelnym na pierwszej stronie tytułem *Powstanie Królestwa Polskiego* i „Gazetę Korrespondenta Warszawskiego i Zagranicznego”), oraz arkusz z tekstem aktu Konfederacji⁵¹.

Można zatem przypuszczać, że rysunkowa autoanaliza została sprowokowana przez konkretne wydarzenia, które zawierają się zresztą w jej obrębie. Po wystąpieniu sejmowym ministra Tadeusza Matuszewicza, w którym nie zawahał się powiedzieć: „Jest już Polska, a raczej nigdy ona być nie przestała”, na ulicach zapanowała euforia: „ściskano się, wieszano sobie wzajem, jak gdyby każdy wraz z Ojczyzną z grobu powstał i n o w e ż y c i e z a c z y n a ł”⁵². A Malczewski rysuje przecież zapowiedź swojego nowego życia – fundowanego na własnym dorobku, na teraźniejszości Polski i ufności w obietnice „geniusza wieków”⁵³.

W *Quodlibecie* afisz dramy Żółkowskiego na pewno nie znalazł się przypadkowo, tak samo jak wszystkie inne namalowane przedmioty. Ale jego status jest wyjątkowy – przyciąga wzrok czerwoną barwą, kontrastującą z niemal monochromatyczną resztą rysunku, a co jeszcze ważniejsze, jako jedyny dokument został w pewnym sensie sfalszowany. Afisz teatralny – jak pisano w tym czasie – „powszechnie jest drukowany

⁴⁸ J. I. Kraszewski, *Catalogue d'une collection iconographique polonaise*, Dresde 1865, s. 17.

⁴⁹ J. Siwkowska, „*Quod Libet*” Antoniego Malczewskiego, „*Problemy*” 1968, nr 8, s. 492.

⁵⁰ Większość przedstawionych druków rozszyfrowałam w artykule „*Quodlibet*” Antoniego Malczewskiego, dz. cyt.

⁵¹ Akt konfederacji (przedrukowany w obu gazetach) był odczytany w sejmie przez Niemcewicza, który w ten sposób jest obecny pośrednio w *Quodlibecie*; przypomina o nim także afisz *Buntu Chmielnickiego*, dramy napisanej lub zaktualizowanej na jego polecenia jako prezesa Dyrekcji Rządowej Teatru Narodowego.

⁵² Bonawentura z Kochanowa [L. Potocki], *Wincenty Wilczek i pięciu jego synów. Wspomnienia drugiej połowy ośmnastego i początku dziewiętnastego stulecia*, Poznań 1859, t. 2, s. 74 (podkr. UM).

⁵³ WW; zafascynowanie Malczewskiego Napoleonem (zob. D. Zawadzka, dz. cyt.) pozwala umieścić w kręgu hipotetycznych „źródeł ikonograficznych” *Marii* także słynny transparent teatralny Jana Bogumiła Plerscha z 1807 r., przedstawiający apoteozę Napoleona, z wyobrażeniem personifikacji nadziei oraz postacią powstającego z grobu rycerza w zbroi – dawnego Polaka; transparent, opracowany w rysunku przez Kazimierza Wojniakowskiego, został powielony w miedziorycie Jana Ligbera i stąd mógł być znany Malczewskiemu.

czarno, ale kiedy jest nowa sztuka, wtedy daje mu się rumienić”⁵⁴. I istotnie – na rysunku Malczewskiego nakreślony czerwoną farbą tekst afisza głosi, że „aktorzy dadzą pierwszą reprezentacją wcale nowego drama”. Wszystko by się zgadzało, gdyby nie data widoczna w drugim wierszu: „w poniedziałek to iest 29 czerwca 1812 roku”.

Wiadomo, że premiera miała miejsce 20 czerwca, w sobotę, a po dziewięciu dniach dramę wystawiono ponownie. Można założyć, że Malczewski miał pod ręką tylko afisz premierowy, ale zależało mu na zaakcentowaniu daty aktu Konfederacji. Mógł więc narysować czarną farbą to, co w oryginale barwne, bo nie przedstawia to trudności nawet dla rysownika mniej zdolnego niż autor akwareli. Gdyby zresztą chodziło mu wyłącznie o upamiętnienie nadzwyczajnej sesji sejmowej, to najbardziej na miejscu byłby afisz przedstawienia *Krakowiaki (Krakowiaczy i Górale)* Bogusławskiego, które 28 czerwca dawano „Gratis jako w dzień ogłoszenia przez Konfederację – Królestwa Polskiego”⁵⁵. Tego dnia śpiewano też „na teatrze” *Pieśń wojenną* Niemcewicza, zaczynającą się od słów: „Do koni, bracia, do koni, / Niech każdy zbroję przymierza / Niech gotuje ostrze broni / Jak przystoi na rycerza”⁵⁶. Ponieważ jednak Malczewski wybrał *Bunt Chmielnickiego*, a nie *Krakowiaków*, musiało mu chodzić nie tylko o uwiecznienie historycznych wydarzeń w Warszawie roku 1812.

Jeżeli włączenie afisza teatralnego do *Qudodlibetu* miałyby być świadectwem obycia teatralnego przyszłego poety, to przecież wybór padłby na znacznie bardziej wartościowy dramat. Swoją początkową edukację w tej dziedzinie Malczewski udokumentował już na rysunku tomami Racine’a i Corneille’ów⁵⁷, których utwory nie tylko „rozbierał” na lekcjach w gimnazjum, ale chyba również oglądał na scenie w Krzemieńcu⁵⁸. Z teatrem mógł się spotkać jeszcze wcześniej, w Dubnie, dokąd przyjeżdżała między innymi trupa Jana Nepomucena Kamińskiego. Na pewno widział liczne przedstawienia amatorskie, które urządzano z najrozmaitszych okazji; może był prywatnym teatrze Aleksandra Chodkiewicza w Pekałowie⁵⁹. Sam zapewne niejednokrotnie występował w takich widowiskach, a jego słynny pojedynek z Błędowskim został podobno odroczonej z racji udziału „w sztuce na teatr amatorski” obydwu przeciwników, którzy dopiero „po odegraniu sztuki strzelali się”⁶⁰.

⁵⁴ [L. A. Dmuszewski], *Dykcyonarzyk teatralny...*, Poznań 1808, s. 9.

⁵⁵ TWB, s. 209.

⁵⁶ TWB, s. 274. Pieśń, do której muzykę skomponował Karol Kurpiński, była efektem tej samej rozmowy z de Pradtem, której dyrektywy przyczyniły się do ukłecenia naprędce dodatków do *Buntu Chmielnickiego* (J.U. Niemcewicz, *Pamiętniki*, dz. cyt., t. 1, s. 337). Tekst pieśni drukowała „Gazeta Warszawska” 1812, dodatek drugi do nr 52 z 30 czerwca, s. 924-925; w tym i innych dodatkach do tegoż numeru pisma znalazły się liczne wiersze z apologią Napoleona – m.in. Franciszka Wężyka, Franciszka Skarbka i Kantorbergo Tymowskiego, który zamieścił ich aż kilka.

⁵⁷ Zostało to już zauważone m.in. przez Danutę Zawadzką (dz. cyt.) i Jarosława Ławskiego (dz. cyt.).

⁵⁸ *Cyda* Racine’a i *Horacjuszy* Pierre’a Corneille’a uwzględniono w roku 1808 pośród czterech sztuk dozwolonych dla uczniów Gimnazjum Wołyńskiego (pozostałe to *Pigmalion* Rousseau i *Syn marnotrawny* Voltaire’a), J. Ujejski, *Antoni Malczewski*, dz. cyt., s. 420, przypis 69. O teatrze w Krzemieńcu zob. też J. Komorowski, *Polskie życie teatralne na Podolu i Wołyniu do roku 1863*, Wrocław 1985, s. 131.

⁵⁹ „Na amatorskim teatrze w Pekałowie u hr. Aleksandra Chodkiewicza grywaliśmy i nie można było miernie odegrać swoją rolę” (A. Andrzejowski, *Ramoty starego Detiuka o Wołyniu*. Wyd. i przedmową opatrzył F. Rawita Gawroński, Wilno 1921, t. 3, s. 33; o teatrze zob. też t. 2, s. 59).

⁶⁰ K. W. Wójcicki, *Pisma Antoniego Malczewskiego z życiorysem autora*, t. 2, Warszawa 1857, s. 10 (przypis); zob. też J. Ujejski, *Antoni Malczewski*, dz. cyt., s. 424-425 (przypis 94).

Zamiłowanie aktorskie poety i talent w tym kierunku, przejawiający się już w opisaney przez Teofila Januszewskiego przebierance za starego szlachciurę, był może uwarunkowany rodzinnie. Niewykluczone, że scenicznym partnerem Niemcewicza podczas inscenizacji sztuki *Bliźnięta* w 1780 roku w Rajkowcach na Podolu był ojciec poety⁶¹, zaś Karolina Kulmanowa, siostra przyrodnia Antoniego, z powodzeniem kreowała rolę subretki w „przedstawieniu amatorskim, odegranym przez szereg osób z arystokracji wołyńskiej” roku 1841 w Dubnie⁶².

Zainteresowanie teatrem z pozycji widza, czytelnika i aktora nie było w owym czasie niczym wyjątkowym. W gimnazjach analizowano *Odprawę posłów greckich* i *Powrót posła*, zdolniejsi uczniowie próbowali przekładać Moliera i pisać własne sztuki. Trudno znaleźć polski pamiętnik z początku XIX wieku, w którym nie wspomina się występów amatorskich i przedstawień profesjonalnych, nie opisuje aktorów na scenie i w życiu prywatnym. Toteż teatralne walory *Marii* również nie są niczym zaskakującym. Pisali o nich liczni interpretatorzy dzieła⁶³, dostrzegając w *Powieści ukraińskiej* ślad trzech jedności, kompozycję rozłożoną na szereg scen w osobnych odsłonach czy dialogowy charakter wypowiedzi bohaterów. Wykazywano pokrewieństwa *Marii* z tragedią grecką, z *El gran teatro del mundo* Calderona i teatrem Szekspira, wreszcie z tradycją dramatu misteryjnego. Nikt chyba nie wątpił, że do listy lektur Malczewskiego należałoby dołączyć także jego doświadczenia teatralne. Ale do rekonstrukcji tych doświadczeń brakuje przesłanek, z których jedynym konkretem jest *Quodlibet* i, ewentualnie, scenograficzne tło *Marii*: „[Poeta] W czasach Księstwa chodził do teatru na historyczne dramy z aktualnym przesłaniem w rodzaju apologii Napoleona albo księcia Józefa, po powrocie z wojażu raczej nie miał do tego głowy, ale może widział jedne z popularnych dramatów dworskich z jego typowymi rekwizytami: gankiem, lipą przed domem, ławką pod drzewem”⁶⁴.

Ową „historyczną dramą z aktualnym przesłaniem” był oczywiście *Bunt Chmielnickiego*. Ale czy dla Malczewskiego tylko to posłanie było ważne?

Wołyń podziemny

Kiedy tuż przed zapadnięciem kurtyny Malczewski usłyszał, jak Jan Kazimierz zwraca się do polskich panów i do Kozaków Chmielnickiego: „Wszyscy jesteście Polakami, choć was mowa różnić się zdaje”, nie mogło mu nie przemknąć przez myśl pytanie o własną tożsamość. Czy kiedykolwiek indziej w Warszawie musiał się nad tym zastanawiać? Nie miał powodu, by czuć się obco – otaczali go znajomi z rodzinnych

⁶¹ J. U. Niemcewicz, *Pamiętniki czasów moich*, Tarnów 1880, s. 72; w wydaniu *Pamiętników...* według obszerniejszej wersji rękopiśmiennej (oprac. i wstęp J. Dihm, Warszawa 1957, t. 1, s. 128) partnerem Niemcewicza jest „pan Malinowski z Podola”.

⁶² W. Jezierska, *Z życia dworów i zamków na Kresach 1828–1844. Z autografu francuskiego przetłumaczył i wyd. L. Białkowski*, [Poznań] 1924, s. 56, 57.

⁶³ M.in. J. Ujejski, *Antoni Malczewski*, dz. cyt., s. 192–194, 202–210; A. Brückner, *Wstęp*, w: A. Malczewski, *Maria. Powieść ukraińska*. Ze wstępem i objaśnieniami A. Brücknera, Lwów 1925, s. XXIV; R. Przybylski, dz. cyt., s. CXIX–CXX; E. Feliksiak, dz. cyt.; D. Zawadzka, dz. cyt., s. 192, 208–212; K. Korotkich, W. Wądołowski, *Antoniego Malczewskiego wizja „świata-teatru”*, w: *Antyk romantyków – model europejski i wariant polski. Rekonesans*. Pod red. M. Kalinowskiej, B. Paprockiej-Podlasiak, Toruń 2003.

⁶⁴ D. Zawadzka, dz. cyt., s. 208. Według Franciszka Kowalskiego (skłonnyego jednakowoż do konfabulacji) Malczewski miał mówić z uznaniem o komediach Fredry (dz. cyt., s. 162).

stron (Chodkiewicz, Aleksander Błędowski, później dołączył Franciszek Skibicki), którzy podobnie jak on myśleli o sobie jako o Polakach, a może też jako o Europejczykach. Ale wszyscy, indagowani, skąd pochodzą, odpowiedzieliby bez wahania, że z Wołynia (sformułowanie Malczewskiego „u nas na Wołyniu” z listu do Chodkiewicza miało charakter porozumiewawczy i podkreślało wspólnotę piszącego i adresata).

Odrębność geograficzna i kulturowa poszczególnych krain rozciągających się między Bugiem a Dnieprem nie podlegała wówczas dyskusji. Za najbardziej specyficzny uważano Wołyń, gdzie nawet mazura tańczyło się inaczej niż wszędzie⁶⁵ i gdzie w latach panowania Aleksandra I powstał „pośmiertny Eden Polski”⁶⁶. O postrzeganiu inności Wołynia, mającej swoje uzasadnienie historyczne, świadczą relacje pamiętnikarskie zarówno przybyszów, jak i rdzennych jego mieszkańców. Na przykład Wielkopoleń, Jan Nepomucen Niemojowski, przy okazji wzmianki o pułku wołyńskim Karola Różyckiego nie kryje swoich sympatii: „Niewysłowiony miałem pociąg do Wołyńców dla ich śpiewów dziarskich i koleżeństwa”⁶⁷, a związany z Podlasiem Kraszewski krytykuje wielkopański snobizm Wołyniaków („Nikomiu nie chce się być niższym od drugich, okazać się uboższym, każdy się sadzi na zbytek, na powozy, liberię, domy z cyframi na frontonie i pieczętki z mitrami”) oraz ich egoizm i niegościnnosć⁶⁸.

Pisano często, że Wołyń był ziemią największych fortun i największych długów, ziemią rodząca utracjuszków i fantastów, ludzi utalentowanych i wysoce niepraktycznych, indywidualistów zdolnych tak do porywów szlchetnych, jak do bezmyślnie okrutnego egoizmu, a także, że był ziemią chłopów bardziej pokornych niż gdziekolwiek indziej⁶⁹. Ale język i obyczaj tych chłopów (jak również niektórych urzędników lub dworskich kozaków) były zrozumiałe dla wszystkich, postrzegane jako rodzime; stanowiły składnik kultury regionu, w której rozróżniano jednak dwie ludowe tradycje – wołyńską i ukraińską⁷⁰. Może świadom był tego również Malczewski – Wołyniak piszący *Powieść ukraińską*.

⁶⁵ Słowacki pisał do matki: „zrobiono mi komplement taki [...]: «Znaczno, że pan z Wołynia Wołyniak – Wołynianin, bo po wołyńsku tańczysz mazurka». (Korespondencja Juliusza Słowackiego. Oprac. E. Sawrymowicz, t. 1, s. 266, list z Genewy, z 7 listopada 1834 r.).

⁶⁶ [K. Koźmian], dz. cyt., t. I, s. 244 (por. też s. 245-246).

⁶⁷ J.N. Niemojowski, *Wspomnienia*. Wyd., wstępem, objaśn.[ieniami] i skorowidzem opatrzył S. Pomarański, Warszawa [1925], s. 168.

⁶⁸ J.I. Kraszewski, *Wołyń* [1832], w: tegoż, *Wspomnienia Wołynia, Polesia i Litwy*. Przygotował do druku i wstępem poprzedził S. Burkot, Warszawa 1985, s. 232 i n.

⁶⁹ „Lud wołyński ma minę smutną, pokornie się kłania, a nawet do nóg pada, za najłżeszą pomoc lub dobre słowo” (tamże, s. 239). To samo zaobserwowała Henrieta z Działyńskich Błędowska: „na Wołyniu do nóg padają. Tam [na Kijowszczyźnie] nigdy żaden Ukrainiec, żeby nie wiem jaką prośbę miał, nie spodli się, aby w nogi całował” (taż, *Pamiętka z przeszłości. Wspomnienia z lat 1794-1832*. Oprac. i wstęp K. Kostenicz, Z. Makowiecka, Warszawa 1960, s. 256; zob. podobne uwagi na s. 244, 255, 274, 338, 358).

⁷⁰ Salomea Bécu pisała w 1827 r. z Krzemieńcu do Edwarda Odyńca: „Bardzo mi się podobał projekt panów zebrania i wydania śpiewów narodowych swojskich. Ale co też wam w głowie dorabiać muzykę, gdy ta jest silna i charakterystyczna, szczególnie w śpiewach u k r a i ń s k i c h i w o - ł y ń s k i c h , na dowód czego muszę wam przepisać kilka piosenek i posłać” (*W kręgu bliskich poety. Listy rodziny Juliusza Słowackiego*. Oprac. S. Makowski, Z. Sudolski, pod red. E. Sawrymowicza, Warszawa 1960, s. 282, podkr. UM). To samo rozróżnienie występuje także u Kraszewskiego, dz. cyt. Rdzenni Wołyniacy stanowili „zachodni odłam” ludów południowej Rusi, natomiast Ukraińcy reprezentowali odłam wschodni (A. Jabłonowski, *Wołyń*, w: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 13, Warszawa 1893, s. 920).

Impulsem do autoidentyfikacji musiało być dla autora *Marii* również spojrzenie na rodzinne strony z zewnątrz, cudzym okiem, tak właśnie jak teatralny widz. W sztuce o Chmielnickim kontekst geograficzny akcji nie został w jakiś szczególny sposób zaakcentowany, ale przecież przywodził na myśl miejsca, gdzie Malczewski spędzał lata chłopięce. Pomimo międzyzaborowych granic była to kraina wcale nieodległa – nie tylko w sensie geograficznym – od Warszawy, przynajmniej dla wykształconej arystokracji i szlachty wołyńskiej⁷¹. Ale dla poety „ojczyste zagony” właśnie wówczas – oglądane z perspektywy miasta Północy, leżącego na szlaku między Wschodem i Zachodem, miasta wielkiego, ale zniszczonego przez przemarsze wojsk i naznaczonego tymczasowością – objawiły swój osobny charakter. Jednocześnie, jako miejsca akcji spektaklu, oddaliły się w czasie i przestrzeni. W tle odgrywanych wydarzeń Malczewski dostrzegł przewalającą się przez Wołyń historię Polski. Oczywiście znał ją, ale optyka teatralnej konwencji i iluzji przekształcała wiedzę w mit. Dobrze znajome i bliskie z niedługich podróży czy z sąsiedzkich opowiadań miejsca – Zborów z bitwą i ugodą roku 1649, Zbaraż oblegany przez Chmielnickiego, Wiśniowiec „srodze zburzony” przez Tatarów i Kozaków, potem „w popiół obrócony” przez Turków, Dubno odpierające skutecznie tatarskie i kozackie ataki, Beresteczko pamiętne zwycięstwem nad roku 1651, Krzemieniec złupiony przez Maksyma Krzywonośa i goszczący Jana Kazimierza po zwycięstwie beresteckim – wszystkie zapadły się w dawność⁷².

Powstanie Chmielnickiego, o którym mówi drama Żółkowskiego, połączyło i zrównało te ziemie z Ukrainą, przyniosło aż do Bugu dym kureni z Zaporozża. A pamięć o wielkiej Rzeczypospolitej, o czasach wojen tatarskich, kozackich i tureckich zatarła odrębność domowego Wołynia, zbliżając go do dalekiej Ukrainy, zaczynającej się naprawdę dopiero za Bohem, tam właśnie, gdzie stoi zamek Wojewody i dwór Miecznika. I może odwrotnie – pamięć o historii najbliższych domowych pejzaży, o ich mogilnym fundamencie przenosiła myśl ku kurhanom ukraińskich pustkowi, kazała myśleć o kraju takim, jak na mapie Beauplana⁷³. Bo w XV czy XVII wieku nie tylko dalekie stepy były obszarem rycerskich grobów i ziemi użyźnionej krwią. Takie samo jak w *Marii* „rozległe milczenie” (23) i „z mogił westchnienia” (23), takie same „zbroje dawne, co zarzałe leżą / I koście co nie wiedzieć do kogo należą” (177-178) wypełniały przestrzeń Wołynia. Maciej Strykowski (którego kronika, jak wiadomo, była znana Malczewskiemu) kończy opis bitwy pod Wiśniowcem słowami:

⁷¹ Oczywiście trudnieniem w praktyce podróżowania między Wołyniem a Księstwem (potem Królestwem) była konieczność uzyskania paszportu; Malczewski dlatego pisał z Niemirowa do Skibickiego o paszporcie „do Polski” (KZ, poz. 137, s. 254).

⁷² Zborów, w którym toczy się akcja sztuki, jest odległy o mniej więcej 65 kilometrów od Krzemieńca, twierdza Zbaraż, której obrona poprzedzała czas akcji – zaledwie 40 kilometrów, natomiast do Wiśniowca, skąd Jeremi ciągnął na pomoc oblężonym – nie ma więcej niż 20 kilometrów, a z Tetlikowiec (nie Tetlikowiec!), dokąd Malczewski jeździł z młodymi Januszewskimi, jest jeszcze bliżej. Również blisko stamtąd do Kamienia Czolhańskiego, czyli Teofilpola, gdzie występujący w sztuce Mikołaj Ostroróg miał spotkać się z Wiśniowieckim w 1648 r. Nawet jeśli Malczewski nie jeździł tam często (lub wcale, co w przypadku Wiśniowca wydaje się wprost niemożliwe), to same nazwy musiały być bliskie, oswojone, codzienne. Warto przypomnieć, że po *Marii* Malczewski miał pisać utwór o księciu Zbaraskim (lub Wiśniowieckim).

⁷³ Na tę i inne mapy ostatnio zwróciła uwagę Elżbieta Feliksiak (dz. cyt.). Mapa Guillaume’a Le Vasseur de Beauplana mogła podzielać na wyobraźnię Malczewskiego także z tego powodu, że przedstawiający teren „do góry nogami” (południe tam gdzie północ), zmieniała rzeczywiste relacje geograficzne.

Po Łopuszańskich polach gdzie ta bitwa była,
Ziemia się krwie pogańskiej tak bardzo napiła
Iż długo bez nawozu zbożym role płodne,
Żywiły swych oraczów w ony lata głodne.
I dziś tam jeszcze porząc oracz ziemie pługiem,
Dziwuje się kopijom pokruszonym długim,
Wyorywa sąjdaki, strzały, włócznie rdzawe,
Najduje i szałbatki i jarmolki krwawe.

A na marginesie dopisuje: „Tom sam widział roku 1547, gdym tamtędy z Turek jechał”⁷⁴.

Prawie trzy stulecia później Julian Ursyn Niemcewicz, zwiedzając w roku 1816 pamiątkowe miejsca na Wołyniu, kontynuował spostrzeżenia Strykowskiemu:

Dotąd w tej rzece [Płaszówce koło Beresteczka] znajdują mnóstwo trupów ludzkich i końskich, niemniej strzały i rozmaite połamane oręża [...] Wszystkie okolice Wiszniowca krwią przodków naszych i najeźdźnych Tatarów częstokroć zlanemi były. Pomieszane kości pohańców i chrześcijan, gęste naokoło mogiły. Nieraz oracz wydobywa z ziemi oręża i strzały [...] Jak Ukraina, Podole, tak i Wołyń był polem okropnych przez tyle wieków najazdów i bitew, między Tatarami, Litwą, Rusią i Polską. Długo ludy te wydierały sobie żyzne krainy, a gdy już nawet berła polskiego stały się własnością, nie przestali ich najeżdżać Tatarzy zza Wołgi i z Krymu, później hordy kozackie. [...] W każdym spotkaniu łała się krew, liczne trupy padały z obu stron. I będziemy się dziwić, że Podole, Ukraina, że Wołyń cały, że równiny Łucka widzimy mogiłami okryte?⁷⁵.

Malczewski o tym wszystkim świetnie wiedział – z opowieści domowych i z lekcji w Krzemieńcu, może również z ludowych piosenek, z których najpopularniejsza mówiła:

Oj wy Turki, wy nedowirki,
Nesławuście narobyły,
W sławnom misteczku – w Wiszniwci
Krow z piaskom rozmiszyły⁷⁶.

Na pewno sam miał w rękę rozmaite przedmioty wygrzebywane wówczas z ziemi przez pierwszych, na ogół domorosłych, archeologów i rozmaitych polskich *dilletanti*. U Tadeusza Czackiego mógł oglądać „trupią głowę znaną w mogile pobojowej pod Włodzimierzem, z dwoma dużymi gwoździemi w oczach, dowód srogiej okropności, z którą, otaczające kraj nasz barbarzyńskie narody, wojny prowadziły z nami”, czy też „niezgrabny srebrny puchar Bohdana Chmielnickiego, z wizerunkiem jego i napisem; na koniec kańczug wodza tego, takiej ogromności, [...] że silną władany ręka, łatwo by człowieka przeciął na dwoje”⁷⁷.

⁷⁴ M. Strykowski, *O porażeniu 2500 Tatarów prekopskich pod Wiśniowcem roku 1512 przez Polaki i Litwę*, w: tegoż, *Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiej Rusi...* Wyd. nowe, Warszawa 1846, t. 2, s. 370-371 (por. też opis innej bitwy z Tatarami, s. 333-338).

⁷⁵ J. U. Niemcewicz, *Podróże historyczne po ziemiach polskich między rokiem 1811 a 1828 odbyte*, Paryż 1858, kolejno s. 181, 206, 210.

⁷⁶ T. J. Stecki, *Wołyń pod względem statystycznym, historycznym i archeologicznym*, Lwów 1871, cz. 1, s. 111.

⁷⁷ Tamże, s. 173.

O takie i podobne pamiątki Malczewski potykał się potem jeszcze niejednokrotnie. Po powrocie z zagranicy, kiedy zamieszkał u Jana Modzelewskiego w Niskieniczach (dokąd jeździł też później), zachodził z pewnością do cerkwi (dawniej bazylikańskiej). W jej podziemiach został pochowany wojewoda Adam Kisiel, ostatni prawosławny senator Rzeczypospolitej, skuteczny negocjator między królem polskim a Bohdanem Chmielnickim. Jemu to Żółkowski w swojej dramie włożył w usta orację wieńczącą zborowski rozejm, w której zapowiedź szczęśliwej i dostatniej Polski odnosiła się do polskich nadziei wiązanych z Napoleonem⁷⁸. Radość z pokoju podpisanego w Zborowie trwała około roku, radość z pochodu cesarza na Moskwę – znacznie krócej.

Czy kamienny wojewoda spoglądający z nagrobka w Niskieniczach przypominał Malczewskiemu o „zdradliwej ufności”? Jednocześnie był jednym z tych, „co śpią na zwiędłych wieńcach swojej starej sławy” (24-26), chociaż nie leżał w bezimiennej mogile „pól ojczystych”. Jego cynowa trumna dekorowana motywami militarnymi, alabastrowe panoplia w uszakach nagrobka, wyrzeźbiona w marmurze „stalowa odzież” i kamienna buława – wszystko to miało ocalić coś z wielkiego rycerza nazywanego polskim Richelieu. I zarazem było wszystkim, co zostało z męstwa, waleczności i wielkiego rozumu. Także z miłości, której ślad zachował wzruszający wiersz żony Kisiel, wykuty na tablicy epitafijnej. Jakże nie myśleć tu o marności? A podobnych refleksji dostarczało prawie każde wnętrze sakralne w rodzinnych stronach poety⁷⁹.

Wołyń żywych

Na Wołyniu Malczewski znajdował zatem wiele gotowych motywów zdalnych do wplecenia w tkankę *Marii*. Można przypuszczać, że również pejzaż poematu był, przynajmniej w części, wzorowany na wołyńskim – np. „głębokie jary” (31), jakie spotyka się wokół Krzemieńca, rosochate lipy przy dworach, słomiane strzechy, wieś w rozdole, „bór w lewo – strumień w prawo” (984) lub wreszcie zielony „wzgorek z brzegu lasu” z macierzanką i pochylonymi brzożami (1121). Siedziba Wojewody mogła zostać ukształtowana na wzór średniowiecznej fortecy w Łucku, gdzie wejście na dziedziniec wiedzie przez „ciasną gotycką bramę” (136), zaś wieża po przeciwnej stronie murów, z kilkoma małymi okienkami, dobrze nadawała się, by pomieścić izbę, gdzie rozlegał się „stuk chodu [...] lub ciężkie westchnienia” (105). Może nawet sługa Miecznika pytając pacholę, czy wraca z Ziemi Świętej, miał na myśli nie kraj Biblii, ale okazały ogród Lubomirskich w Dubnie nazwany Palestyną⁸⁰?

⁷⁸ „Już się więc wojna skończyła, a skończyła szczęśliwie; orzeł biały unosić się będzie nad grodami bogatej Ukrainy, bracia braciom podawszy ręce, zawieszą na długi czas oręż w swych spokojnych domach lub, przemieniwszy go w lemiesz i radła, pójdą przerabiacz nietkniętą dotąd ziemię w żywe zagony. Wojna handel przerwała, po wojnie wzniesie on znowu ładowne zbożem naszym łodzie” (BCh, s. 99).

⁷⁹ Nagrobek Kisiel, przywołuję tu jako przykład; podobne znajdowały się w innych wczesnobarokowych (i wcześniejszych) kresowych świątyniach. Szuka baroku była już kilkakrotnie wskazywana jako ważne źródło wanitatywnej wymowy *Marii*, zob. zwłaszcza: W. Szturc, *Maria Malczewskiego w malarskim dominium vanitatis*, „Ruch Literacki” 1985, z. 4; tegoż, *Maria Malczewskiego. Od vanitas ku nihilizmowi*, w: *Antoniemu Malczewskiemu*, dz. cyt., s. 102.

⁸⁰ Ów krajobrazowy ogród spacerowy został założony poniżej zamku w 1792 roku przez wybitnego botanika i twórcę licznych ogrodów, Dionizego Miklera; zob. A. Przedziecki, *Podole, Wołyń, Ukraina. Obrazy miejsc i czasów*, Wilno 1841, s. 131-132, 140; X. [J. Dunin-Karwicki], *Przejażdżki po Wołyniu. Obrazki z przeszłości i terażniejszości*, Lwów 1893, s. 42.

Kozak pędzący „na szybkim koniu” z listem lub inną misją nie był dla młodziutkiego Malczewskiego postacią egzotyczną. „Dawniej na Wołyniu – pisał w 1832 roku Józef Ignacy Kraszewski – mieli ich [Kozaków] wszyscy, dziś tylko panowie i junacy. U pierwszych są to słudzy w kozackim stroju [...], którzy jeżdżą za powozem lub służą do posyłek; ale u junaków Kozacy stanowią jeszcze reiment”⁸¹. Inny pamiętnikarz, opisujący wschodnią Galicję tego czasu, wspomina:

Najżywotniejszą może pamiątką dawnej polskiej pańskości byli za moich lat młodych kozacy dworscy. Wielcy panowie trzymali ich po kilkudziesięciu, mniejsi po kilkunastu; u nas w skarbcu widziałem jeszcze kotły i buńczuki kozackie [?!] z Korsunia. Ale i szlachcic każdy miał choć jednego, zwał się Trypka, Mogiła, Pohrom i wraz z legawcem, faktorem i antybą stanowił jakby uzupełnienie młodego szlachcica, a raczej jego władzę wykonawczą. Pensji żadnej taki Kozak nie miał, żołąd pobierał w potrzebie z leżącej na stole pańskiej sakiewki, do której wstęp miał, jeżeli nie uprawniony, to przynajmniej tolerowany⁸².

Na początku XIX wieku można było spotkać Kozaka nawet nad Wisłą:

Kozaków z Podola, Wołynia i Ukrainy miała Warszawa w owe czasy pod dostatkiem, bo każdy obywatel z tych prowincji przywoził z sobą nadwornego Kozaczka młodego, dla którego teorban i śpiewki ruskie były głównym żywiołem. Był to ulubiony sługa, przyjaciel, a nieraz i powiernik swego pana; nieraz przygrywką na teorbanie i dumką ośladzał jego ciężkie troski⁸³.

Zjawisko to niewątpliwie sprzyjało mitologizacji kozactwa, ale przede wszystkim skutkowało powstaniem stereotypu malowniczego syna stepu, śpiewaka i zarazem bohatera „dumek o kozaku”. Kozak Malczewskiego, jakkolwiek idealizowany, nie ma wiele wspólnego takim dekoracyjnym teorbanistą. Nie daje się obłaskawić, bo „step – koń – kozak – ciemność – jedna dzika dusza” (48). Jest figurą Ukrainy-pustyni (*campi deserti* – jak nazwał ją Beauplan⁸⁴), która odsłania mrok ludzkiej egzystencji, rodzi ułudy i wysysa nadzieje, będąc zarazem krainą nieoczywistości.

Potraktowanie Wołynia jako podobrazia *Marii* nie przeczy w żadnym razie jej ukraińskości ani nie wyklucza Malczewskiego z kręgu „szkoły ukraińskiej” w polskiej poezji. Przeciwno nazwaniu *Marii* powieścią ukraińską protestował kiedyś Mikołaj Mazanowski, powołując się skądinąd na podobne, jak tutaj, spostrzeżenia. Ale nie jest przecież istotna materia, z jakiej została zbudowana scenografia, lecz efekt, wrażenie i nadane przez autora znaczenie. W *Marii* ta scenografia jest ważna, chociaż scena poematu jest otchłanią, a sfera widzialnego – sferą transcendencji. Jeśli więc nawet zgodzić się, że – jak pisze pedantyczny badacz – „Ściśle rzecz biorąc, okolice nad Bohem należały i należą do Podola”⁸⁵, jeśli nawet rzeka, która „po granitach srebrne szarfy snuje” (39) nie miałaby żadnego imienia, to miejscem, gdzie rozgrywa się dramat miłości i zbrodni, była i jest Ukraina, przeniknięta duchem dawnej Polski. Bo tak zdecydował poeta. I nie ma znaczenia, że mógł projektować *Marię* oglądając z dna ło-

⁸¹ J. I. Kraszewski, *Wołyń*, dz. cyt., s. 236.

⁸² L. Grzymała Jabłonowski, *Złote czasy i wywczasy. Pamiętnik szlachcica z pierwszej połowy XIX stulecia*, z przedmową S. Wasylewskiego, Lwów 1920, s. 52.

⁸³ K. W. Wójcicki, *Pamiętniki dziecka Warszawy i inne wspomnienia warszawskie*. Wybrał J. W. Gomulicki, oprac. Z. Lewinówna, wstęp M. Grabowskiej, Warszawa 1974, t. 2, s. 153.

⁸⁴ W tytule mapy Beauplana występuje liczba mnoga *Campi Deserti* (*Delineatio generalis Camporum Desertorum vulgo Ukraina*), co zwykle się tłumaczył jako Dzikie Pola.

⁸⁵ M. Mazanowski, *Rozbiór utworów Antoniego Malczewskiego*, „Przewodnik Naukowy i Literacki” (dod. do „Gazety Lwowskiej”) R. 17: 1889, nr 10, s. 909.

dzi na chotiaczowskim stawie niebo Wołynia, a nie „widnokres” stepu. A może akcja poematu musiała rozgrywać się na Ukrainie, co ostentacyjnie manifestował podtytuł, musiała zostać cofnięta w XVII wiek, tylko po to, skutecznie zatrzeć ślady autobiograficzne?

Wołyń stanowił dla poety rodzaj uniwersum także od strony kulturowej. Kulturę tych ziem kształtowała tradycja Cyryla i Metodego⁸⁶, ale zarówno Gimnazjum Wołyńskie, jak siedziby magnaterii i bogatej szlachty na przełomie XVIII i XIX wieku były ośrodkami silnej okcydentalizacji w całym regionie. Pomędzy nimi rozciągały się rozległe połacie polskiego orientu, z wpływami ukraińskimi z Zadnieprza oraz tureckimi, tatarskimi, nawet arabskimi. Toteż, chociaż w interpretacji poematu sprawdza się model opozycji Północ–Południe wedle wzorca Madame de Staël⁸⁷, to równie zasadna może być polaryzacja wartości na osi Wschód–Zachód. Taki układ nie będzie może skontrastowany równie jaskrawo jak tamten, ale pozwoli zobaczyć w monologu pacholeńca, który rozpoczyna pieśń drugą *Marii*, inne własności „romantyczne” niż te z repertuaru pani de Staël. W takim ujęciu Włochy (czyli Zachód) są oczywiście krajem starej cywilizacji i kultury, barw i pogody, nade wszystko jednak reprezentują trwałość, stopniowe narastanie i zamykanie epok, utrwalanie pamięci o konkretnych bohaterach, a więc stabilność historyczną („na kształtnych budowlach, męże wieków dawnych / Stoją w bieli – i pyszni z swoich imion sławnych, / Zapraszają z daleka w czarowne zwaliska”, 651-653), jak również niezmiennosc porządku cykli natury („C o d z i e ń w weselnej szacie słońce u nich staje”, 646, podkr. UM) i wegetatywnych sił przyrody.

Natomiast Ukraina to ziemia niepoddająca się cywilizacji, dziki i pusty obszar anonimowego przemijania i jednoczesnego trwania wszystkich wieków (25-28, 47, 164-182), z których żaden nie zamknął się definitywnie, to teren naznaczony niekończącymi się wojnami, gdzie groby nie mają czasu się zasklepić, gdzie wyrasta zaledwie „krzaczek polnej róży”(29), bo resztę „wiatr ukraiński rozdmuchał do znaku” (661), wiatr, symbolizujący niestałość przyrody. Nic dziwnego, że tutaj musi się rozwiązać także nadzieja szczęścia.

Zestawienie dynamiki czasu i materii, charakteryzującej Wschód, ze statycznym Zachodem nie jest, wbrew pozorom, układem jednoznacznie wartościującym. Ta kombinacja przeciwieństw pozwala, tak samo jak w przypadku Północy i Południa, dojrzeć w nich analogię – jednakową niezdolność do wyleczenia „zbołałego serca”. Kraj mirtów i cyprysów może dostarczyć wyłącznie słodczy, która jedynie pozoruje remedium i która dostępna jest pod warunkiem oderwania się od terażniejszego cierpienia („jeśli dawnych rzeczy myśl w tobie głęboko”, 655).

Czy Malczewski mógł o tym wiedzieć jeszcze przed zagraniczną podróżą? Jedno jest pewne – już wówczas, zanim z Wołynia wyjechał do Warszawy, był po trosze przygotowany do tego wojażu, do oglądania obrazów, „kształtnych budowli” i „bia-

⁸⁶ W 1790 r. na 805 tys. mieszkańców Wołynia 250 tys. było rzymskimi katolikami, podobna liczba wyznawała religię możeszową, a resztę stanowili grekokatolicy (przedtem, do 1702 r., kiedy diecezja lucko-ostrogaska przystąpiła do unii z Kościołem rzymskim – wyznawcy prawosławia).

⁸⁷ Por. H. Chojnacki, *Polska „poezja Północy”*. *Maria, Irydion, Lilla Weneda*, Gdańsk 1998; J. Ławski, *Marie romantyków. Metafizyczne wizje kobiecości*. *Mickiewicz – Malczewski – Krasiński*, Białystok 2003, s. 518-519, 561 i n.; tenże, *Bo na tym świecie Śmierć*, dz. cyt., s. 79.

łych posągów”. Stykał się przecież (choćby w samym Krzemieńcu) z artystami i naukowcami przybyłymi do Polski z innych krajów. Mógł wiedzieć, że Niemcy czy Włosi wznosili na tym terenie późnobarokowe kościoły, nierzadko powtarzając lub przetwarzając wzory rzymskie. Na pewno znał wystawne rezydencje wołyńskie⁸⁸, budowane przez wybitnych architektów – Polaków i obcokrajowców, ozdobione parkami lub ogrodami, z których część projektował spolszczony Irlandczyk, Dionizy Mikler (Mac Clair).

W wielu takich siedzibach znajdowały się różnorodny biblioteki, archiwa (nawet zbiory „kosztownych machin”, jak w Zaborolu czy Pekałowie) i galerie sztuki (m.in. w Teofilopolu, Romanowie, Satyjowie koło Dubna), z których najślawniejszą, ze zbiorem 355 portretów mieścił pałac w Wiśniowcu. Tak samo jak w *Marii* „twarze – ostre – malowane / Przodków, w długim szeregu zebranych na ścianie” (89-90) i tu mogły „śmiać się do pijących” (92), jako że wisiały w sali jadalnej⁸⁹. Dawną wiśniowiecką kolekcję dzieł „sarmackich” Michał Jerzy Mniszech wzbogacił w końcu XVIII wieku obiektami zachodnioeuropejskimi, przywiezionymi z podróży i otrzymanymi od króla.

W tym okresie zagraniczne zakupy dzieł sztuki (głównie u włoskich artystów), dokonywane przez majątnych Polaków ze wschodnich województw Rzeczypospolitej, tylko tyle różniły się od nabytków Anglików czy Niemców, że przewyższały je rozmiarami. Widome tego przykłady Malczewski mógł znaleźć we dworze Grocholskich w Tereszkach, gdzie w liczącym ponad tysiąc pozycji zbiorze obrazów aż 519 właściciel przywiózł w 1797 roku jako plon jednej włoskiej podróży, lub w pałacu Stroynowskich (potem Tarnowskich) w Horochowie, którego galerię rzeźby ozdobił między innymi posąg *Perseusza* dłuta Antonia Canovy, jedno z największych i najbardziej kosztownych dzieł rzeźbiarza⁹⁰. Magnackie zbiory sztuki obcej były uzupełniane, w różnych proporcjach, pracami artystów krajowych. W niektórych rezydencjach tureckie dywany, holenderskie kafle, francuskie ryciny, włoskie obrazy i rzeźby tworzyły, wraz z wytworami miejscowych artystów i rzemieślników, synkretyczną, ale niesprzeczną wewnątrz, całość.

Jeśli dodać, że w majątku słychać było śpiewy i nawoływania w języku polskim, francuskim i ukraińskim (nie wspominając o innych), to siedziba taka wydaje się miniaturą całego Wołynia (a nawet wszystkich ziem polskich między Bugiem a Dnieprem), z charakterystycznym wymieszaniem kultur Wschodu i Zachodu.

⁸⁸ Zob. np. R. Aftanazy, *Materiały do dziejów rezydencji*, pod red. A.J. Baranowskiego, t. 5: *Dawne województwo wołyńskie*, Warszawa 1988; tenże, *Dzieje rezydencji na dawnych kresach Rzeczypospolitej*, t. 5: *Województwo wołyńskie*, Wrocław 1994.

⁸⁹ Z okazji wizyty króla Stanisława Augusta w Wiśniowcu podano „obiad na kilkadziesiąt osób w wielkiej sali portretami książąt Wiśniowieckich i Zbaraskich od ojca domu tego Korybuta brata króla Jagełła rodzonego aż do ostatnich dwóch Janusza kasztelana krak. i Michała wojewody wileńskiego, hetmana w. litewskiego pradziada dziedzica ozdobionej” (A. Naruszewicz, *Dziennik podróży króla [...] Stanisława Augusta na Ukrainę i do innych ziem koronnych roku 1787 dnia 23 lutego rozpoczętej, a dnia 22 lipca zakończonych*, Warszawa 1788, s. 85; pisownia i interpunkcja uwspółcześiona – UM).

⁹⁰ Antoni Malczewski mógł znać Horochów i jego mieszkańców, skoro tam przypuszczalnie znajdowały się miniatury przedstawiające jego i jego rodziców „wykonane w Wiedniu”, które potem trafiły do zbiorów w Turczyńcach na Podolu (R. Aftanazy, *Materiały...*, dz. cyt., t. 9: *Dawne województwo podolskie*, Warszawa 1992, s. 368); Tadeusz Czacki był skoligacony z właścicielami Horochowa, który do tego leżał w najbliższym sąsiedztwie jego siedziby w Porycku.

Pożegnanie Chodkiewicza z żoną

Przykładem podobnego domu był Pekałów, majątek Aleksandra Chodkiewicza, który zgromadził – oprócz przyrządów do doświadczeń chemicznych i fizycznych – setki książek, dokumentów i różnego typu zabytków przeniesionych potem w części do Warszawy, a w końcu, w rozmiarze znacznie już uszczuplonym po licytacjach, do pobliskiego Młynowa. Jest całkiem prawdopodobne, że Malczewski był – lub bywał – w wołyńskiej siedzibie hrabiego, położonej niedaleko Krzemieńca. Miał zatem możliwość tutaj poznać (z oryginałów i kopii) malarstwo zachodnioeuropejskie, w tym Rafaela i Guida Reniego, urabiając jednocześnie umiejętność patrzenia na sztukę pod okiem wykształconego właściciela zbiorów. Ale mógł tam oglądać również płótna związane tematycznie z rodziną Chodkiewiczów – *Śmierć Jana Karola Chodkiewicza pod Chocimiem* Franciszka Smuglewicza oraz obstalowaną w 1808 roku u Józefa Oleszkiewicza ogromnych rozmiarów kompozycję przedstawiającą *Pożegnanie hetmana Chodkiewicza z młodą małżonką Alojzą Ostrogską* [Anną z Ostroga] *gdy się na wyprawę chocimską wybierał*⁹¹. Obraz odnosił się do dziejów rodzimych, ale był wariantem tematu ramowego „Pożegnanie Hektora z Andromachą”, a więc miał jak najbardziej śródziemnomorski rodowód. Nie sposób nie dostrzec w nim prefiguracji analogicznej sceny z Waclawem i Marią⁹².

Antoni Andrzejowski, podziwiający obraz w 1809 roku, ocenił go jako „śliczny”; zachwyty pamiętnikarza wzbudziły zwłaszcza postacie małżonków. W ich opisie użył wyrażen, które potęgują podobieństwo z bohaterami *Marii* – o Chodkiewiczu napisał: „z twarzy i postawy bohater”, a o Annie: „Co za wdzięk rozlany w całej postaci, jaki żal z rezygnacją w obliczu”. Jeśli natomiast wniknąć w to, co w obrazie drażniło Andrzejowskiego, jeśli nazwać przyczynę jego niepokoju, przekroczymy granicę analogii zewnętrznych i zacniemy się zbliżać do tajemnic *Powieści ukraińskiej*. Pamiętnikarz uważał, że płótno „na swój ogrom, zdaje się za ubogą ma kompozycję. Wszystkie figury zebrane przy drzwiach kościoła, lewa strona trochę pusta, prawie po środku giermek z koniem nie klasycznej piękności”⁹³.

Ów giermek, niosący chyba stołek pomocny ciężkozbrojnemu rycerzowi w dosiadanu konia, został umieszczony dokładnie na pograniczu dwóch światów – domowego, zamkniętego, wypełnionego szczerze dworzanami o jednoznacznie scharakteryzowanych postaciach, i drugiego – otwartego na daleki pejzaż pod zachmurzonym niebem, które zdaje się oblewać zszarzałymi błękitami także konnych rycerzy w zbrojach, widocznych na drugim planie. Znajdują się oni jakby za kulisą sceny właściwej, wystawieni na wiatr, który porusza pióropusze hełmów oraz grzywy koni i który zapowiada podmuch i pęd bitwy (jak w *Marii*, 119-127). Giermek, łączący sferę prywatną i sferę wojenną, nie należy do żadnej z nich. Swoim ubiorem – na wpół tureckim, z turbanem na głowie, z podpiętą swobodnie połą długiej szaty – odbiega od uroczystej atmosfery dworskiej sceny. A co więcej, jako jedyny spośród pierwszoplanowych bohaterów obrazu nie interesuje się faktem rozstania małżonków i pozostaje obojętny na ich emocje. Spogląda gdzieś w dal, poza przestrzeń zamkniętą w ramach płótna, zdając się widzieć rzeczy niedostrzegalne dla innych. Poru-

⁹¹ Oba obrazy: olej, płótno, Muzeum Zamojskich w Kozłówce.

⁹² Tę samą analogię, na poziomie tekstu źródłowego, dostrzegł Mieczysław Wiśniewski: „Reminiscencją z Homera wydaje się scena pożegnania Marii i Waclawa ukazana tak, jak pożegnanie Andromachy i Hektora” (*Motywy antyczne w „Marii”*, w: *Antoniemu Malczewskiemu...*, dz. cyt., s. 331).

⁹³ A. Andrzejowski, dz. cyt., t. 2, s. 58.

szenie jego sylwetki sprawia, że w porządku kompozycji to on prowadzi, wręcz ciągnie za sobą hetmana, nieświadomego tego przymusu. Chodkiewicz zwraca jeszcze twarz ku żonie i lewą dłonią trzyma jeszcze jej rękę, ale prawą wyciąga w przeciwnym kierunku, kompozycyjnie „dotykając” w ten sposób głowy natchnionego chłopca, i w jego stronę zrobi pierwszy krok. Teraz, w momencie zatrzymanym na obrazie, rycerz bezwiednie łączy w jeden magnetyczny łańcuch żonę, siebie i młodego, ale dziwnie smutnego giermka, który powiedzie ich oboje ku niewiadomemu. Niepotrzebny na obrazie i „wszystkim obcy” paż będzie tu i organizować, i obserwować spektakl.

Warszawa 1824–1826

Czy którakolwiek z dróg do *Marii* wiodła istotnie od marnej dramy i wielkiego teatru przez tragizm losów Stefana Potockiego i ślady dawnych wojen na Wołyniu, przez pejzaże tej ziemi, jej zabytki, historię i losy współczesnych Malczewskiemu mieszkańców? Nie sposób na to odpowiedzieć, nawet jeśli pytanie byłoby sformułowane mniej naiwnie. Zawarta w nim hipoteza nie wyklucza innych, tych istniejących i tych, które dopiero zostaną postawione. Opiera się na przesłankach wynikających z rysunku dziewiętnastoletniego poety, analizowanego jako źródło biograficzne, nie mniej ważne od dokumentów pisanych. Punktem wyjścia jest tu tylko jeden ze składników *Quodlibetu* – afisz teatralny, ale jego znaczenie i wynikające stąd pole skojarzeń ujawni się pod warunkiem odczytania akwarelowej kompozycji jako świadectwa dojrzałości autora. A więc pod warunkiem zgody na ciągłość biografii Malczewskiego, nie rozpołowionej niewiadomym doświadczeniem granicznym, pod warunkiem przyjęcia jednolitej konstrukcji jego osobowości, ewoluującej w sposób naturalny i nieprzerwany od narodzin do śmierci. To z kolei wymaga odrzucenia lub co najmniej dogłębnego zrewidowania wizerunku dziewiętnasto-dwudziestoletniego Malczewskiego ustalonego przez jego biografów. Ten stereotyp został już zresztą zasadniczo naruszony przez kilka ostatnich prac poświęconych poecie⁹⁴.

Przyszły autor *Marii* dokonuje w *Quodlibecie* rozrachunku z sobą samym akurat w momencie, kiedy „radość na polskiej zajaśniała twarzy”. Radość była przedwczesna, a nadzieje złudne, o czym Malczewski przekona się już niedługo, ale sprawa ojczyzny nie straci dlań na ważności, skoro po trzech latach, nawiązując do wydarzeń roku 1812, znów pyta: „Czy będzie Polska? Za nią nie przestaniem wzdychać”. (Po latach nawet w sztambuchowym wierszu będzie pisał o „smutku bliznach” i braku pociechy dla Polaka „po zgonie Ojczyzny”⁹⁵). Dlaczego więc postawę Malczewskiego określa się jako oportunistyczną? Dlaczego sądzi się, że skoro Malczewski (czternastoletni!) nie uciekł z gimnazjum na front, to wydarzenia lat 1807–1809 były mu obojętne?

⁹⁴ W tworzeniu wizerunku poety jako błazeńskiego salonowca zasługi położyli m.in. Teofil Januszewski i Konstanty Gaszyński, a potem zwłaszcza Józef Ujejski i Jarosław Maciejewski. Nowy portret Malczewskiego – reprezentanta pokolenia kłęski 1812 i pacyfisty, który nie akceptuje Niemiec-wizyjnej wizji dziejów i modelu „Polski rycerskiej” – kreśli Danuta Zawadzka (dz. cyt.). Podobną myśl formułuje Jarosław Ławski: „pozostając człowiekiem używającym świata – był Malczewski już wtedy [w 1815 – UM] osobowością odczuwającą wieloznaczność swych czasów, «dziecięciem wieku», może nawet od początku instynktownie penetrującym myślą i wyobraźnią ciemną stronę dziejów [...] Za zasłoną nieco błazeńskiej maski krył się poważny, nawet mroczny myśliciel” (J. Ławski, *Bo na tym świecie Śmierć*, dz. cyt. s. 65).

⁹⁵ Wiersz Antoniego Malczewskiego w sztambuchu Feliksa Kadłubowskiego (z grudnia 1823), cyt. za: A. Biernacki, „Posiadłeś w kołodniężu te rozkoszy razem...” *Nieznanym wiersz Antoniego Malczewskiego*, „Twórczość” 1985, nr 7/8, s. 211.

Dlaczego wreszcie tworzy się o nim opinię na postawie słów zgorzzonego Teofila Januszewskiego, piszącego, że „Antoś marnował [...] płochę na woskowanym świecie swoją piękność i swoje serce”⁹⁶, a pomija się opisane w tym samym tekście dotkliwie cierpienia Antosia, kiedy okazało się, że nie pójdzie z Napoleonem na Moskwę?

W *Quodlibecie* Malczewski nie ukrywa swoich romansów, czego sygnałem jest pisany po francusku liścik i haftowany damski pugilares, nie tai salonowego życia, które symbolizują dwa zeszyty z nutami⁹⁷. Jednak jeśli z romansu wynikała miłość – szaleńcza, górująca nad rozsądkiem, który nie powstrzymuje dwudziestoletniego oficera przed ryzykownymi wycieczkami z oblężonej twierdzy – to, zdaniem niektórych biografów, miłość ta jest również grzechem i domaga się kary jeszcze za życia⁹⁸. A i warszawskie salony, jako tło uczuciowego zatracenia, bardzo nie podobają się surowym sędziom. Jakie inne tło w tym wypadku było możliwe? Lupanar? Już wtedy, gdy jakoby nieustannie „ślizgał się po powierzchni życia jak po woskowanej posadzce”⁹⁹, Malczewski miał okazję poznać na własnej skórze, że „Kiedy się kocha odmiennie, tak, jak w świecie nie należy kochać – otoczenie ze swoimi zwyczajami i konwenansami przytłacza to uczucie”¹⁰⁰.

Także historia pojedynku na Powązkach wiosną 1812 roku została przez większość badaczy starannie rozpisana na role czarno-białe: tym porywczym, upartym, zbyt ambitnym i nieodpowiedzialnym jest Malczewski, natomiast spokojny, rozsądny, wielkoduszny i szlachetny (bo przecież mógł zabić młodszego kolegę, a nie zabił!) są po stronie „pocziwego” Aleksandra Błędowskiego, który w związku z tym miał święte prawo wymierzenia przeciwnikowi nauczki według własnego widzimisie (choć musiał wiedzieć, że taka nauczka uniemożliwi rywalowi wojskową służbę).

Nie pamięta się, że Błędowski przed 1814 rokiem „tyle odbył pojedynków, że zliczyć by trudno”¹⁰¹, że również nie unikał salonów i cieszył się względami kobiet, z czego skwapliwie korzystał, że długi dziedzicznego Błudowa wciąż powiększał przez „polowania, konie, karty, psy”¹⁰² i spłacił je dopiero z pieniędzy teściowej, a Malczewskiemu (i nie jemu jednemu) chyba nigdy nie oddał pożyczonej sumy. Co oczywiście nie zmienia faktu, że był człowiekiem pełnym wdzięku, dobrym mężem i serdecznym kolegą, wreszcie znakomitym żołnierzem i nieulekłym bohaterem kilku

⁹⁶ Cyt. za: J. Ujejski, *Antoni Malczewski*, s. 65.

⁹⁷ Najpewniej *stricte* salonowy charakter miały utwory w zeszycie zatytułowanym *Coquette*, natomiast polonez, którego nuty znajdują się w centrum rysunku, pozostając kompozycją salonową (opracowana w formie runda na fortepian ulubiona pieśń angielskiej śpiewaczki, Elizabeth Billington), może mieć także wymowę alegoryczną. Jego autor, niemiecki kompozytor Daniel Steibelt, został zaproszony przez Aleksandra I do Petersburga, gdzie w 1811 objął dyrekcję tamtejszej opery. W *Quodlibecie* został zatem pokazany taniec polski, ale na nutę prusko-rosyjską! (identyfikację utworu zawdzięczam Andrzejowi Spózowi; zob. U. Makowska, dz. cyt.).

⁹⁸ Tą karą był, według Gaszyńskiego, związek z Zofią Rucińską: „Za wszystkie płochy młodego życia, za niebieskie słodycze wychylone niegdyś z niejednego kielicha miłości – odpokutował autor *Maryi* gorzko i ciężko w tym ostatnim kochaniu” (K. Gaszyński, *Jeszcze słów kilka o Antonim Malczewskim, autorze Maryi*, w: *Pokłosie. Zbieranka literacka na korzyść sierot*. Rok czwarty, Poznań 1855, s. 33-34).

⁹⁹ J. Ujejski, *Wstęp*, w: A. Malczewski, *Marja. Powieść ukraińska*. Podług autografu wyd., wstępem i objaśnieniami zaopatrzył J. Ujejski, wyd. 2, Kraków 1925, s. XVII.

¹⁰⁰ *Portrait de la petite Ida*, cyt. wg M. Dernałowicz, *Antoni Malczewski*, Warszawa 1967, s. 94.

¹⁰¹ E. Felińska, *Pamiętniki z życia...*, Seria 2, Wilno 1859, t. 2, s. 266.

¹⁰² Tamże, s. 280.

bitew. Błędowski podobno przedstawił zupełnie inaczej przebieg pojedynku z Malczewskim, niż podaje się zazwyczaj¹⁰³; wiadomo to jednakże tylko z zapisków Ewy Felińskiej, która, jak inni pamiętnikarze, oświetla fakty z własnej perspektywy i nagina (na ogół nieświadomie) do swojej narracji.

Podobnie niepewne są informacje o majątku Malczewskiego, który jakoby miał go przehulać. Nikt ze znajomych Malczewskiego nie wspomina ani o kartach, ani o jakichkolwiek innych symptomach rozrzutności. Wiadomo tylko o znacznej sumie pożyczonej Błędowskiemu i o pieniądzach, które padły łupem złodzieja. Bywanie na salonach nie wymagało, oprócz porządnego munduru i zawsze świeżych rękawiczek, żadnych nakładów, a mogło przyczynić się do znacznych oszczędności w utrzymaniu. Pewne jest jedynie, że znaczną część majątku pochłonęła kilkuletnia podróż.

A już zupełnie nie wiadomo, na jakiej podstawie Józef Ujejski czyni z Malczewskiego próżnego i nikczemnego egoistę:

Jeżeli się kiedy przewrócił i potłukł, zrywał się zaraz, ból – fizyczny raczej – szybko opanowywał, i sunął dalej znów ze śmiechem i pewnością wdzięków swoich poruszeń, o to, czy się tam pod jego stopami gruz komuś przypadkiem na głowę nie wali, nie troszcząc się bynajmniej¹⁰⁴.

Badacz jakby nie zauważa (znanych sobie!) słów Józefa Załuskiego, który o Malczewskim mówi: „to był młodzieniec pełen uczuć wzniosłych i najpiękniejszych nadziei i, jeżeli grzeszył, grzeszył zbytkiem tych uczuć, które są niestety aż nadto rzadkie”¹⁰⁵.

Przykłady te pokazują, że część relacji osób, które znały Malczewskiego jako oficera Księstwa Warszawskiego, oparta jest albo na plotkach, albo wynika z męskiej zazdrości czy, w najlepszym wypadku, z niemożności zrozumienia i opisanego kogoś, kto nie przypomina innych¹⁰⁶. Utworzony na podstawie takich źródeł „portret pamięciowego” poety nie jest wiarygodny również dlatego, że stanowi efekt uzupełnień i przekształceń dokumentów przez kolejnych interpretatorów, beztrzesko wyciągających wnioski z konfabulacji poprzedników.

Większe zaufanie budzi autoportret zapisany w *Quodlibecie*, ujęty w alegoryczną ramę wydarzeń politycznych. Afisz dramy o Chmielnickim wydaje się należeć zarówno do materii autoportretu, jak i do rzeczywistości zewnętrznej. Datując moment historyczny, o którym informują również dwie gazety, odnosi się do sfery szeroko rozumianej sztuki oraz, zapewne w jeszcze większym stopniu, do sytuacji osobistej, bo tylko z tego powodu obecność druku wśród przedstawionych papierów okazuje się niezbędną. Może chodziło o dzień, od kiedy Malczewski postanowił liczyć swoją do-

¹⁰³ Tamże, s. 275.

¹⁰⁴ J. Ujejski, *Wstęp*, dz. cyt., s. XVII. W dalszym ciągu wywodów Ujejski, popadając w sprzeczność, zauważa „ręsy charakteru wspólne mężowi Marii z samym poetą w jego pierwszej młodości”, wśród których wymienia nie tylko „skłonność do entuzjastycznych porywów obok dziękię popędliwości”, ale także „wielką uczuciową miękkość [...] przy równoczesnej męskości duszy i postawy” (tamże, s. XXXI).

¹⁰⁵ Cyt. za: K.J. Turowski, *Przemowa*, w: A. Malczewski, *Marya. Powieść ukraińska wierszem*. Wydanie K.J. Turowskiego, Sanok 1855, s. VIII. Przytoczony *passus* z listu Józefa Załuskiego w ogóle nie cieszył się popularnością wśród biografów poety.

¹⁰⁶ Teofil Januszewski, zakompleksiony i nieśmiały, czekał z zakochaniem, aż los mu sam podetknął obiekt miłości w postaci przybranej siostrzenicy, którą skwapliwie poślubił i z którą był autentycznie szczęśliwy. Nic dziwnego, że taki obrót sprawy uważał za normę i gorszył się „prowadzeniem” Antośka w Warszawie, czego zresztą nie widział na własne oczy.

rosłość? Może w uświadomieniu tej dorosłości jakąś rolę odegrał czerwcowy wieczór na placu Krasińskich, kiedy zrozumiał fenomen teatru, a poprzez treść granej wówczas dramy zobaczył swoje strony rodzinne, ich dzieje i siebie zanurzonego od zawsze w tym historyczno-geograficznym żywiole.

W wyborze przedstawionych przedmiotów dokumentów – przedmiotów, druków, rękopisów – zawiera się rzetelna samoocena i wynikające z tej oceny wychylenie ku przyszłości. Nawet jeśli w utworzonym przez papiery chaosie (jeszcze tu kontrolowanym i reżyserowanym) nie dopatrywać się zapowiedzi destrukcji, to autor *Quodlibetu* nie jest kimś, kto „się zawsze [!] trzpiota” i „tylko umie bruk zbijać w Warszawie”¹⁰⁷. Skoro zdawał sobie sprawę, że właśnie tak jest postrzegany – o czym świadczy wiersz z Wołynia – to nie było przecież tak „bardzo młodo” w jego głowie, jak by wskazywało modne uczesanie w czub. Malczewskiemu zależało, żeby Chodkiewicz zmienił o nim zdanie. Nawiązał wprost do konkretnych zarzutów mentora, ale może chodziło o sygnał, że co do jego osoby w ogóle „pozór ludzi”. Tak samo, jak mylący był żartobliwy ton przesłania, które zawierało uczciwą ocenę własnej osoby i autentyczną troskę o losy Polski na kongresie wiedeńskim, popartą trafnymi diagnozami politycznymi.

Dlatego ten wierszowany list (tracący wiele jako tekst poetycki w zestawieniu z *Marią*, ale z niektórymi produkcjami np. Niemcewicza – ani trochę), nie był wyłącznie „salonową zabawką”. Tak samo nie był nią *Portrait de la petite Ida*, portret wcale nie tak bardzo pochlebny, jak chciał Pigoń, i w dodatku pisany z wyraźnym, dojrzałym pobłażaniem wobec modelki. Jest to raczej przenikliwe studium psychologiczne młodej kobiety, osobowości zbudowanej ze sprzeczności, zdolnej do manipulowania i poddającej się manipulacji, naiwnej i nieprzewidywalnej, nieświadomej i rozumnej, a przede wszystkim zaskakująco wesołej i skłonnej do śmiechu, choć „przeszła przez wszystkie udręczenia, które rozczarowują do ludzi i do życia”¹⁰⁸. Czy owa Idalka, przedmiot czulej (ale prowadzonej z zachowaniem badawczego dystansu) wiwisekcji Malczewskiego, nie jest po trosze zwierciadłem jego samego?

Czy czasem nie własne doświadczenia („rozczarowanie do ludzi i życia”) oraz przecucie konsekwencji tych doświadczeń zawarł w opisie jej losu? – „Szukając u ludzi dobroci i szlachetności, napotkała tylko nieczułość i fałsz. Idąc z zaufaniem młodości ku wszystkim słodkim złudzeniom, przeżyła kilka lat w świecie, nigdy nie rozumiana i nie znajdując żadnego oparcia”¹⁰⁹. Po latach powiedział niemal dokładnie to samo i niemal na pewno o sobie:

Przyszłość jeszcze otruta, rozczochna idzie,
Komu? anielskiej duszy, co za to przekłeta,
Że cukrem przyjmowała drapieżne zwierzęta –
Gdy każdy dobry przedmiot w gorszy żal się zmienia. (944-947)

Trudno się oprzeć wrażeniu, że swoim zachowaniem, ostentacyjną lekkomyślnością i wesołością Malczewski już wówczas, przed europejską podróżą, maskował „czarne w piersiach bliźny”. Przecież mówiąc: „A kto się hucznym śmiechem wsród

¹⁰⁷ WW, s. 116, 119.

¹⁰⁸ *Portrait de la petite Ida*, dz. cyt., s. 93.

¹⁰⁹ Tamże.

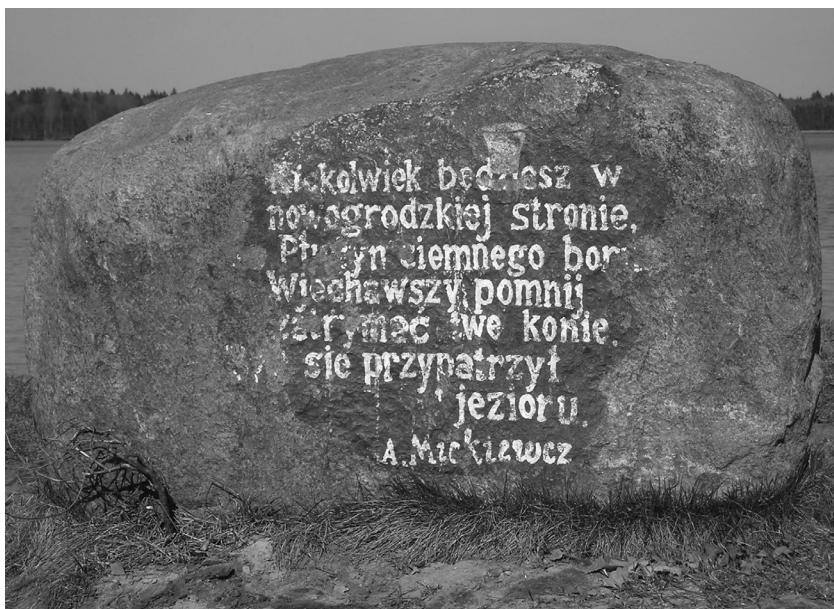
jęków odzywa / Jak szalony w szpitalu – szczęsnym się nazywa” (929-930), myślał niekoniecznie (lub nie tylko) o sobie dorosłym, o niewesołej terażniejszości, ale również o czasach, kiedy skutecznie odgrywał rolę beztroskiego salonowca. Od siebie dawnego nie różnił się bowiem po latach tak bardzo. Bogatszy o doświadczenia europejskiej podróży – z których pewne są tylko estetyczne doznania we Włoszech i iluminacja w Alpach – tak samo jak kiedyś uwikłał się w związek z zamężną kobietą, jak kiedyś kierował się uczuciem, a nie rozsądkiem, wzięwszy na siebie brzemię tego związku; nawet nie skorzystał z możliwości zarobku, ulegając emocjonalnemu szantażowi Rucińskiej. Przecież takie zachowanie można nazwać lekkomyślnym. Albo też widzieć w nim wyraz odpowiedzialności i wierności danemu słowu.

Pisze się, że w młodym oficerze nikt nie przeczuwał poety. Ale w czasach, kiedy powstawała *Maria*, Malczewski również na poetę nie wyglądał. Był tylko „okropnie zmieniony. Chorobliwe cierpienia, a może i zgryzota, przyćmiły blask tej tak pięknej niegdyś twarzy – a niedostatek graniczący z nędzą, widny był w ubiorze owego wykwintnego dawniej eleganta salonów warszawskich”¹¹⁰. Czy wewnątrz również stał się zupełnie innym człowiekiem? Może wcale nie zmienił się zbyt wiele, ale udręczony bólem nie miał już siły, aby jak dawniej udawać wesołość.

Kiedy przyjechał do Warszawy wczesną wiosną 1824 roku, bywał pewnie w parku Krasińskich przy okazji wizyt w Instytucie wód mineralnych sztucznych¹¹¹, patrzył na skrzyżowanie Miodowej i Długiej, na gmach Teatru Narodowego, dziwnie pomniejszony przez czas. Błądząc w tej okolicy, natknął się niechybnie na własny cień sprzed lat, zobaczył tamte radości, cierpienia i nadzieje, a zwłaszcza tamte wielkie i pragnienia, i możliwości, które jeszcze wtedy, w czasach *Quodlibetu*, pozostawały w stanie homeostazy. Twórczość literacka, tak samo dostępna jak inne sposoby egzystencji, nie wydawała się wówczas zajęciem najpilniejszym, koniecznym. Teraz, po kilkunastu latach, spotkanie z dawnym sobą popchnęło Malczewskiego do ucieczki przed całkowitą dezintegracją, do ucieczki od rozpaczki. Ale uciekinierowi została już tylko jedna droga – pisanie.

¹¹⁰ K. Gaszyński, dz. cyt., s. 33.

¹¹¹ KZ, s. 272, 276-277.



Głaz z inskrypcją na jeziorze Świteż

Marta Białobrzeska
(Białystok)

MIT ANTONIEGO MALCZEWSKIEGO W POEZJI POLSKIEJ

Biografia i mit

Bard z Ukrainy, polski Byron, Childe Harold, nieszczęśnik zgubiony przez namiętności, niedoceniony za życia geniusz, wreszcie – autor jedyne go dzieła – oto podstawowe komponenty myślenia o Antonim Malczewskim, utrwalone w polskiej kulturze. Biografia Malczewskiego poddana została procesowi mitologizacji, jego życie powiązane z romantycznym buntem przeciwko światu, „jaskółczym niepokojem” dzieci wieku, przekraczaniem granic, także obyczajowych. Mit nie jest czymś opowiadaniem, ale aktywną stale działającą siłą¹. Jego moc tkwi właśnie w możliwościach nieustannego przekształcania, które dotyczy również egzystencjalnego doświadczenia człowieka.

Mitobiografia zatem stanowi szczególną fazę kulturowego przekształcania życia jednostki, jej egzystencjalnego doświadczenia. Trudno jednoznacznie określić przyczyny kształtowania się biograficznego mitu. Proces ten zależy od bardzo wielu czynników, z których na plan pierwszy wysuwają się uwarunkowania kulturowe, charakterystyczne dla danego okresu, paradygmaty obowiązujące w określonej epoce, mity egzystencji, mity osobowe, w tym postrzeganie roli artysty, a przede wszystkim zainteresowanie czytelników dziełami danego twórcy.

W biografii autora *Marii* można wyróżnić szereg elementów szczególnie podatnych na mityzację: ukraińskie dzieciństwo, nauka w Gimnazjum Krzemienieckim, służba żołnierska, liczne romanse i brylowanie w warszawskich salonach, miłość życia – związek z Franciszką Lubomirską, romantyczne podróże, zdobycie Mont Blanc, romans z Zofią Rucińską, proces powstawania *Marii* – niedocenionego arcydzieła, samotność w cierpieniu, nędza, przedwczesna śmierć. Badacze i twórcy licznych tekstów traktujących o życiu Malczewskiego wykorzystywali fakt, że zachowała się znikoma liczba materiałów, dotyczących życia twórcy. Dawało to ogromne możliwości domniemywań, zniekształceń, dopowiedzeń, dzięki czemu proces mityzacji żywo się rozwijał. Wiązało się to z wieloma czynnikami – kładziono nacisk na indywidualizm, chęć przekraczania granic, poszukiwanie nowych wymiarów egzystencji, ale także na niedoceniecie geniusza skazanego na samotność oraz pośmiertną sławę poety – autora arcyepoematu.

Reprezentanci kolejnych pokoleń, autorzy biografii, poeci i prozaicy, wciąż przetwarzali legendę Malczewskiego. Dowodem na to są utwory, których bohaterem jest Malczewski, powstające od romantyzmu po czasy współczesne. Obok tekstów epickich i dramatycznych znalazło się tu wiele utworów lirycznych. W omówionych w niniejszym szkicu lirykach autorstwa poetów XIX i XX wieku konkretyzują się następujące komponenty biografii mitycznej Malczewskiego: bard z Ukrainy, romantyk, autor niedocenionego arcydzieła, człowiek skazany na cierpienie w samotności.

¹ Por. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1994; *Mit autorytetu – autorytet mitu*, red. J. Sieradzan, wstęp J. Poleszczuk, Białystok 2009.

Kto pisał o Malczewskim? Pierwsze utwory liryczne poświęcone poecie wyszły spod piór poetów z kręgu „Ziewoni”: Dominika Magnuszewskiego i Lucjana Siemieńskiego. Pamiętać należy, że redaktor almanachu grupy – August Bielowski, był jednym z pierwszych biografów Malczewskiego, podobnie jak inny członek grupy, przedstawiciel szkoły ukraińskiej w poezji – Seweryn Goszczyński. Trudno też przecenić wkład członka „Ziewoni” – Kazimierza Wójcickiego, twórcy pozycji *Cmentarz Powązkowski*, w gromadzenie dokumentów listów, wzmianek, których tematem było życie Antoniego Malczewskiego².

Można mówić również o swoistej nici łączącej biografie poetów piszących o Malczewskim z samym autorem *Marii*. Malczewskiemu poświęcił wiersz Józef Bohdan Zaleski, poeta z Ukrainy, który po utracie najbliższych ostatnie dni życia spędził w samotności, w Villepreux, dotknięty niemal całkowitą ślepotą. Pochowano go na cmentarzu Montmartre, składając do trumny woreczek ukraińskiej ziemi.³ Śmierć w samotności stała się udziałem Teofila Lenartowicza, który Malczewskiego nie tylko uczcił utworem pod tytułem *Improwizacja. Do polskich artystów*, ale poświęcił mu wiele miejsca w swoich wykładach bolońskich.⁴ Malczewskim i jego *Marią* pasjonował się Jan Lechoń, niepokodzony ze sobą i ze światem skamandryta, któremu nie do końca udało się „zrzucenie płaszcza Konrada”, o czym świadczy obecność tradycji romantycznej w jego utworach.

Należy się zastanowić, z czym łączy się fenomen przywoływania postaci Malczewskiego w utworach poetyckich? Mitologizacja biografii autora *Marii* ma bardzo długą tradycję, rozpoczyna się niedługo po jego śmierci. Na sposób postrzegania Malczewskiego – jako nieszczęśliwego i niedocenionego twórcy arcydzieła – wpłynął Maurycy Mochnacki. W rozprawie *O literaturze polskiej w wieku XIX* pisał:

Smutna powieść jego, jak dumy i śpiewy tego kraju, gdzie się urodził. Ofiara nieumiejętnej krytyki, co ją przed kilką laty na zapomnienie skazała! (...) *Maria* Malczewskiego jest jednym z najśliczniejszych i największych utworów tej wczesnej literatury polskiej, mimo wielu niepoprawnych wierszy i twardego, jak się niektórym zdaje, wysłowienia – jakie ja przynajmniej, moim zdaniem, za zaletę poczytuję⁵.

Melancholia *Marii* łączy się zatem ze smutkiem ukraińskiej ziemi. Poemat zaś jawi się w wypowiedzi Mochnackiego jako utwór niezwykły, torujący drogę utworom polskiego romantyzmu. Mochnacki pisze tak o Malczewskim:

Któryż twór położę na czele tego systematu nowych, świetnych tworów imaginacji?... Przede wszystkim oddajmy cześć umarłemu. Poświęćmy kilka słów ceniom poety, który za dni swoich był tak skromny i tak cichy – tak natchniony, a tak znany rodakom, spółzemiańcom. Urońmy lżę na jego grobowcu, bo wieszcz umarły jest patronem żywych⁶.

² Zob. *Literatura krajowa w okresie romantyzmu 1831–1863*, red. M. Janion, B. Zakrzewski, M. Derńałowicz, Kraków 1975.

³ Zob. H. Krukowska, *Szkoła ukraińska*, w: *Historia literatury i kultury polskiej. Romantyzm. Pozytywizm*, red. A. Skoczek, Warszawa 2007; B. Stelmaszczyk-Świontek, *Wstęp*, w: J. B. Zaleski, *Wybór poezyj*, Wrocław 1985; A. Witkowska, *Bohdan Zaleski, tajemnica sukcesu i zapomnienia*, w: *Zapomniane wielkości romantyzmu*, red. Z. Trojanowiczowa, Z. Przychodniak, Poznań 1995.

⁴ Zob. J. Nowakowski, *Wstęp* do: T. Lenartowicz, *Wybór poezyj*, Wrocław 1972.

⁵ M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku XIX*, Łódź 1985, s. 111.

⁶ Tamże, s. 111.

Autor *Marii* zaprezentowany został jako człowiek samotny i pokorny, natchniony poeta, znany na Ukrainie. Mimo że w świetle najnowszych badań wizerunek skromnego, natchnionego geniusza wydaje się dalece odbiegać od prawdy⁷, to takie wyobrażenie o Malczewskim jest wciąż żywe. Ogromną rolę w procesie mitologizacji odegrała *Maria* – poemat arcywybitny, którego tryumfu autor nie doczekał.

Po ukazaniu się *Marii* w 1825 roku Józef Bohdan Zaleski w liście do Michała Grabowskiego pisał:

Nie pamiętam, aby mię jakie polskie poema tyle uderzyło: tło posępne, imaginacja świeża, myśli wzniosłe i nowe, styl tylko i osnowa na nieszczęście często zaniedbane i ciemne⁸.

To, co poecie wydawało się zaniedbane i ciemne w stylu, potomni przyjęli jako jasność: uznając za objawienie nieodsloniętej dotąd mrocznej strony istnienia⁹. Od czasu ukazania się pierwszych recenzji *Maria* torowała sobie drogę do serc potomnych, a mit jej autora rósł w siłę. Malczewski sam stał się bohaterem utworów poetyckich.

Bohater prawdziwie romantyczny

Fascynacji utworem towarzyszyła fascynacja życiem autora, który poprzez swe doświadczenia wpisał się w paradygmat romantycznej biografii. Doświadczenie egzystencjalne Malczewskiego próbował ująć Zygmunt Krasieński w dwóch wierszach spisanych na egzemplarzu lipskiego wydania *Marii* z 1844 roku, dedykowanego Delfinie Potockiej¹⁰. W pierwszym z nich Krasieński zestawia „duszę – życie – los” swego przyjaciela Konstantego Danielewicza i Antoniego Malczewskiego. Krasieński przywołuje tu beztróską, obfitującą w skandale młodość poety, zestawia ze sobą wspaniałość, rozumianą jako pasja miłości i zabawy, swoisty pęd do korzystania z życia, właściwy ludziom, którzy wiedli egzystencję w myśl słów Byrona: „lepiej raz przepaść w zaburzone fale, niż żyć gnijąc po trochu na skale”¹¹.

Autor *Nie-Boskiej komedii* przywołuje również ważne komponenty biografii mitycznej Malczewskiego: walkę w obronie kraju (w której się Malczewski *nota bene* nie zrealizował, nie wziął udziału w napoleońskiej epopei z powodu wypadku na przyjęciu w pałacu Paca, chora noga nie przeszkodziła mu wszakże w zdobyciu Mont Blanc) oraz romantyczne podróże. Uwagę zwraca lapidarne sformułowanie dotyczące europejskich wojaży Malczewskiego: „podróże po Włoszech i Szwajcarii”¹². Krasieński wspomina o wyprawie do Italii, której echa znajdujemy w *Marii*, w *Pieśni masek*. Po wzmiankach o podróży pojawia się zsyntetyzowany zapis doświadczeń Malczewskiego po powrocie do kraju: „troski, nędze, choroba i za wczesny zgon”¹³. Uwidacz-

⁷ Zob. J. Maciejewski, *Antoni Malczewski – autor „Marii”*, w: H. Gacowa, *„Maria” i Antoni Malczewski. Kompendium źródłowe*, Wrocław 1974; J. Ławski, *Malczewski: iluminacje i klęski melancholijnego wędrowca*, w: tegoż, *Bo na tym świecie Śmierć. Studia o czarnym romantyzmie*, Gdańsk 2008, D. Zawadzka, *Pokolenie klęski 1812 roku. O Antonim Malczewskim i odludkach*, Warszawa 2000.

⁸ J. B. Zaleski, list do Michała Grabowskiego z dnia 3 grudnia 1825 r., w: H. Gacowa, *„Maria” i Antoni Malczewski. Kompendium źródłowe*, Wrocław 1974, s. 283.

⁹ Por. J. Ławski, *Linia „Marii” w poezji polskiej*, w tegoż: *Bo na tym świecie Śmierć*, Gdańsk 2008.

¹⁰ Zob. H. Gacowa, *„Maria” i Antoni Malczewski. Kompendium źródłowe*, Wrocław 1974.

¹¹ G. G. Byron, *Giaur*, tłum. A. Mickiewicz, w: A. Mickiewicz, *Dzieła poetyckie*, t. II, *Powieści poetyckie*, Warszawa 1982.

¹² Z. Krasieński, w: H. Gacowa, *„Maria” i Antoni Malczewski. Kompendium źródłowe*, s. 316-317.

¹³ Tamże.

nia się tu kontrast między przeżyciami romantyka – bajronisty i obywatela świata, a cierpieniem i samotnością niedocenionego poety, który nie doczekał rozgłosu arcydzieła. Zostało jednak owo „poetyczne natchnienie”¹⁴, dzięki któremu nazwisko poety miało zapisać się złotymi zgłoskami w dziejach polskiej kultury.

Pojawi się tu refleksja nad fenomenem *Marii*, której pieśń jest jednocześnie „melodyjna i melancholijna”, „słodka i okrutna”, „anielska i ludzko smutna”¹⁵. Antytezy podkreślają ambiwalencję *Marii*, która w tekście Krasińskiego łączy się z ambiwalencją doświadczenia egzystencjalnego Malczewskiego.

W *Marii*, jak wynika z ostatnich badań, spłoty się dwa nurty życia poety, które istniały w nierozzerwalnym ze sobą związku. Pierwszy z nich, nazwany apokaliptycznym, związany jest z doświadczeniem choroby, groźbą śmierci, destrukcyjną samotnością. Drugi nurt to egzystencjalne szczęście, pochodzące z „tego” życia i z „tego” świata – związane z doświadczeniami dziecka w zabawie z rówieśnikami, ulubieńca nauczycieli w liceum krzemienieckim, młodzieńca odkrywającego w sobie pasje naukowe, ulubieńca kobiet i namiętnego kochanka, podróżnika przemierzającego Europę, wielbiciela Byrona, poety.¹⁶

Losy recepcji *Marii* pozostają w opozycji do losów jej autora, który nie dożył sławy poematu, umierał z dala od świata, zapomniany przez bliskich.

Tam na cmentarzu, nie ma już sposobu
Śród ciżby grobów dopoznać się grobu.
Gdzie serce leży, co to pieśnią brzmiało
Tych co je znali, żyje tu już mało.¹⁷

Relacje z pogrzebu stanowią ważny przyczynek do legendy wielkiego poety, który za życia musiał poznać dno upokorzenia, aby jego idea poetycka mogła się odrodzić i dotrzeć do kolejnych pokoleń. Zachowane dokumenty wskazują, że trumnę odprowadziło na miejsce pochówku zaledwie kilka osób¹⁸. Tragiczna legenda życia znalazła swoje dopełnienie po śmierci – w 1830 roku młodym poetom nie udało się znaleźć grobu Malczewskiego na Powązkach.

Śmierć Malczewskiego szybko stała się mitem. Oto wielki poeta, piewca Ukrainy, zdobywca Mont Blanc, obywatel świata, umierał niczym żebrak, złożony ciężką chorobą, w skrajnej nędzy, nie doczekawszy rozgłosu dzieła. Autor *Marii* umarł jak wielu wielkich artystów, których geniusz przerósł oczekiwania ludzi współczesnych.

Drugi wiersz przynosi analogie doświadczeń Krasińskiego z przeżyciami autora *Marii*. W wierszu zawarta jest aluzja do nieszczęśliwej miłości Malczewskiego, zestawiona z pogmatwanym życiem emocjonalnym autora *Nie-Boskiej komedii*:

I ja też z światem wiecznie walczyć muszę,
Podeptać świata faryzejskie mocy,
Albo postradać mojej duszy duszę
I spaść na wieki w głąb piekielnej nocy!¹⁹

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Zrypominam tezy eseju: J. Ławski, *Malczewski: iluminacje i kłęski...*, s. 93.

¹⁷ Z. Krasiński, w: H. Gacowa, „*Maria*” i *Antoni Malczewski. Kompendium źródłowe*, s. 316-317.

¹⁸ Zob. M. Dernałowicz, *Antoni Malczewski*, Warszawa 1967, s. 189.

¹⁹ Z. Krasiński, w: H. Gacowa, „*Maria*” i *Antoni Malczewski. Kompendium źródłowe*, s. 317.

Malczewski rozstał się z miłością życia – Franciszką Lubomirską, jego inne związki uczuciowe nie dały mu szczęścia, Krasieński także utracił istotę najbliższą – „duszy duszę”. Trudno nie dostrzec w tekście metaforyki nocy i mroku, wszechobecnej w *Marii*, będącej tu narzędziem hiperbolizacji przeżyć po stracie ukochanej.

W wierszu konkretyzuje się wizja artysty, który zmuszony jest nieustannie walczyć ze światem, z konwenansami i wszechobecną obłudą. Nuta rozpaczki pojawiająca się w *Marii* uobecnia się w wierszu za sprawą metafory:

Więc i mnie w mózgu gwóźdz rozpaczki wierci.²⁰

Patos towarzyszący prezentacji przeżyć podmiotu mówiącego wynika z zespolenia rozważań dotyczących życia Malczewskiego z posępnymi refleksjami na temat ludzkiej egzystencji, zawartymi w *Marii*. W tym wypadku pamięć o tragicznych kolejach losu autora *Marii* okazała się niezwykle pomocna w autokreacji romantycznego poety, który w wierszach dedykowanych ukochanej jawi się jako człowiek samotny, niepokodzony ze światem, a jego udziałem stają się rozpacz i cierpienie.

Bard z Ukrainy

Malczewskiemu poświęcił wiersz przywołany wcześniej Józef Bohdan Zaleski. W wierszu *Malczewski w Warszawie* przywołane zostało wspomnienie spotkania z autorem *Marii*, które miało miejsce najprawdopodobniej na przełomie lipca i sierpnia 1825 roku:

Malczewski coraz to częściej mi śni się:
 Kilka chwil przy nim – tak mi są przytomne,
 Że twarzy jego niemal rys po rysie,
 Piękne, szlachetne, po dziś dzień je pomnę...
 Zwiędły, bo już go dogryzały smutki,
 Spółukraiński śpiewak ja młodziutki
 Skaczę, bywało rad, a rzadziej płacę:
 On pomrukuje do mnie w głos przygany:
 „Ej, tyś tu tabun przypędził, Kozacze,
 I tęsknisz nazad w step zasumowany!”
 (Kozakiem bowiem u niego się zwałem;
 Czasem po dumce – takóż: Hop – hop, cwałem!)²¹

O znajomości z autorem *Marii* pisał poeta w liście do Ludwika Nabelaka z 27 lutego 1834 roku. W rozmowie z Zofią Rosengard wspominał natomiast o spotkaniu z Malczewskim, które nastąpiło w związku z drukiem *Marii*²². Poeta pisze o pięknych, „szlachetnych rysach poety”, co pozostaje w zgodzie z innymi przekazami z epoki, w świetle których autor *Marii* jawi się jako mężczyzna „piękny jak archanioł, o szafirowych oczach”²³. W utworze Zaleskiego po pięknych rysach pozostał jedynie ślad. Zastosowanie przerzutni podkreśla kontrast między niezwykle młodzięcym a człowiekiem przedwcześnie postarzałym, zmęczonym życiem, dotkniętym cierpieniem i towarzyskim ostracyzmem, jakim Malczewski stał się pod wpływem doświadczeń ostatnich lat życia,

²⁰ Tamże, s. 317.

²¹ J. B. Zaleski, *Malczewski w Warszawie*, w tegoż: *Wybór poezji*, oprac. B. Stelmaszczyk-Świontek, Wrocław 1985, s. 311.

²² Zob. H. Gacowa, „Maria” i Antoni Malczewski. *Kompendium źródłowe*.

²³ Zob. tamże.

do których zaliczyć należy niefortunny, niszczący związek z Rucińską, ruinę majątkową, trudności z wydaniem *Marii*, postępującą chorobą nowotworową. Malczewski jawi się w wierszu jako *puer senex* – człowiek młody, jednak doświadczony życiem niczym starzec. Taki rys wizerunku poety pozostaje w zgodzie z relacją Józefa Żałuskiego, który wspominał o spotkaniu z Malczewskim w liście do K. J. Turowskiego:

[...] to tylko wiem, że widziałem go w Warszawie – nim wydał *Marię* – zmienionego, dziwnie zestarzałego, stetryczałego: z owego Adonisa, przypominającego z rysów twarzy młodego Stanisława Augusta, zobaczyłem z wielkim moim zadziwieniem człowieka, wyglądającego na pastora lutereckiego w jakimś żalobnym półduchownym stroju²⁴.

Malczewski nazwany został przez Zaleskiego „spółukraińskim śpiewakiem”. W wierszu ujawnia się zatem nieodzowny komponent mitycznej biografii Malczewskiego. Dochodzi bowiem do sprzężenia mitu Ukrainy z mitem poety-śpiewaka, zespolonego z ziemią, z której się wywodzi, a jego poezja przekazuje to, co najistotniejsze z ontologicznego i egzystencjalnego punktu widzenia.

Na przestrzeni lat próbowano odpowiadać na pytanie: kim właściwie był poeta z Wołynia, obwołany „piewcą Ukrainy”? W czasach romantyzmu, czego dowodem jest omawiany wiersz, kreowano go na człowieka Kresów, zrośniętego z krainą zadumy i tajemnicy, gdzie wciąż pobrzmiwały echa dokonania przodków. Halina Krukowska zwróciła uwagę, że Ukraina w *Marii* jest przestrzenią waloryzowaną w dwóch funkcjach. Po pierwsze – przez to, że powieść poetycka Malczewskiego, oparta w pewnej mierze na wzorcach walterscottowskich, podejmuje problematykę narodową; Ukraina symbolizuje los całej Polski. Step ukraiński, jako że unoszą się nad nim odgłosy dochodzące z dawnych, rycerskich grobów, w których odbija się duch dawnej Polski – przekazuje narratorowi poematu smutne dzieje narodowej historii. Pusty, nieskończony step posiada wymowę głęboko metafizyczną – przypomina archetypiczną pustynię, symbolizując świat jako niezgłębioną, ontologiczną tajemnicę. Ukraina Malczewskiego jest miejscem, gdzie człowiek uświadamia sobie mroczne relacje z kosmosem, które stają się powodem jego bezgranicznej rozpacz²⁵.

W tekstach poświęconych Malczewskiemu posępny obraz Ukrainy zawarty w *Marii* w zestawieniu z wydarzeniami z życia poety, który: „stacza się z zenitu powodzenia na samo dno nędzy i rozpacz²⁶”, tworzy swojego rodzaju syntezę. Doświadczenie egzystencjalne poety utożsamiano z refleksjami na temat życia, świata i miejsca w nim człowieka, zawartymi w poemacie. Kreowano Malczewskiego na twórcę, który zgodnie z rolą przypisaną poecie przez romantyków utrwała w dziele to, co konstytutywne dla ducha narodu. Istotnie, poeta przedstawił Ukrainę – ziemię będącą areną krwawych walk o wolność ojczyzny, gdzie wciąż istnieje pamięć o rycerskim etosie oraz polski dwór – jako ostoję polskiej tradycji.

Trudno dziś stwierdzić, czy Malczewski pretendował do roli wieszczka, kształtującego świadomość narodową Polaków. W relacjach i utworach literackich romantyzmu i epok późniejszych poetę przedstawiano z teorbanem, śpiewającego dumki ukraiń-

²⁴ Cyt. za: H. Gacowa, „*Maria*” i Antoni Malczewski. *Kompendium źródłowe*, s. 276.

²⁵ Por. H. Krukowska, *Ciemna strona istnienia w romantycznym poemacie Malczewskiego*, w: A. Malczewski, *Maria. Powieść ukraińska*, wstęp H. Krukowska i J. Ławski, wyd. 2, Białystok 2002.

²⁶ A. Brückner, *Legends i fakty. Szkice z dziejów literatury*, Łódź 1931, cyt. za: J. Maślanka, *Antoni Malczewski – „Maria”*, w: *Lektury polonistyczne*, red. A. Bobrowski, J. S. Gruchała, Kraków 1997, s. 141.

skie. Malczewski wprowadził do *Marii* koloryt lokalny, nakreślił obraz bezkresnych przestrzeni stepowych, z charakterystyczną florą i fauną. Przywołał słownictwo używane na Kresach. Jednak, jak wykazali badacze zajmujący się językową i stylistyczną warstwą utworu, regionalizmów jest w poemacie stosunkowo niewiele²⁷.

Należy się zastanowić, na ile Malczewski rzeczywiście poznał Ukrainę? Wiadomo, że historię tych ziem, legendy, podania, obyczaje utrwalone na obszarach południowych krańców Rzeczypospolitej znał Malczewski z lektur raczej, a nie z autopsji. Świadczy o tym chociażby lista książek z Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego, o których wspominał sam Malczewski w przypisach do *Marii*²⁸. Wiadomo, że spędził na południowo-wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej dzieciństwo, był na Wołyniu podczas służby wojskowej, wrócił tam z podróży po Europie. Znał ziemie Podola i Wołynia, które w literaturze zaliczane były do obszaru Ukrainy.

W relacjach współczesnych biografów Malczewski jawi się jako człowiek elit, wychowany na Ukrainie, mimo wszystko mocno związany z Warszawą, a także podróżnik – obywatel świata. Ponadto w *Marii* mamy jednakże do czynienia nie tyle z Ukrainą realną, obszarem o określonej topografii, ile przestrzenią wyobrażoną. W wierszu Zaleskiego znajdziemy zatem, podobnie jak w omówionych wcześniej wierszach Zygmunta Krasińskiego, utożsamianie doświadczenia egzystencjalnego Malczewskiego z wizją świata zawartą w *Marii*.

Orfeusz

Mit poety z Ukrainy pojawia się w twórczości Teofila Lenartowicza. Autor *Kaliny* przyjaźnił się z Wójcickim, autorem *Cmentarza Powązkowskiego*, gdzie znajdujemy wiele doku mentów i relacji związanych z życiem autora *Marii*. W poezji Lenartowicza występuje charakterystyczne dla romantyzmu przeświadczenie o wyjątkowej pozycji i roli wielkich jednostek twórczych. Ich sprawdzianem jest pozytywna funkcja w kształtowaniu świadomości narodowej, pojmowanej jako kompleks wspólnych uczuć poruszających cały naród²⁹. W utworze *Improwizacja. Do polskich artystów* z 1859 roku poeta wskazuje, komu powinni wystawić pomniki rzeźbiarze w przyszłości, w wolnej Warszawie. W szeregu zasłużonych pierwsze miejsce zostaje przyznane Kilińskiemu, zatem: „z żywą tradycją ludowych powstań i rewolucyjnej konspiracji harmonizuje równie żywa tradycja polskiej sztuki, w której poeta widzi przede wszystkim twórczość Brodzińskiego, Malczewskiego, Mickiewicza i Chopina”³⁰.

²⁷ Zob. M. Jurkowski, *Step ukraiński w literaturze polskiej*; U. Sokólska, *Osobliwości leksykalne „Marii” Antoniego Malczewskiego*; w: *Antonieniu Malczewskiemu w 170 rocznicę pierwszej edycji „Marii”*, red. H. Krukowska, Białystok 1997.

²⁸ Wśród lektur znalazły się między innymi: *Zbiór pamiętników historycznych o dawnej Polsce z rękopismów, tudzież dzieł w różnych językach o Polsce wydanych oraz z listami oryginalnymi królów i znakomitych ludzi w kraju naszym* J. U. Niemcewicza, *O litewskich i polskich prawach, o ich duchu, źródłach, związku i o rzeczach zawartych w pierwszym statucie dla Litwy 1529 r.* wydany Tadeusza Czackiego, *Ciekawe opisanie Ukrainy Polskiej i rzeki Dniepru od Kijowa, aż do miejsca, gdzie rzeka ta wrzuca się w morze* P. Beauplana, *Kronika Sarmacji Europejskiej Aleksandra Gwagnina, Która przedtem nigdy światła nie widziała, Kronika polska, litewska, zmodzka i wszystkiej Rusi* Marcina Strykowskiego.

²⁹ Por. J. Nowakowski, *Wstęp*, w: T. Lenartowicz, *Wybór poezyj*, Wrocław 1972.

³⁰ J. Nowakowski, *Wstęp*, w: T. Lenartowicz, *Wybór poezyj*, Wrocław 1972, s. LI-LII.

Autor *Marii* umieszczony zostaje w panteonie największych polskich twórców. W wierszu zawarł Lenartowicz poetycką wizję Malczewskiego grającego na teorbanie wśród grobów na Powązkach. Teorban – lutnia basowa, ukraiński ludowy instrument muzyczny, w którym źródłem dźwięku jest drgająca struna, staje się tu symbolem poezji objawiającej ducha dziejów.

Po Adamie na Powązkach,
 W rozkwitłego bzu gałązkach,
 Których zapach słodki, miły
 Uwesela i mogiły
 Jak uśmiech z grobowej deski,
 Czuwający wśród śpiących
 Z teorbanem siadł Malczewski
 I wybiera dźwięk po dźwięku
 Na torbanie, a kukułki
 I jaskółki znad rzeczulki
 Posiadały mu na rękę.
 I pod wieczór cichy, złoty
 Od śpiewaka Ukrainy
 Zasłuchane te ptaszyny
 Polskiej uczą się tęsknoty;
 Uczą się tych dźwięków duszy,
 Pół wesela, pół katuszy
 Które każda dusza śpiewa,
 Gdy już nic się nie spodziewa.³¹

Wiersz jest potwierdzeniem szczególnego zainteresowania twórców XIX wieku mitem Orfeusza, maga i poety, który swą pieśnią nie tylko porażał dzikie bestie, ale zdołał poruszyć przestrzeń śmierci – królestwo Hadesa. Poezja Malczewskiego jawi się tutaj nie tyle jako twór słowny, ile rezultat najwyższego aktu twórczości duchowej, odnoszącej się do metafizycznej sfery bytu. Poecie siadają na rękę kukułki i jaskółki. Uwidacznia się tu przekonanie o zespoleniu świata kultury i świata natury w pieśni barda z Ukrainy. *Maria* jest arcydziełem, w którym duch historii łączy się z duchem natury. Dzieło ulega zatem uniwersalizacji – zawiera dźwięki duszy, nieodłączne egzystencjalnemu przeżyciu jednostki, która niczego się już nie spodziewa, która wie, że „na tym świecie Śmierć”³². Malczewski jawi się tutaj jako twórca niepowtarzalnego arcydzieła, które zrodziło się z ducha ukraińskiej ziemi – miejsca zespolenia natury i historii w połączeniu z jednostkowym odczuciem świata.

Józef Bachórz stwierdził, że w okresie romantyzmu dokonało się potwierdzenie wysokiej pozycji Malczewskiego i Goszczyńskiego, a pozytywizm tych rozpoznał i hierarchii nie podważył³³. Mit orficki przybierający różne wcielenia w literaturze polskiej XIX wieku uobecnia się w twórczości Adama Asnyka. W jego utworach można doszukać się wielu potwierdzeń fascynacji *Marią*. Świadczy o tym chociażby przywoływana w wierszach symbolika ciemności i mroku, a także figura bujnego kwiatu toczzonego od wewnątrz przez robaka.

³¹ T. Lenartowicz, *Imrowizacja. Do polskich artystów*, w: tegoż, *Wybór poezyj*, oprac. J. Nowakowski, Wrocław 1972, s. 179.

³² A. Malczewski, *Maria. Powieść ukraińska*, s. 157.

³³ Por. J. Ławski, *Linia „Marii” w literaturze polskiej*, w: tegoż, *Bo na tym świecie Śmierć*.

Wiersz Asnyka nosi tytuł *Cieniom Malczewskiego*. Cienie symbolizują przejawy ducha, które istnieją w poezji Malczewskiego, ubrane w formę poematu. Ponadto widoczna jest tu wyraźna aluzja do cytowanego już wcześniej tekstu Mochnackiego. Przywołany w wierszu motyw lutni wpisuje Malczewskiego poczet spadkobierców Homera, a jednocześnie znów przywodzi na myśl postać Orfeusza. Malczewski jawi się jako twórca archetypiczny. Jego pieśń stała się uniwersum, skupiającym wszystko, co porusza serca. Kreacja adresata wskazuje na kompensacyjny charakter utworu, który staje się niejako rodzajem poetyckiego pocieszenia – niedoceniony poemat osiągnął pośmiertną sławę. Co więcej, urosł do rangi jednego z najważniejszych utworów romantycznych, bowiem: „śmiało plac trzyma z *Konradem* i *Dziady*?”³⁴.

Utwór ten, podobnie jak omawiane w niniejszym szkicu teksty, niewątpliwie przyczynił się do ugruntowania się w kulturze polskiej mitu niedocenienia *Marii*. Ideał sięgnął bruku – odwołując się do słów Norwida – podkreślali przez lata badacze, biografowie, pisarze i czytelnicy. To prawda, Malczewski nie dożył tryumfu arcydzieła. Jednakże trudno mówić o odrzuceniu *Marii* przez czytelników. Według Jarosława Maciejewskiego, wyolbrzymianie „nieczułości świata” wobec Malczewskiego oraz niedocenywanie jego talentu jest mocno przesadzone³⁵. Z kolei Julian Maślanka w artykule poświęconym *Marii* pisze, że często powtarzane sądy o niedocenieniu poematu przez współczesnych uznać należy za historycznoliteracką legendę³⁶. Badacz powołuje się przy tym na recenzję Franciszka Salezego Dmochowskiego, która ukazała się jeszcze za życia Malczewskiego, w „Bibliotece Polskiej” z października 1825 roku:

[...] powieść ta, wierszem napisana [...] zasługuje na uwagę [...] jako utwór oryginalny i pierwsze dzieło autora, któremu talentu odmówić nie można.³⁷

Biorąc pod uwagę ówczesne realia, trzeba zauważyć, że zarówno czytelnicy, jak i krytycy mieli niewiele czasu, aby docenić za życia wielkiego poetę z Ukrainy – zmarł zaledwie osiem miesięcy po wydaniu dzieła. Entuzjastyczne recenzje poematu pojawiły się *dwa* lata po jego wydaniu – w maju 1828 i styczniu 1829 roku³⁸. Nawet Mickiewicz nie doczekał się takiego odzewu krytyki³⁹.

Wędrowiec w chmurach i ukraińska tęsknota

Mit Malczewskiego przetrwał w liryce XX wieku, czego dowodem jest wiersz Jana Lechonia. Autor *Herostratesa* „dawał wyraz swemu stosunkowi do spraw współczesnych, ale stosunek ten wyrażał (...) przez negację lub aprobatę wybranych obrazów, postaci, wydarzeń z historii narodowej, tych zwłaszcza, które funkcjonowały

³⁴ A. Asnyk, *Cieniom Malczewskiego*, w tegoż, *Poezje zebrane*, oprac. Z. Mocarska-Tycowa, Toruń 2000, s. 790.

³⁵ Zob. J. Maciejewski, *Antoni Malczewski – autor „Marii”*, w: H. Gacowa, *„Maria” i Antoni Malczewski. Kompendium źródłowe*.

³⁶ Zob. J. Maślanka, *Antoni Malczewski – Maria, w: Lektury polonistyczne*, red. A. Bobrowski, J. S. Gruchała, Kraków 1997.

³⁷ Cyt. za: J. Maślanka, *Antoni Malczewski – Maria*, w: *Lektury polonistyczne*, s. 131.

³⁸ Zob. M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku XIX*, Łódź 1985; M. Grabowski, *Mysli o literaturze polskiej*, „Dziennik Warszawski” XII 1828, A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs drugi*, przełożył L. Płoszewski, w: A. Mickiewicz, *Dzieła*, T. 10, Warszawa 1955.

³⁹ Por. J. Maciejewski, *Antoni Malczewski – autor „Marii”*, w: H. Gacowa, *„Maria” i Antoni Malczewski. Kompendium źródłowe*.

jako stereotypy ówczesnej świadomości, jako mity⁴⁰. W wierszu *Malczewski* dostrzec można elegijno-melancholijny ton, tak bliski *Marii*. Efekt ten podkreśla dodatkowo formuła trzynastozgłoskowca. W ten wyjątkowy ton rozpaczy obecny w poemacie wpisał poeta doświadczenie egzystencjalne i tęsknotę jego autora za transcendencją.

W jarze światło zabłysło. W ogrodzie, w altanie
 Ktoś skryty tęskną dumkę gra na teorbanie.
 Pachną sady wiśniowe w stepu bujnym szumie.
 Konia mego karego podaj mi kozacze!
 Nikt ze mną tu nie cierpiał, nikt mnie nie rozumie.
 Pędź koniu! Zobaczmy, czy jest inne życie,
 Czy bliżej jest do nieba na Mont Blancu szczycie?
 Czy ocean nieczuły jak Dniestr u nas płynie?
 Czy można coś zapomnieć nocą na gondoli?
 Czy zawsze się wspomina, wszędzie serce boli
 I pusto, smutno, tęskno, jak na Ukrainie?⁴¹

Wiersz Jana Lechońa rozpoczyna wizja światła rozświetlającego jar – tajemnicze miejsce, kojarzące się z tajemniczymi przestrzeniami Ukrainy. Bohaterem lirycznym jest tu sam Malczewski, wygrywający na teorbanie melodię, która staje się pieśnią życia. *Maria* legła u podstaw myślenia o szkole ukraińskiej w poezji⁴². Antoni Malczewski był tym poetą, który w jednym zdaniu zmieścił podstawowe komponenty ukraińskiego mitu: „A step – koń – kozak – ciemność – jedna dzika dusza”⁴³. Lechoń, trawestując cytaty z *Marii*, przywołuje integralne składniki tegoż mitu.

Za sprawą toposu wędrówki konkretyzują się w wierszu koleje życia Malczewskiego: samotność i niezrozumienie współczesnych, podróże do Włoch, Szwajcarii, Francji, zdobycie Mont Blanc. Anafora „nikt” podkreśla doświadczenie samotności i związane z nim cierpienie, które stało się udziałem poety. Wszystko to rodzi tęsknotę za innym życiem, chęć przeniknięcia w sferę transcendencji.

Pędź koniu! Zobaczmy, czy jest inne życie,
 Czy bliżej jest do nieba na Mont Blancu szczycie?⁴⁴

Malczewski fascynował się ponadmysłową stroną istnienia. Ujejski, którego monografia *Antoni Malczewski. Poeta i poemat* była zapewne znana Lechońowi, dostrzegając ogromną rolę, jaką odegrało zdobycie Białej Góry w procesie przemian duchowych autora *Marii*. W wierszu Lechońa owo poszukiwanie innej rzeczywistości rozpoczyna się od wizji wyprawy na Mont Blanc. Romantyczne przeżycie szczytu miało charakter swoistego procesu, rozgrywającego się w czasie i przestrzeni. Można tu wyodrębnić: dostrzeganie i interpretację przestrzeni, zarówno prawdziwej, jak mitycznej, doznanie poetyckie, metafizyczne przeżycie szczytu, hierofanię szczytu, czyli religijne doświadczenie przestrzeni, oraz doznanie patriotyczne („przeżycie Kordianowskie”)⁴⁵. Udziałem Malczewskiego stały się z pewnością doświadczenie i inter-

⁴⁰ R. Loth, *Wstęp*, w: J. Lechoń, *Poezje*, Wrocław 1990, s. XLIV.

⁴¹ J. Lechoń, *Malczewski*, w tegoż: *Poezje*, opr. R. Loth, Wrocław 1990, s. 191.

⁴² Zob. A. Witkowska, *Bohdan Zaleski, tajemnica sukcesu i zapomnienia*, w: *Zapomniane wielkości romantyzmu*, red. Z. Trojanowiczowa i Z. Przychodniak, Poznań 1995.

⁴³ A. Malczewski, *Maria. Powieść ukraińska*, s. 133.

⁴⁴ J. Lechoń, *Malczewski*, w tegoż: *Poezje*, s. 191.

⁴⁵ E. Kolbuszewska, *Romantyczne przeżywanie przyrody*, Wrocław 2007, s. 46.

pretacja przestrzeni realnej, ale też mitycznej. Poeta przebywał w przestrzeni śmierci, rzeczywistość odwróconego Hadesu mogła uświadomić mu znikomość własnej egzystencji, wywołać przeczucie nadchodzącego kresu.

Trudno powiedzieć, czy na szczycie Mont Blanc był już Malczewski poetą, jednak wrażenia z pobytu na Górze Białej przełożyły się na obraz świata ukazany w *Marii*. Obcowanie z dziedziną pozostającą poza zmysłowym poznaniem można potraktować jako przeżycie religijne – doświadczenie rzeczywistości, znajdującej się ponad profanum. Trudno oprzeć się wrażeniu, że wiersz Lechonia przypomina skargę Pacholęcia z poematu Malczewskiego:

„Oh! Nie – ja wszystkim obcy wśród mojej ojczyzny –
I Śmierć mi zostawiła czarne w piersiach blizny –
I świata jadłem gorskie, zatrute kołacze –
To mnie ciężko na sercu, i ja sobie płaczę.
A kiedy się rozśmieję – to jak za pokutę;
A kiedy będę śpiewał – to na smutną nutę;
Bo w mojej zwiędłej twarzy zamieszkała bladeść,
Bo w mej zdziczałej duszy wypleniono radość,
Bo wpływ mego Anioła grób w blasku zobaczy.”
„To czego chcesz, pachole?” – „Uciec od Rozpaczy.”⁴⁶

Jak wspomniałam, autor *Karmazynowego poematu* mógł znać monumentalną monografię Józefa Ujejskiego, jak również jego tekst poprzedzający wydanie *Marii* z 1921 roku, w którym badacz stwierdził, iż Pacholę jest personifikacją myśli i uczuć Malczewskiego, a wszystko, cokolwiek mówi, jest elegią dla samego poety⁴⁷. Na kreację Pacholęcia wpłynęły doświadczenia z europejskich peregrynacji, romans z Lubomirską, zdobywanie alpejskich szlaków, zdobycie Mont Blanc. Ogromne znaczenie ma tu również trauma powrotu. Spragniony wrażeń podróżnik wrócił na Podole biedny, samotny i najprawdopodobniej już śmiertelnie chory. Wiedza o świecie skonkretyzowała się w literackim bycie – Pacholęciu. To ono, powróciwszy z Ziemi Świętej, przekazało Waławowi prawdę o życiu: Pacholę w *Marii* to *puer senex*, tak jak Malczewski po powrocie z podróży – zajęty magnetyzmem, dysponujący wiedzą o życiu daną jedynie ludziom doświadczonym, którzy poznali „marność świata tego.”

Niemożność odnalezienia domu, pragnienie poznania głębinnej sfery bytu, któremu ulega bohater liryczny wiersza, przywodzi na myśl wizję człowieka-wygnańca, zawartą w *Marii*:

Też same zawsze troski wygnańca – człowieka,
Któremu nawet w szczęściu jeszcze czegoś trzeba,
I tylko wtenczas błogo gdy westchnie do nieba!⁴⁸ [w. *Maria*, w. 258-260]

Malczewski jawi się w wierszu Lechonia jako człowiek nie tylko osamotniony i odrzucony przez ludzi, ale także niezrozumiany przez naturę:

Czy ocean nieczuły jak Dniestr u nas płynie?⁴⁹

⁴⁶ A. Malczewski, *Maria. Powieść ukraińska*, s. 155.

⁴⁷ Por. J. Ujejski, *Wstęp*, w: A. Malczewski, *Maria. Powieść ukraińska*, Kraków 1921.

⁴⁸ A. Malczewski, *Maria. Powieść ukraińska*, s. 258-260.

⁴⁹ J. Lechoń, *Malczewski*, w teogo: *Poezje*, s. 191.

Świat zatem to przestrzeń samotności, bólu i cierpienia. Bohater liryczny wiersza, podobnie jak Pacholę w *Marii*, pragnie uciec od Rozpaczy. Trawestacja cytatu kończąca wiersz przynosi zespolenie refleksji dotyczących ludzkiej egzystencji zawartych w *Marii* z duchową kondycją jej autora. Mamy tu do czynienia z ciekawym zjawiskiem, którego potwierdzeniem są zaprezentowane teksty poświęcone Malczewskiemu – w liryce polskiej dochodzi do zespolenia biografii twórcy z przesłaniem dzieła.

Maria Malczewskiego już w pierwszej połowie XIX wieku urosła do rangi arcydzieła. Sam poemat nie był jednak lekturą łatwą. Natomiast tragiczne życie Malczewskiego – geniusza, który wydał za życia jedną książkę i umarł niepoznany jako geniusz – uległo mitologizacji już w dziewiętnastym stuleciu, a utrwalił się ów mit w pierwszym ćwierćwieczu XX wieku. Istnieje ogromna ilość dociekań biograficznych z XIX i XX stulecia usiłujących wypełnić luki, niedomówienia i przekłamania w biografii poety. Mimo to, w polskiej poezji trwa ikoniczne wyobrażenie osamotnionego wieszacza z Ukrainy, autora niedocenionego poematu, który swą pieśnią poruszał serca pokoleń.

Michał Kuziak
(Warszawa)

ROMANTYCY I INNOŚĆ. POGRANICZA KULTUROWE W PRELEKCJACH PARYSKICH MICKIEWICZA

1.

Od dłuższego czasu zajmuje mnie pytanie o stosunek romantyków do Inności¹. Chodzi o Inność pisaną dużą literą, ważną w dyskursie poststrukturalnym², taką, która nie poddaje się (nie wolno jej poddawać) sprowadzeniu do tego samego³. Problematyką tą w związku z polskim romantyzmem zajmował się German Ritz, zwracając uwagę na figury Inności związane z ludem i płcią⁴.

Mnie interesuje w tym miejscu Inność kulturowa, związana z kulturami etnicznymi. Wstępna intuicja zdaje się przekonywać, że romantyzm inicjuje otwarcie na Inność. Dość tu przywołać retorykę tekstów wczesnego romantyzmu – niech to będą wystąpienia Mickiewicza z lat 20. – by przyjąć taką tezę. W *Przemowie do Ballad i romansów* poeta pisze: „dla krytyków zaś rozważających sztukę nie tylko estetycznie, ale też historycznie, filozoficznie i moralnie, wszelkie rodzaje zarówno uwagi godne będą, wszystkie są tworem ludzi, ze wszystkich wyczytujemy charakter rozmaicie wykształconego umysłu ludzkiego [...]” [V, 202]⁵.

Romantyzm ogólnie rozpoczyna się od otwarcia; ostrożniej: od deklaracji takiego otwarcia – estetycznego, światopoglądowego, egzystencjalnego, obyczajowego. Inność staje się ważnym aspektem doświadczenia tożsamościowego – świat coraz bardziej się różnicuje, konfrontacja z różnicą okazuje się nieunikniona, a nawet konieczna. To, co Inne, konstytuuje tożsamość: przez jego potwierdzenie bądź odrzucenie. Ale przecież punktem dojścia wielu romantyków staje się retoryka zawłaszczenia i wykluczenia, współtworząca przekaz, myślę o przekazach związanych z różnymi ideologiami (zwłaszcza z mesjanizmem). Podobnie, wolno zauważyć, w romantyzmie nikną jedne granice (używam w tym miejscu tego słowa literalnie i metaforycznie), to przecież epoka transgresji, związanej z nowoczesną antropologią. Powstają wszakże inne, czasem może mniej wyraziste, ale przez to szczególnie niebezpieczne.

¹ Pisałem na ten temat w szkicu *Brodziński, Mickiewicz, Mochnacki: Der Alteritätsdiskurs der polnischen romantischen Kritik. Ein Erkundungsversuch*, w: *Romantik und Geschichte. Polnisches Paradigma, europäischer Kontext, deutsch-polnische Perspektive*. Hrsg. A. Gall, T. Grob, A. Lawaty, G. Ritz, Wiesbaden 2007.

² Zob. J. Derrida, *Psyché. Odkrywanie innego*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wybrał, opracował i przedmową opatrzył R. Nycz, Kraków 1996

³ Zob. na ten temat V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przekład B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996.

⁴ Zob. G. Ritz, *Kanon i historia literatury widziane z zewnątrz*, w: *Kanon i obrzeża*, pod red. I. Iwaszów i T. Czernskiej, Kraków 2005.

⁵ Wszystkie cytaty z tekstów Mickiewicza oznaczane są w tekście i pochodzą z edycji: *Dzieła*. Wydanie Jubileuszowe, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1955. Cyfra rzymska oznacza tom, arabska – stronę.

Oczywiście, te stwierdzenia wymagają wielu doprecyzowań. Trzeba bowiem pamiętać o historycznym kontekście interesującego mnie tu zjawiska. *Nomen omen*, czym innym może być przecież Inność dla romantyków, czym innym dla nas. Stwierdzenie to ujawnia swoje konsekwencje zwłaszcza wtedy, gdy wziąć pod uwagę, że formuła Inności została wprowadzona do dyskursu humanistyki przez naszą współczesność (czy raczej – niedawną przeszłość)⁶. Może więc być tak, że to, co dla romantyków było otwarciem na Inność, dla nas będzie czymś nawet przeciwnym. Jak wspominałem, interesuje mnie sprawa Inności kulturowej, pytam zatem o romantyczną formułę wielokulturowości, o to, co znajdowało się w centrum takiej formuły w romantyzmie. Wypada pamiętać, że kontekstem dla romantycznego doświadczenia Inności jest stosunek do niej, jaki prezentowało oświecenie, w szczególny sposób, w związku z uniwersalizmem kulturowym, wykluczające wiele obszarów Inności (choć przecież zarazem otwierające Europę na inne kultury⁷). Kolejna sprawa to różne przygody Inności u różnych romantyków; tu wybieram Mickiewicza jako w moim przekonaniu reprezentatywnego dla romantyzmu, dla uprawianego w tej epoce kulturoznawstwa. Jeszcze inna to przemiana podejścia romantyków do Inności – jak wspominałem, od otwarcia do różnych ograniczeń.

Pozostaje jeszcze sprawa pogranicza – metafory, którą odnoszę do twórczości Mickiewicza, i którą wiąże z doświadczeniem Inności⁸. Metafora ta w moim przekonaniu z jednej strony celnie oddaje kwestię doświadczenia kulturowego poety (zarówno w związku z różnymi graniczącymi ze sobą obszarami, jak i ze zróżnicowaniem jednego obszaru); z drugiej natomiast – wiąże się ze stosunkiem do Inności. Pogranicze to wymiar, w którym spotykają się różne kultury, wymiar, w którym przekracza się granice.

Mickiewiczowskie pogranicze to doświadczenie biograficzne, związane tak z fenomenem wielokulturowości, w której kształtuje się młody poeta, jak i z jego późniejszymi podróżami i przeżyciami. To doświadczenie światopoglądowe – twórca przekracza granice światopoglądów, spotykają się one w jego dziełach. W końcu to doświadczenie estetyczne – poetyka Mickiewicza jest poetyką, w której spotykają się różne tradycje. Ogólnie rzecz ujmując, metafora pogranicza wiąże się z różnymi aspektami komparatystyki: zarówno tej uprawianej przez Mickiewicza, jak i tej, której można poddać jego dzieło.

Biorę tu pod uwagę prelekcje paryskie, gdyż kwestia pogranicza powraca w nich na różne sposoby. To niejako soczewka zarówno Mickiewiczowskiego, jak i romantycznego doświadczenia pogranicza, skupiająca różne związane z nim wątki. To także świadectwo przemian podejścia twórcy do Inności. Prelekcje ujawniają zjawisko po-

⁶ Zob. na ten temat prace zamieszczone w książce zbiorowej *Inny, Inna. Inne. O inności w kulturze*, red. M. Janion, C. Snochowska-Gonzales, K. Szczuka, Warszawa 2004. Z interesujących i inspirowanych metodologicznie publikacji wypada tu wymienić artykuł I. Iwasiów (*Milczenie obcego*, w: *Swoi i obcy w literaturze i kulturze*, pod red. E. Rzewuskiej, Lublin 1997); a także książkę K. Klośińskiego *W stronę inności*, Katowice 2006.

⁷ Zob. na ten temat P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680 – 1715*, przekł. J. Lalewicz, A. Siemek, wstęp M. Żurowski, Warszawa 1974.

⁸ Zob. E. Kasperski, *Kategoria pogranicza w badaniach literackich. Problemy metodologiczne*, w: *Pogranicza kulturowe. Odrębność – wymiana – przenikanie – dialog*, pod red. O. Weretiuk i innych, Rzeszów 2009.

graniczności zarówno w samej sytuacji wykładania w Collège de France, jak i w sposobie wykładania przez profesora-poetę, a także w szczególnie interesującym mnie w tym miejscu przedmiocie wykładu. Polak-Litwin mówi w Paryżu po francusku o „literaturze słowiańskiej”; konstruuje swój przedmiot na pograniczu różnych dyscyplin⁹; w końcu ważna stała się dla Mickiewicza problematyka pograniczy kulturowych (jak czytamy w wykładzie inauguracyjnym: „Jednym ze znamion naszej epoki jest owa dążność ludów do wzajemnego zbliżenia się, zetknięcia. Wiadomo, że Paryż jest ośrodkiem, sprężyną i narzędziem tych stosunków [...]” [VIII, 15]); Słowiańszczyzna prezentowana przez twórcę okazuje się przestrzenią pogranicza nie tylko narodów i kultur, ale również rzeczywistości i baśni.

Muszę przy tym dodać, że lektura, którą proponuję, ma charakter podejrzliwy. To znaczy, że z jednej strony staram się rekonstruować świadomość Mickiewicza; z drugiej – oglądam ją w perspektywie naszego, współczesnego rozumienia Inności. Postępuję tak nie tylko z tego powodu, by lepiej poznać myślenie poety (lepiej przez konfrontację owego myślenia z Innością), ale i po to, by lepiej zrozumieć nasze współczesne doświadczenia. Tylko taka lektura tekstów z przeszłości ma dla mnie sens.

2.

Wolno zaryzykować tezę, że kultura ogólnie jest dla Mickiewicza zjawiskiem pogranicznym. Dość przywołać poprzedzające prelekcje paryskie wypowiedzi twórcy na jej temat. Między innymi w *Przemowie do Ballad i romansów*, w *O krytykach i recenzentach warszawskich*, tekście *Goethe i Byron*, czy w wykładach lozańskich, jak również w wierszu *Do Joachima Lelewela*, *Dziadach* oraz w sonetach krymskich Mickiewicz ukazuje spotkania i przenikanie się różnych kultur. Pogranicze okazuje się przy tym tak przestrzenią agonu (zawłaszczania tego, co własne przez to, co cudze), jak i przestrzenią asymilacji, organicznej syntezy. Można zauważyć, że regułą, która określa te relacje, jest reguła oryginalności, powiązana z przyjętą koncepcją narodowości (wypada tu przypomnieć o ukazanych w *Przemowie* dwóch paradygmatach literatury: oryginalnej, narodowej i wtórnej, naśladowczej). Twórca zdaje się odwoływać do Herderowskiego doświadczenia kulturowego, w którym punktem wyjścia jest różnorodność kulturowa, związana z kategorią narodowości; punktem dojścia natomiast wizja wspólnoty ludzkości. W następujący sposób Mickiewicz mówił o tej perspektywie w prelekcjach paryskich:

Herder szukał Boga w ludzkości; on pierwszy wprowadził w obieg wyraz l u d z k o ś ć . Zdaniem jego nie myśl sama jest istotą człowieka, dopiero idea człowieka całkowitego i pełnego stanowi wzór, według którego należy się doskonalić. Częstki tego wzoru znajduje niejako rozsypane w ludziach pojedynczych”. [XI, 141, podkreśl. w tekście]

W prelekcjach paryskich sprawa pograniczy wraca w wielu różnych odsłonach – realnych i symbolicznych. Jako pogranicze jest ukazana ogólnie Słowiańszczyzna (zarówno jako pogranicze Europy i Azji, jak i jako przestrzeń wielu pograniczy). Kwestia ta stanowi przy tym o jej walorze, Mickiewicz mówi o mądrości pogranicza kulturowego, które było w centrum historii. Wypada w związku z tym odnotować, że pogranicze jest terenem w mniejszym stopniu ustrukturyzowanym niż centrum, choć staje

⁹ Więcej piszę na ten temat w książce *O prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*, Słupsk 2007.

się takie na przykład w trakcie najazdów obcych, kiedy okazuje się przedmurzem. Przede wszystkim w grę wchodzi pogranicza kultur i literatur narodowych (zwłaszcza pogranicza Zachodu i Słowiańszczyzny). Mickiewicz ukazuje ten problem na różne sposoby, znów wskazując na zjawisko agonu i zjawisko asymilacji (zdobycia i wchłonięcia), ponownie odwołując się do kategorii oryginalności. Ponadto w grę wchodzi pogranicza wewnętrzne danych kultur – o charakterze społecznym, regionalnym, etnicznym, a także czasowym (powstającym w związku ze świadomością historyzmu); w grę wchodzi także warstwowy charakter kultury: na przykład współistnienie w niej sfery oficjalnej i utajonej czy też różnych tradycji.

Pogranicza stanowią w prelekcjach paryskich metaforę poznawczą. Mickiewicza jako kulturoznawcę interesuje zjawisko spotkania różnych formacji i jego konsekwencje, czasem skryte i dalekosiężne, odznaczające się długim trwaniem (tak jest choćby z wpływami religijności wschodniej i zachodniej). Wykłady są podróżą (Mickiewicz mówi o swoim zadaniu, odwołując się do metaforyki odkrycia), przekraczaniem granic. W końcu, o czym jest mowa w cytowanym wyżej fragmencie prelekcji, pogranicza odsłaniają swój wymiar etyczny i polityczny: ludy ponad granicami realizują ideę wzajemności. Pogranicza w dyskursie Mickiewiczowskim przy tym przemieszczają się, mają historyczny, zmienny charakter. Można powiedzieć, że są pogranicami wyobrażonymi, zideologizowanymi, oddzielającymi to, co nasze, od cudzego¹⁰.

3.

W tym miejscu, jak zapowiedziałem, interesują mnie pogranicza związane z doświadczeniem Inności kulturowej. Oto kilka przykładów zaczerpniętych z prelekcji paryskich.

Mickiewicz zajmując się prawidłowościami związanymi z rozwojem języka (a więc w konsekwencji także literatury), zwraca uwagę na relacje różnych języków. Odróżnia przy tym uleganie obcym wpływom od czerpania inspiracji z innych języków. To drugie zjawisko prezentuje w świetle pozytywnym, podczas gdy pierwsze ocenia krytycznie, wiąże je ze słabością kultury ulegającej wpływowi, wyrzekającej się swojej oryginalności. Oto fragment wykładu poświęcony wzajemnym wpływom języków:

Dlaczego niektóre z dialektów, bardzo rozwiniętych, bardzo bogatych, zniknęły? Ponieważ uległy zastojowi. Tak na przykład we Francji dialekty południowe, daleko bogatsze w wyrażenia, dźwięczniejsze i miłsze, stoczyły się teraz niemal do stanu gwary gminnej, albowiem nie wchłonęły cywilizacji starożytnej, odrzuciły wpływ łaciny; mniemały one, że w ten sposób przez swą odporność zachowają dawne tradycje, gdy tymczasem wskutek oderwania się od biegu historii uległy zastojowi i są skazane na śmierć. [VIII, 161 i n.]

Język, a także literatura są żywymi organizmami (Mickiewicz je antropomorfizuje w swoim dyskursie), które, rozwijając się, mogą i powinny korzystać z innych języków/literatur. W ten sposób reagują na zmienność historii. Nie tylko przechowują dziedzictwo cywilizacji dawnej, ale i stają się zdolne do tworzenia cywilizacji nowej, poszerzając w ten sposób swoje możliwości poznania, przedstawiania i wyrażania. Twórca stwierdza, że język powinien czerpać z dorobku innych języków, kształcąc swoje formy.

¹⁰ Pisała na ten temat Z. Stefanowska (*Mickiewicz „Śród żywiołów obcych”*, w: tejsze, *Próba zdrowego rozumu. Studia o Mickiewiczu*, Warszawa 2001).

Język i literatura, które mają ulec ożywieniu bądź wzbogaceniu na drodze zetknięcia z językiem i literaturą innej narodowości, powiada Mickiewicz, muszą mieć odpowiednią moc, by nie zatracić własnego charakteru. Los taki spotkał na przykład piśmiennictwo czeskie. Inaczej stało się natomiast z literaturą polską, która twórczo korzystając z tradycji innych literatur, głównie zachodnioeuropejskich, zachowała swoją odrębność, zatraconą przejściowo w wieku XVIII. Kreśląc charakterystykę literatury polskiej doby odrodzenia, twórca stwierdza: „w tymże czasie poeci, pobudzeni czytaniem dzieł obcych, klasycznych dzieł włoskich i francuskich, kształtują na tych wzorach język polski. Tu poczyna się wiek złoty piśmiennictwa polskiego” [IX, 74]. To dopiero osłabienie idei polskiej w XVII wieku sprawia, że obce wpływy przyczyniają się do upadku kultury.

Podobnie, jako zjawisko pograniczne, zostały przedstawione w prelekcjach paryskich początki odrodzenia literatury słowiańskiej w wieku XVIII:

W kraju tym [Rosji – M. K.] i w innych krajach słowiańskich ruch literacki mógł się zrodzić jedynie pod wpływem obcym. Wpływ ten nie będąc twórczym oddał przeciw usługi; rozruszał bezwładną siłę tych krajów, wzbudził odpór, wywołał życie uśpione i osłabione przez liczne nieszczęścia.

Nie stawiam tego za zasadę powszechną, ale w historii Słowian widzimy, że ilekroć któryś kraj słowiański popadał w odrętwienie, ilekroć któryś z duchów tego rodzaju zaleniał, wtedy przybywały duchy obce, podniecały go do działania, a niekiedy wciągały na manowce. Wówczas duch narodowy, wprawiony w ruch, przebiegłszy dalekie przestrzenie, postrzegał się na koniec w błędzie i zwracał ku prawdzie. [IX, 99]

W tym przypadku wpływ obcych literatur zadziałał pozytywnie, wywołując opór przeciw sobie. Warto też dodać, że Mickiewicz traktuje dobre wpływy w sposób wybiórczy, mogą one choćby wiązać się z kwestiami cywilizacyjnymi, ale nie powinny z religią; dotyczą więc tego, co zostaje przez twórcę uznane za drugorzędne i nieszkodliwe dla ducha narodowego.

O pograniczności Mickiewicz mówi w wykładzie poświęconym Ukrainie (to słowo zresztą w czasach poety oznaczało właśnie pogranicze):

Pośrodku między państwami Mongołów i Turków, Rusi i Polski leży kraj nie rozgraniczony, wielce zajmujący dla historii i literatury. Obszar ten zaczyna się od dolnego Dunaju, od miasta Belgradu; dalej z jednej strony wokół brzegu Karpat, z drugiej nad Morzem Czarnym, za Dniepr i Don, aż do Kaukazu ciągną się szerokie stępy. Trudno jednym nazwiskiem oznaczyć tę niezmierną przestrzeń. Różnym częściom tego kraju starożytni dawali nazwisko Małej Scytii, Rusini – Małej Rusi, Polacy aż tam szukali granic Małej Polski. Obszerna część tej ziemi nosi imię Ukrainy, to jest ziemi skrajnej, czyli p o g r a n i c z n e j . Pustynia bezludna, zasiedlana czasami i znów ogałacana z mieszkańców, ale zawsze żyzna i pokryta bujnym zieleciem, służyła od wieków za pastwisko dla koni wędrownych barbarzyńców. Jest to wielka arteria wiążąca Europę z płaszczyzną Azji środkowej; tędy życie azjatyckie wlewało się do Europy, tu zderzały się z sobą te dwie części świata. Ptaki przelotne, owady wędrowne, powietrze morowe i hordy drapieżne ciągną tym szlakiem. Narody, które chciały stawić zapórę najściom albo rozprawiać się między sobą, schodziły się na tym gruncie neutralnym, na tym powszechnym pobojuwisku. Tu spotykały się wojska Wschodu i Zachodu w armiach Dariusza i Cyrusa, Rusi i Polski. Tu wziął swój początek lud wojenny, znany pod nazwiskiem Kozaków, złożony ze Słowian, Tatarów i Turków. Kozacy mówią językiem pośrednim między polskim i ruskim; przechodziło koleją pod panowanie Polaków i Rusinów, niekiedy poddawali się Turkom; literatura ich zmieniała myśl i formę stosownie do przemagającego wpływu Polski albo Rusi. Literatura ta opiewa przewagi wodzów, sławę rycerzy, i na koniec ich miłostki; główny jej charakter stanowi liryczność. [VIII, 37 i n]

Powstająca w prelekcjach paryskich mapa Słowiańszczyzny ukazuje Ukrainę jako przestrzeń kolonizowaną przez różnych zdobywców, przestrzeń bezludną (bądź zaludnianą przez lud hybrydyczny, pograniczny), bezforemną, przemierzaną przez wędrowców. Mickiewicz akcentuje pograniczność i zarazem organiczność terytorium Ukrainy, łączącej różne narody, kultury, języki. W prelekcjach Ukraina zostaje umieszczona w ramach narracji, w której nacisk położony zostaje na koloryt lokalny, definiowany przez doświadczenie historyczne (czyny wojenne) i indywidualne (przygody miłosne). Ukraina – pogranicze staje się przestrzenią walki dobra i zła, chciałoby się powiedzieć manichejskiej, ale ma ona w ujęciu twórcy charakter dialektyczny¹¹.

I jeszcze jeden przykład – historia szkół prowincjonalnych, inicjujących polski romantyzm:

Historia to bogata, ale nader trudna do przedstawienia. Nie mamy już tutaj nazwisk, około których można by ugrupować rozproszone zjawiska epoki. W Polsce występuje w tym okresie wielu pisarzy; pierwsze drgnięcie przyszło z prowincyj; jest to drgnięcie życia prowincjonalnego, które było przytłumione przez życie polityczne; drgnięcie życia ludu, rozwijającego się pod warstwą szlachecką [X, 375].

Prowincje, tworzące nową literaturę (zauważmy – w związku z formułą duchowości, będącą podstawową cechą prowincji, uniwersalizującą ją, a także pozbawiającą wielu znamion, na przykład społecznego; Mickiewicz mówi wprawdzie o ludzie, ale ujmuje go w kategoriach moralnych), mają podwójnie pograniczny charakter. Z jednej strony to kresy dawnej Rzeczypospolitej; z drugiej spotyka się w nich „życie ludu” z „warstwą szlachecką”. Nabierają charakteru źródłowego, stają się nowym centrum.

4.

Mamy więc pogranicza językowe, literackie, kulturowe. Oczywiście przykłady różnych pograniczy dostrzeganych i omawianych w prelekcjach paryskich można by mnożyć. Ja chcę jednak spytać o zasadę, która zdaniem Mickiewicza określa specyfikę pogranicza i tego, co się dzieje na pograniczu. Zwróćmy uwagę, że w każdym z przywołanych przypadków zaakcentowana zostaje zasada organiczności (metafory organiczne to podstawowe metafory Mickiewiczowskiego dyskursu kulturowego). Jej alternatywę stanowi a g o n , jak wspomniałem, również ukazywany przez twórcę. Zetknięcie się języków, literatur, kultur prowadzi bądź do ich walki, dążenia do dominacji, bądź do asymilacji, wzbogacającej organizm kultury (przypomnę wizję polskiego odrodzenia). W obu przypadkach Inność, to, co przekracza granicę, wywodzi się z pogranicza, zostaje podporządkowana centrum. Trzeci wariant to sytuacja, w której pogranicze staje się centrum – jeśli oczywiście nie przyjmiemy, że po prostu je zasila, sprawa ta nie jest jasna w prelekcjach paryskich.

Mamy do czynienia ze specyficznym dyskursem konsumpcyjnym (i kolonizacyjnym), który określa stosunek organizmu własnej kultury do tego, co przychodzi spoza jej granicy, czy też pojawia się na pograniczu. To, co Inne, jest wartościowe, gdyż współtworzy to, co nasze. Nie pozwala mu zaginać, wzbogaca je, przekształca, a zarazem nie narusza. Tak jest w przypadku inspiracji językowych i literackich. Nastawienie

¹¹ Wyraźna w tym ujęciu jest perspektywa dyskursu orientalizującego. Zob. na ten temat E. Said, *Orientalizm*, przekł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005.

takie pojawia się u Mickiewicza, jak wspomniałem, jeszcze w latach 20. Oto fragment z tekstu *O krytykach i recenzentach warszawskich*: „Dzieje literatury powszechnej przekonywają, że upadek smaku i niedostatek talentów pochodził wszędzie z jednej przyczyny: z zamknięcia się w pewnej liczbie prawideł, myśli i zdań, po których wytrawieniu, w niedostatku nowych pokarmów, głód i śmierć następuje” [V, 261].

Jeśli chodzi o obraz ukraińskiego pogranicza, znaczące, że sami Ukraińcy nie są dopuszczeni do głosu, funkcjonują w obrębie kulturowego stereotypu. Mickiewicza interesują natomiast reprezentacje Ukrainy, które pojawiają się w literaturze polskiej i, wypada zauważyć, umacniają etos polski¹². Twórca podkreśla, że pogranicze ukraińskie to przestrzeń przemocy, dążenia do dominacji przez imperia, które podporządkowują sobie to, co pograniczne.

Można postawić pytanie, czy pograniczność (i związana z nią Inność) zostają ocalone w trzecim przypadku – wtedy, gdy pogranicze staje się centrum? Wracam do stwierdzenia, że ogólnie można potraktować Słowiańszczyznę przedstawioną w prelekcjach paryskich jako przestrzeń pogranicza/pograniczy, kontynent wielokulturowości i różnorodności. Taki jest zadeklarowany punkt wyjścia Mickiewicza. Nie chciałbym jednak przekonywać, że mamy do czynienia z XIX-wiecznym Bachtinem. Twórca wprowadza bowiem (stopniowo, coraz wyraźniej) ograniczające słowiańską różnorodność reżimy, które prowadzą do eksponowania organiczności Słowiańszczyzny, pozwalają uczynić z niej nowe centrum Europy¹³. Słowiańszczyzna – wbrew deklaracji zainteresowania jej różnorodnością („Ten kontynent słowiański zamyka w swym łonie wszelką różnorodność religijnych i politycznych form, jakich przykłady może dostarczyć historia starożytna i nowoczesna” [VIII, 17]) – od samego początku kursów zostaje podporządkowana koncepcji walki dwóch idei (polskiej i rosyjskiej), a następnie idei mesjanistycznej konstruowanej w oparciu o polską literaturę. Wypada zauważyć, Mickiewicz stara się wpisać w nią różnorodność, co jest widoczne w projekcie nowej kultury, ale ta różnorodność jest ograniczana.

Wizja pograniczy słowiańskich zostaje podważona przez wizję centrum, do którego zmierzają twórcy słowiańscy (w ten sposób Mickiewicz mówi w trzecim kursie również o Ukrainie, wymiarze spotkania polsko-rosyjskiego, spotkania różnych twórców, odnajdujących jedność słowiańską), wypracowując jeden wspólny głos: „Żeby sobie należycie uzmysłowić pochód poetów i literatów różnych narodów słowiańskich, wystawmy sobie wędrowców, którzy z różnych stron widnokągu zdążają mimowiednie ku jednemu miejscu spotkania” [XI, 54]. Poróżnienie okazuje się w takiej perspektywie znamieniem błędu, znakiem słabości i upadku. Twórca przedstawiając literaturę mesjanistyczną, zwraca uwagę na, tak określony przez siebie, mesjanizm fałszywy, będący dopiero znakiem drogi do prawdziwego.

¹² Pisze na ten temat D. Sosnowska, *Jak z wielości zrobić jedność? (O romantycznych kłopotach z wielokulturową koncepcją narodu)*, w: *Kategoria narodu w kulturach słowiańskich*, pod red. T. Dąbek-Wirgowej, A. Z. Makowieckiego, Warszawa 1993.

¹³ Pisze na ten temat E. Kasperski, *Sprawa dialogu w „Literaturze słowiańskiej” Adama Mickiewicza*, w: *Dziewiętnastowieczność. Z poetyk polskich i rosyjskich XIX wieku*, pod red. E. Czapliewicza, W. Grajewskiego, Wrocław 1988.

Początkowe otwarcia (chęć doświadczenia inności, wbrew tyranii klasycyzmu czy władców) zostają stopniowo zamykane w powstającej ideologii, konstruowanej przeciw owej tyranii. Zacieraniu jednych granic towarzyszy konstruowanie Innych i związane z nimi strategie opresywne. Mickiewiczowska wielokulturowość realizuje się między *interkulturowością* (kultury pozostają odrębne, inne, jeśli nie wchodzą w interakcje) a *transkulturowością* (widoczną w uniwersalizującym kulturę mesjanizmie, który jednak zachowuje aspekt etnocentryczny). Nie ma przy tym charakteru relatywistycznego, jej fundamentem okazuje się chrześcijaństwo, gwarantujące zdaniem Mickiewicza zachowanie różnorodności kulturowej:

Jedność, do której bez ustanku dążą różne szczepy europejskie, jedność ze wszystkich stron przeczuwana i przepowiadana, nie będzie z pewnością polegała na utworzeniu jakiejś bezkształtnej bryły materialnej, jakiegoś stopu czy związku chemicznego, w którym by znikły wszystkie pierwiastki moralne, najistotniejsze cechy narodów. [...] nie byłaby to jedność, której doskonały wzór dało nam chrześcijaństwo. Chrześcijaństwo zatroszczyło się naprzód o moralne potrzeby ludów; później przemówiło do ich umysłów, tłumacząc im wszystkim tradycje ich przeszłości religijnej i historycznej. [XI, 381]

Jednocześnie jednak prelekcje paryskie mają w sobie wyraźny potencjał subwersywności, troski o Inność poddaną opresji. Myślę o określającej perspektywę kursów Mickiewicza wizji Słowiańszczyzny jako Innego Europy, poddawanego przemocy militarnej, ale i przemocy reprezentacji. Ów Inny zostaje określony w czwartym kursie prelekcji mianem barbarzyńcy; tego, który zamieszkuje terytorium poza granicami i zagraża tym granicom; tego, który rozpocznie rewoltę zmieniającą porządek świata, zrealizuje swoją misję.

Przede wszystkim, tak eksponowana w prelekcjach paryskich pograniczność, związana z nią zjawisko deterytorializacji, ukazuje płynną, kształtującą się, niestabilną tożsamość (choć przecież Mickiewicz zmierza do zdefiniowania tożsamości słowiańskiej jako mocnej), ufundowaną wokół kategorii braku. Używając tu pojęcia deterytorializacji, odwołuję się do rozważań Deleuze'a i Guattari o Kafce i literaturze mniejszej¹⁴. W przypadku Mickiewiczowskiej Słowiańszczyzny ma ono wszakże specyficzne znaczenie. Idzie bowiem o charakterystyczne oderwanie języka i literatury od terytorium, o ruchomość granic owego terytorium oraz o kwestię jego skolonizowania i w efekcie powstania kultury pozbawionej państwa (zwłaszcza w przypadku Polski). Ważne jest także upodrządnione miejsce Słowiańszczyzny wobec Zachodu – źródła dominującego języka kulturowego. Taka literatura, piszą autorzy, jest ponadto *stricte* polityczna, co oznacza, że poruszane w niej problemy nieuchronnie odsłaniają swoje polityczne znaczenie. Odznacza się również zbiorowym charakterem wypowiadającej się podmiotowości.

Tożsamość słowiańska, przypominająca tożsamość nomadyczną (wypada tu przypomnieć Mickiewiczowską myśl o „literaturze słowiańskiej” jako literaturze fragmentu), kształtuje się wobec mocnych dyskursów XIX wieku: narodowości, państwowości, ideologii, wobec stopniowego zastygania w nich świata. Widoczna u Mickiewicza próba ograniczania pograniczności wiąże się z pragnieniem ustrukturyzowania świata i stworzenia mocnej tożsamości (o takiej tożsamości słowiańskiej marzy twórca), z pragnieniem reterytorializacji, w której nie ma już miejsca na niejasności pogranicza.

¹⁴ Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka: toward a minor literature*, University of Minnesota Press 1986.

Stosunek Mickiewicza (i romantyków) do Inności zdaje się paradoksalny, relacyjny i dialektyczny. Twórca występuje w imię Inności opresjonowanej przez centra kulturowe, jest także niechętny myśleniu systemowemu (kategorii metody), zauważa dążenie władców do zamykania granic i ograniczania kontaktów między ludami. Jednocześnie jednak Inność w myśl refleksji Mickiewicza może ulec bądź zniszczeniu, bądź asymilacji, bądź stać się dominującym centrum. Nie może więc pozostać Innością. Romantyczna dekonstrukcja ma połowiczny charakter. Po zburzeniu struktury odbudowuje ją, po obaleniu granic dąży do ich odbudowy. Wydaje się przy tym – i to już zwrot w naszą, współczesną, stronę – że dekonstrukcja często ma taką tendencję. W przypadku romantyków była ona jednak założona.

Chodziło im przecież o podmiannę – jednego centrum w miejsce drugiego, choć to nowe centrum miało być, przynajmniej w założeniach, bardziej zróżnicowane niż dawne.



Jezioro Świtez

Leszek Zwierzyński
(Katowice)

REALNE I SYMBOLICZNE OBRAZY POGRANICZA W POEZJI JULIUSZA SŁOWACKIEGO

Chciałbym spróbować w niniejszym szkicu opisać najważniejsze rysy kształtu pogranicza, jaki Słowacki stwarza w swojej poezji. Będę dążył do zarysowania ogólnego modelu, choć uwzględniam, że trzeba raczej mówić o wielu kształtach pogranicza, jakie się w jego narracjach¹ stopniowo krystalizowały, a także to, iż przejawiają się owe kształty na różnych poziomach istnienia. „Pogranicze” to (podług definicji *Słownika Doroszewskiego*) „obszar położony w pobliżu granicy dzielącej pewne przestrzenie, teren nad granicą państwa; kresy”. Rzeczywistość wokół granicy (a więc ściśle z nią związana); to, co powstaje w zetknięciu (złączeniu) dwóch odmienności, jakiś byt „pomiędzy”: międzyprzestrzeń, międzyforma, międzymateria.

Ważną, konstytutywną cechę pogranicza stanowi dialogowość. By pogranicze mogło zaistnieć, musi rozwinąć się dialog (przyjazny, lub wrogi) między światami spotykającymi się na granicy. Niezbędna jest jakaś postać wymiany, przepływu elementów obu światów. Inaczej jest tylko pustka, martwość. Dodajmy także, że pogranicze powstaje w związku i w zależności od rodzaju obszarów, jakie stykają się na granicy, ale też swą strukturą może współtworzyć i dookreślać naturę tych obszarów (politycznych, kulturowych, religijnych). Dla polskich romantyków ważny był kształt Rzeczypospolitej i jej relacji z Innymi. Dostrzec można jednak także, że w ich poezji inne, głębsze związki łączą kształt pogranicza z postacią Bytu przez ową poezję kreowanego (stojącego u jej podstaw), a także – co ważne szczególnie dla Słowackiego – z krystalizującym się w niej kształtem podmiotowości (bohatera, narratora).

Wczesny romantyzm to właśnie czas intensywnej eksploracji pogranicza: metafizycznego (ballady, *Dziady*), antropologicznego (*Dziady*), kulturowego (powieści poetyckie). Wiąże się to z przemianą postaci granicy, jaka się wtedy dokonuje. Owa przemiana stanowi obszerne zjawisko, opisywane niejednokrotnie², tu wspomnę tylko, że we wczesnym romantyzmie granica przestaje prymarnie ustanawiać podział, rozdzielanie, zamknięcie, stając się miejscem, sposobem otwarcia na nieskończoność, transcendencję (*Świtez*), a także, co może jeszcze ważniejsze, stwarza obszar „pomiędzy” (właśnie pogranicze!), łączący różne sfery rzeczywistości. Widoczne jest to w balladach i w *Dziadach* przedlistopadowych (przestrzeń kaplicy scalającej w trakcie obrzędu świat materialny i duchowy).

To na pograniczu dzieją się najciekawsze zjawiska, zdarzenia. Także na pograniczach kulturowych, religijnych, narodowych.

¹ Piszę o narracjach, gdyż w centrum moich analiz znajdują się utwory epickie Słowackiego – one w najbardziej oczywisty sposób kreują obiektywne formy bytu. Drugim ograniczeniem, będzie skupienie się na poezji Słowackiego do 1842 roku. Okres mistyczny tak zmienia większość koordynat jego poezji, że opis pogranicza wymaga obszernych i szczegółowych badań. Tu tylko rekonesans.

² *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, Warszawa 1964, T.6, s. 799.

³ Zob. *Granica w literaturze. Tekst – świat – egzystencja*, pod red. S. Zabierowskiego i L. Zwierzyńskiego, Katowice 2004.

* * *

Pierwszy, stosunkowo prosty (zakorzeniony w szerszym, ogólnoromantycznym modelu), kształt pogranicza stworzył Słowacki w swych wczesnych powieściach poetyckich⁴. Staje się on szczególnie klarowny w *Mnichu* (dostrzegalny jest już w młodzieńczym *Szanfarym* i – w innej postaci – w *Arabie*), rozwinięty zaś zostanie w *Żmii*. Ów kształt wyznaczają uniwersalne kategorie – swoje/obce. Odmienność od ogólnie znanego modelu (zgodnego z romantycznym myśleniem), polega na tym, że „swoje” (nasze) zostaje tu umieszczone w tym, co dla autora i czytelnika kulturowo, etnicznie i religijnie – obce. Można tę obserwację rozwinąć, stwierdzając, że Słowacki określa po raz pierwszy swoje „ja”, kształt swej podmiotowości, wykorzystując postać obcego. To narrator-bohater jest tu innym, obcym. Właśnie stosunek do inności, lecz także własny, swoisty ogląd Orientu⁵, stanowią o oryginalności obrazu pogranicza już w tych wczesnych utworach.

W powieściach poetyckich Słowackiego⁶ rzeczywistość pogranicza tworzą przestrzenie otwarte, płynne: step, pustynia, morze. Natura, która jest tu plastyczna, metamorficzna, nieustalona (niespetyfikowana!) w swoim kształcie, stanowi przestrzeń, z której wyłaniają się konkretne, „twarde” byty będące miejscem i obrazem społeczności: oaza, klasztor, zamek, miasto, siolo. Pogranicze przez swą niedookreśloność, płynność stwarza możliwość pojawienia się nieprzewidywalnego – nowego kształtu. Ale na podobnej zasadzie jest obszarem niebezpiecznym, groźnym (jeszcze bardziej widoczne będzie to w *Żmii*). W *Mnichu* wewnątrz lub na rubieży stepu (pustyni) istnieją miejsca ludzkie – skupienia antagonistycznych, wrogich światów. Obóz nomadów, oaza (żywe – symbolika źródła, palmy – i dynamiczne); nie ma między nimi a pustynią ostrej granicy.

Właściwie otwarta przestrzeń pustyni jest modelowym wyobrażeniem świata Arabów, w którym wspomniane punktowe miejsca są tylko chwilowym przystankiem. Radykalnie odmienny jest klasztor – zamknięty, martwy i skamieniały (mury!), choć dzięki temu bezpieczny. W spotkaniu objawia się jako miejsce wiążące niebo z ziemią (wertikalność!), otwierające przed Arabem nową, przestrzeń, nowy świat.

Gdy bohater *Mnicha* urzeczony estetycznym kształtem chrześcijańskiego sacrum, przekracza wrogą granicę, staje się obcym (wrogim) dla swoich. Odmienność, obcość owych światów sprawia, że nie da się ich pogodzić – przekroczenie granicy (kulturowej, religijnej) nie buduje przejść, „mostów”, lecz radykalizuje rozdział, wrogość. Można tu jednak mówić o powstaniu przestrzeni pogranicza, występuje, bowiem wskazany, podstawowy jego element – dialogowość. Wprawdzie dialog występuje tu głównie w postaci wrogiej (Arab-mnich – członkowie rodziny) lub obojętnej (Arab-mnich – zakonnicy) – niezrozumienia, odrzucenia tego, co obce. Jednak w końcowej (dialogicznej!) części spowiedzi, w zaistniałej wtedy niezwyklej psychomachii (spowiednik – Arab-mnich – cień Zary) dostrzec można próbę rzeczywistego dialogu różnych światów. Rozmowa nie przynosi wprawdzie rzeczywistego zrozumienia i porozumienia: wyraźna jest wykluczająca

⁴ O powieściach poetyckich Słowackiego: J. Kleiner, *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*, T. I, Kraków 1999; M. Ursel, *Wstęp*, w: J. Słowacki, *Powieści poetyckie*, Wrocław 1986, wyd. 4, BN S. I, nr 47.

⁵ Opisowali go już dokładnie badacze: J. Kieniewicz, *Słowacki orientalny*, w: *Słowacki współczesny*, red. M. Troszyński, Warszawa 1999, s. 60-70; J. Bachórz, *Romantyczne fascynacje egzotyką*, w: *„Złączyć się z burzą”... Tuzin studiów i szkiców o romantycznych wyobrażeniach morza i egzotyki*, Gdańsk 2005, s. 209-264.

⁶ Wcześniej podobny model zaistniał w powieściach Byrona i w *Marii* Malczewskiego.

alternatywność symboli sakralnych (krzyż – wersety Koranu) i wizji życia transcendentnego. Ale psychomachia prowadzi nas do tego, co najważniejsze: rzeczywisty dialog trwa nieustannie (od momentu urzeczenia chrześcijańskim sacrum) we wnętrzu bohatera.

To jedno z najciekawszych zjawisk powieści poetyckich Słowackiego: głównym, najważniejszym obrazem (terenem) pogranicza okazuje się wnętrze bohatera (narratora). W nim dokonuje się rzeczywiste zetknięcie i dialog dwóch obcych rzeczywistości, prawdziwa (choćby nie w pełni udana) próba dialogu. W *Mnichu* (a potem w *Żmii*) wiąże się to oczywiście z problematyką podmiotowości – jak konstituować swoje „ja”, jego horyzont aksjologiczny, gdy nakładają się w „ja” perspektywy dwóch horyzontów wartości. Uwypukla to oczywiście dodatkowo tak ważną dla wczesnego romantyzmu wieloskładnikowość, heterogeniczność i niespójność „ja”.

Elementy pogranicza zaistniałe w *Mnichu* rozwinięte zostaną w *Żmii*, powieści poetyckiej reprezentującej późniejszy etap rozwoju tej formy w twórczości Słowackiego. Poeta wzbogaca i pogłębia wyobrażenia natury (rzeka, morze, step), będącej znów przestrzenią pogranicza⁷, a także (po nietzscheańsku) radykalizuje i intensyfikuje kontakty (dialog) w postaci negatywnej: wojny, walki, zniszczenia. Podobne jak w *Mnichu* obrazy znaczą już coś innego. Postać bohatera przenikająca przez granicę do miejsca wroga (meczet) nie jest początkiem fascynacji, przenikania, lecz przejawem wrogiego wniknięcia, wznecającego pożar, dokonującego destrukcji od wewnątrz⁸. Właśnie ogień (jako pożar, zniszczenie) jest najczęściej żywiołem rysującym wrogie zetknięcie się obcych światów (choć żywioł, materię pogranicza stanowi tu wyraźnie woda).

Najważniejsze dla niniejszych rozważań jest jednak to, że właśnie w *Żmii* Słowacki stworzył specyficzną i bardzo ważną dla dalszego rozwoju swojej poezji postać bytu heteromorficznego. Już w początkowym fragmencie powieści dany został jego model:

Piękny to widok Czertomeliku,
Sto wysp przerznięły Dniepru strumienie,
Brzoza się kąpie w każdym strumyku,
Słychać szum trzciny, słowika pienie.
A kiedy wiosną wezbrane wody
Zaleją wszystkie wyspy dokoła;
Jeszcze nad wodą widać drzew czoła,
Jakby rusalek cudne ogrody. (*Żmija*, w. 1-8)⁹

Wyraźne jest tu charakterystyczne rozcłódkowanie, rozgałęzienie bytu, rozwarstwianie się w kolejnych metamorfozach. Poeta odrzuca klasyczną, Mickiewiczowską zasadę monolityczności, spójności przedmiotu¹⁰. Pojawia się labiryntowość jako figura kreująca wyobrażenie bytu. Labiryntowość, jako potencjalna pułapka, ma znaczenie w fabule

⁷ W *Żmii* wyraźniej obraz pogranicza tworzą wizerunki ludzi (ich reakcje, stosunek do wroga, zachowania w czasie zagrożenia, w walce).

⁸ Dodajmy, że w istocie jest właściwie powrót (choć wrogi!) do własnego świata.

⁹ Wszystkie cytaty podług: J. Słowacki: *Dzieła wszystkie*, T. 1-17, pod red. J. Kleinera, Wrocław 1952–1975.

¹⁰ Oczywiście mowa tu o pewnej zasadniczej tendencji wyobraźni Mickiewicza, służącej skądinąd kreacji bytu prawdziwego, dającego gęstość, dotykalność, zakorzenionego w mityczności i sakralności, opierającego się nicości i likwidującego destrukcyjną, powierzchniową iluzoryczność. W poezji Mickiewicza wyraźnie zresztą z tą monolitycznością walczy zupełnie przeciwstawna zasada – co widoczne chociażby w IV części *Dziadów*.

utworu, ale ważniejsze jest, że współtworzy nowy, charakterystyczny dla Słowackiego model pogranicza – porowatego, gąbczastego, ułatwiającego, umożliwiającego przenikanie. Przedłużeniem, swoistym wariantem owej złożonej postaci bytu jest iluzyjny zamek Żmii, a także kształt podmiotowości głównego bohatera, o zamazanej, rozszczepionej tożsamości. Taki kształt podmiotowości i bytu stwarza podłoże dla zaistnienia zdecydowanie pozytywnej (osmotycznej) postaci pogranicza. W *Żmii* jednak wykształca ona negatywny wariant. Dzieje się tak, gdyż znów właściwym, najintensywniejszym obrazem pogranicza jest tu owo wnętrze bohatera o zamazanej, sfalszowanej i niestabilizowanej tożsamości (rozdarcie, chaos, wyalienowanie z siebie samego – labiryntowość). Pogranicze (zarówno w przestrzeni wewnętrznej jak i zewnętrznej) uzyskuje tu postać destrukcyjną, kolczastą, kaleczącą; postać dialogu jako ranienia, niszczenia¹¹.

Labiryntowość, można uznać także za figurę złożonej, asocjacyjnej struktury tekstu, zauważalnej już w tych wczesnych utworach poety. Tę indywidualną, oryginalną postać tekstu, polegającą na kolażowym zderzaniu, scalaniu różnych postaci, form tekstów, widoczną w *Szansfarym* opisał precyzyjnie Dariusz Seweryn¹². Ma ona istotny udział w kreacji opisanej tu postaci pogranicza.

* * *

Sam model bytu rozczłonkowanego i tekstu asocjacyjnego, staje się trwałą zdobyczą poezji Słowackiego. Zostaje dalej rozwijany, uzyskując nowe, oryginalne i ważne postaci¹³. Stanie się to jednak później – w okresie kryzysu romantyzmu, jaki nastąpi w drugiej połowie lat trzydziestych. Z wariantów pogranicza powstałych w tym okresie najciekawsze wydają się dwa modele: w *Anhellim* i w poematach dygresyjnych. Dokonuje się w nich ekspansja wieloprzestrzenności i wielowarstwowości kształtu bytu, a po stronie tekstu – rozrastanie się skomplikowanej siatki asocjacyjnych powiązań, tworzących w oparciu o stwarzaną jednocześnie w tekście podmiotowość, wielopoziomowy model całości. Istotne i podstawowe będzie to szczególnie w poematach dygresyjnych (forma ponad formami)¹⁴.

Anhelli wykorzystuje podobną w pewnym stopniu postać bytu, w konkretnej postaci okazuje się on tu jednak zupełnie inny, oryginalny – fascynujący i niebezpieczny. Przynosi też zupełnie inne rezultaty. *Anhelli* jest metafizyczną „próbą” (chyba pierwszą taką próbą Słowackiego), w której poeta ujawnia straszność konsekwencji takiego projektu bytu i egzystencji. Także takiej, możliwej postaci siebie¹⁵.

¹¹ Obraz „liścia dwubarwnego srebrnej topoli” jest jeszcze pozytywny, ale otaczają go obrazy zniszczenia destrukcji, samozniszczenia i cały irracjonalny, frenetyczny wątek Kseni. Oczywiście postać Żmii sytuuje się w kręgu bohaterów bajronicznych (także wallenrodycznych!), ale zarazem – jak ukazał to Dariusz Seweryn – swymi właściwościami krąg ten przekracza. Zob. D. Seweryn, *Słowacki nie-mistyczny*, Lublin 2001.

¹² Tamże; zob. także: K. Ziemia, *Wyobraźnia a biografia. Młody Słowacki i cięgi dalsze*, Gdańsk 2006.

¹³ Chcąc wypunktować i opisać najważniejsze kształty pogranicza pomijam pozostałe powieści poetyckie Słowackiego. Pewne interesujące aspekty niewątpliwie pojawiają się w *Janie Bieleckim*, i w późnej, ekspresyjnej postaci w *Lambrze*.

¹⁴ Pisze o tym szeroko Leszek Libera, *Juliusza Słowackiego „Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu”*, Poznań 1993. Zob. także: J. Kleiner, *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*, T. II, s. 103-120, 220-234, T. III, 63-150, 232-260, Kraków 1999; R. Przybylski, *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, Kraków 1982; S. Treugutt, *Beniowski. Kryzys indywidualizmu romantycznego*, Warszawa 1999 (wyd. II); M. Kalinowska, *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej*, Toruń 1994; A. Kowalczykowska, *Słowacki*, Warszawa 1994; K. Ziemia, *Wyobraźnia...*,

¹⁵ O tych problemach, a także o możliwych interpretacjach poematu, kształtu bohatera, stosunku do

Jest to szczególnie dziwne, gdy uwzględnimy strukturę tekstową poematu pisane-go biblijnymi wersetami; dokonująca się jednak w związku z tym sakralizacja bytu, nie tłumaczy istotnych i podstawowych jego właściwości. Z jednej strony dostrzec trzeba dwupoziomą budowę świata poematu (otwarta przestrzeń Syberii i zamknięta podziemia), poszerzoną w efekcie działania opisanego przez Kleinera zjawiska perspektywiczności (otaczanie rzeczywistości fizycznej ewokowaną sferą duchową, sakralną), ale zauważyć trzeba także, że owa sakralizacja nie zmienia tu istoty bytu, ani życia (model zamknięty!)¹⁶, a taka perspektywiczność powoduje jakby wyciekanie substancjalności, konkretności z rzeczywistości i (szczególnie!) z codziennej, realnej egzystencji.

Dodatkowo ów model sakralny, bez możliwej transcendencji wiąże się tu z równie ważnym i niepokojącym zjawiskiem odwrócenia (i destrukcji) ewangelicznych symboli: ukrzyżowania, rozmnożenia chleba (i wina), chodzenia po wodzie, wskrzeszenia, a nawet zmartwychwstania. Razem (w połączeniu melancholicznym charakterem dwóch centralnych, nieruchomych wód) stwarza to kształt bytu, egzystencji statycznej, biernej. Trwania, a nie rozwoju, transgresji. Piękna, lecz niepokojąca i niebezpieczna pokusa, której chętnie poddawali się czytelnicy, także – jak opisała Ewa Łubieniewska – historycy literatury¹⁷.

A jednak w tym widmowym, mglisto-sakralnym bycie Słowacki stwarza oryginalny i ważny model pogranicza – „pogranicze wewnętrzne”. Taka jest lektura syberyjskiego tekstu zesłania, jakiej w *Anhellim* poeta dokonuje. Chrystusowy Szaman-król¹⁸, przyjazny lud syberyjski, ofiarowane zesłańcom przymierze. To, że tak zarysowane pozytywne pogranicze ponosi klęskę jest wynikiem zarysowanego powyżej kształtu egzystencji ludzkiej, ukazanego tu jako wygnanie nie w perspektywie narodowej, lecz metafizycznej – jako wyobcowanie, zagubienie, zagrożenie destrukcją i zdziczeniem, profanacją sacrum. Przyjazny byt, w którym niemożliwe okazuje się zdomowienie¹⁹. Wynika to niewątpliwie z nadrzędnej, biblijnej sytuacji wygnania (spotęgowanej przez nowoczesność²⁰), ale jest bardzo wyraźnie złym – negatywnym, destrukcyjnym przeżywaniem (wyborem) owego wygnania²¹.

mesjanizmu, bardzo interesująco i precyzyjnie pisze Ewa Łubieniewska (*Sen i przebudzenie Anhellego* „Ruch Literacki” XI-XII 2000, z. 6 (243). O podstawowych aspektach poematu w klasycznej monografii Kleinera. Zob także A. Opacka, *Śladami oralności. W kręgu ongowskich inspiracji*, Katowice 2006.

¹⁶ Zauważmy brak przejść między poziomami, pominięty celowo moment wejścia i wyjścia do podziemia (to drugie zaznaczone przez narratora), brak też obrazu bram, wejść do podziemia.

¹⁷ E. Łubieniewska, dz. cyt.

¹⁸ Postać Szamana w *Anhellim*, a także jego program (w jakimś sensie – program całego poematu) domagają się szerszych i szczegółowszych badań. Niewątpliwie ważny jest model mistrza duchowego w nim ukazany, specyficzny sposób nauczania bliski Ojcom Pustyni i ... mistrzom Zen. Ta druga poszlaka nie jest tu przypadkowo wspomniana. Być może *Anhelli*, jest wczesnym i odmiennym oczywicie od tego, co dostrzec można w *Królu-Duchu* przejawem inspiracji Słowackiego myślą indyjską, szczególnie buddyzmem.

¹⁹ Zauważyć trzeba pozytywny obraz przyrody syberyjskiej, ludu syberyjskiego (Ewa Łubieniewska opisuje pięknie niezwykle barwy tego świata, ale nawet ona ulega kulturowej sugestii Mickiewiczowego wzorca, mówiąc o białych przestrzeniach Syberii. Czegoś takiego w *Anhellim* nie ma! Nie zostało zwizualizowane.). Nawet ciemieńczy (Kozacy, Rosjanie) zostali w poemacie wyraźnie wycofani poza ramy świata przedstawianego.

²⁰ A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*. Kraków 2004.

²¹ Przypomnę, że zupełnie inną, dynamiczną postać bytowania na Syberii Słowacki ewokuje w *Fantazym*.

Poemat dygresyjny – mimo podobieństw z *Anhellim* – stwarza zupełnie inną formę (formę form), stanowiącą prawdziwszą zapowiedź i przygotowanie tego, co stanie się po przełomie mistycznym. Wieloprzestrzenność poematu dygresyjnego rzeczywiście i skutecznie poszerza ogląd bytu i jest w stanie ująć jego skomplikowaną złożoność. W *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* złożoność ową tworzy wieloprzestrzenność podmiotowa – kreacja świata, wiązanie w podmiocie wielu przestrzeni i czasów („kładka litewska”) i wielość przestrzeni samego świata podróży. W poemacie tym mimo sielankowych fragmentów (pieśń IX) podstawowym kształtem granicy i pogranicza jest wojna, walka, zmaganie, stwarzające fundamentalną przestrzeń wolności i heroiczny horyzont aksjologiczny (jednostek i narodów). Alternatywą jest niewola i brak tożsamości, wyraźny w obrazach bezkształtnego, zniewolonego Neapolu²².

W *Beniowskim* dostrzec można jeszcze wyraźniej (w ramach tej samej formy poematu dygresyjnego), że możliwość zaistnienia prawdziwego, „osmotycznego” pogranicza zawarta jest niejako w samej naturze formy genologicznej – struktury jej bytu i tekstu. Przedmiot (narysowany precyzyjnym i konkretnym konturem, nadającym realność) umieszczony jest w wielopoziomowej, dynamicznej sieci podmiotowej. Nieprzerwany, wewnętrzny ruch owej sieci (łańcuchy dygresji, piryety, odbicia ironii, intertekstualne poszerzanie i wiązanie) powoduje nieustanne przenikanie różnych sfer i poziomów rzeczywistości. W takim modelu bytu pograniczność jako ciągła osmoza, przenikanie i wymiana elementów jest czymś wynikającym z samej struktury.

Oprócz rozrostu wieloprzestrzenności i wielopoziomowości (szczególnie podmiotowej) ważne są tu modele miejsca i związane z nimi postacie podmiotowości²³. Początkiem jest Ladawa – miejsce o kształcie hybrydycznym (co niezwykle ważne dla modelu podmiotowości, a zarazem, związanej z nim postaci pogranicza), w który rozpoznać można przekształcony model bytu „rozgałęzionego”, obecny w *Żmii*:

Zwłaszcza, że szlachcic, wielki oryginał,
Góry uczynił do przebycia trudne,
Wężowe w skałach ścieżki powycinał

(*Beniowski*, P. I, w. 130-133, t. V)

Tu jednak zostaje on wzbogacony o drugą, metonimicznie dopełniającą część – Anielinki:

Ujrzał, że chwastem zarosła uliczka,
Między skałami – [...]
Wiodła go prosto – prosto do pasieki.

Pasiekę tę dobrze znał, i te skały,
I tę ścieżeczkę pełną rudej glinki.

(*Beniowski*, P. I, w. 493-498, t. V)

²² K. Ziemia, dz. cyt. W *Podróży* dostrzec można oczywiście także inne postaci pogranicza. W słowach o „dżumie wolności” i opisach opuszczonych relikwów tureckich (dąb, fontanna...) pojawia się obraz pogranicza pokojowego i zjawisk osmozy, przenikania elementów różnych kultur.

²³ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekład zbiorowy, Warszawa 2001.

Hybrydyczność stanowi jednak dopiero punkt wyjścia; miejscem skupienia i stworzenia nowego kształtu podmiotowości w *Beniowskim* jest otwarty step ukraiński, a kształtem „ja” strumień istnienia i świadomości; niedokończony i niedomknięty, płynny (pieśń V, w. 125-572).

Te podstawowe właściwości zostaną rozwinięte i dopełnione w tzw. kontynuacjach A, B, C, D. Wielopoziomowy byt zostaje na nowo „zaczarowany” i poszerzony o sferę sacrum, zupełnie jednak inaczej niż w *Anhellim*. Postaci sakralne (przedstawieniu rzymskiego kościoła (P. VIII, w. 577-607), czy maryjne epifanie (P. IX, w. 254-352), rzeczywiście i pozytywnie rozszerzają i wzbogacają świat fizyczny; otwierają możliwość transcendencji, a jednocześnie nie niszczą jego realności, konkretności. W tak przemienionej rzeczywistości problem granic i pogranicza pojawia się w nowej postaci – rodzącej się w buntach i krwawych walkach granicy wewnętrznej i bolesnego pogranicza polsko-ukraińskiego. Obrazują ów kształt pogranicza nie tylko demoniczne, straszne wyobrażenia uosobionej rzezi (VI, w. 141-153), lecz także dziejąca się tu cudowność (co szczególnie wyraźne w Red. B). W centrum pogranicznego dialogu stoją Wernyhora i Sawa, szczególnie legendarny lirnik próbuje w krwawych przestrzeniach stwarzać możliwość pozytywnego kształtu pogranicza polsko-ukraińskiego. Skądinąd to jemu wojna wewnętrzna objawiła się dramatycznie jako zabójstwo Matki (VI, w. 177-208)²⁴.

Tym ważnym problemom: trudnego, krwawego i bolesnego stwarzania tożsamości ukraińskiej, jej własnego kształtu, relacji z polskojęzyczną ludnością Ukrainy, a także z ideą Polski poświęcił Słowacki (już w okresie mistycznym) jeden ze swych najciekawszych dramatów – *Sen srebrny Salomei*. Tu znalazło się rzetelne (krwawe) ujęcie tych zdarzeń, pozytywne wizerunki rycerzy ukraińskich (Semenko) i dokonująca się tu dwustronna pasja, sakralizująca straszność (ukazująca inne jej oblicze). Nie ucieczka w iluzję, lecz próba stworzenia możliwości pozytywnych rozwiązań²⁵. Stąd otwarcie i niedopowiedzenie wizji historii w dialogu Księżniczki i Wernyhory.

W *Beniowskim* Słowacki stwarza jednak jeszcze jedno istotne wcielenie (model) pogranicza, związany ze wschodem – pograniczem polsko-tatarskim. Na płaszczyźnie realnej poeta korzysta tu z oryginalnej, staropolskiej drogi do orientu²⁶. Spotkanie ze światem wchodu, z tatarszczyzną nie przybiera tu kształtu zadziwienia egzotyką, czymś interesującym, lecz zewnętrznym i obcym, bowiem w poselstwie radziwiłowskim na Krym (do którego przyłącza się Beniowski) uczestniczy Tatar rodzimy, pochodzący z rodu Tatarów od dawna osiadłych w granicach Rzeczypospolitej. Tatarzy ci, jak ukazuje poeta, żyją jednocześnie w dwóch przestrzeniach: realnej, zewnętrznej – Litwy i wewnętrznej, przechowanej w tradycji i w snach – dawnych stepów kipczačkih. W takiej postaci dokonuje się rzeczywiste, istotowe przenikanie obcych światów, kultur i religii. Także kształtów życia. Dodajmy, że Beniowski spotyka ów wewnętrzny Orient, w grupie bardzo regionalnych, litewskich postaci (Borejsza!)²⁷.

²⁴ Dla obrazu pogranicza w poematach dygresyjnych ważny jest też chyba pojawiający się tu symbol kładki, mostu („kładka” w IV Pieśni *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*, czy most w VI pieśni *Beniowskiego* (red. A), powracający potem w kolejnych utworach.

²⁵ O tych trudnych sprawach subtelnie pisze Eugeniusz Nachlik (*Słowacki ukraiński*, w: *Słowacki współczesny...*, s. 94-107).

²⁶ J. Kieniewicz, dz. cyt.; J. Bachórz, dz. cyt.

²⁷ Można dodać jeszcze, że pojawia się tu jako swoisty kontrapunkt także parodia dialogu: absurdalny list Radziwiłła do Chana w esy-floresy.

Na bazie tych realnych, kulturowych przejawów przenikania elementów różnych światów, Słowacki tworzy w obrazach tatarskiego cmentarza niezwykle pogranicze – przestrzeń symboliczną, łączącą w jednym przedstawieniu symbole obu religii (islamu i chrześcijaństwa). W dynamicznym, metamorficznym wyobrażeniu muzułmańskie groby (płyty nagrobne) zwracają się wertykalnie ku niebu, ku Bogu uzyskującemu tu status ponadwyznaniowy, ponadreligijny. Ten ruch łączący dopełniony zostaje przez symboliczne, kosmogoniczne wyobrażenie Maryi opiekunki, zstępującej na księżyc (tradycyjny element maryjnej ikonografii), będący tu w *Beniowskim* jednocześnie elementem symboliki islamu i orędownikiem owych grobów (wykorzystano antropomorficzne ożywienie grobów). Słowacki nie zamazuje różnych przestrzeni religijnych, ale wykorzystując wspólną tradycję obu ikonografii – kosmologiczną bazę symboliczną²⁸ – buduje rzeczywiste przejście, przenikanie, twórczy dialog.

* * *

Kontynuację w budowaniu takiego symbolicznego pogranicza pomiędzy ludami i religiami dostrzec można w dramacie okresu mistycznego – *Zawiszy Czarnym*. Dwukrotnie w podmiotowej perspektywie bohatera (będącego tu w stanie „destrukcji pozytywnej”) dane są niezwykle obrazy symboliczne. W pierwszym (red. C2, w. 79), w wyobrażeniu, przypomnieniu odczuć boju, szału bitewnego, krzyż i półksiężyc, symbole dwóch religii okazują się równoważne, wymienne. Całkowite odejście o normalnej alternatywności wykluczającej, rządzącej w *Mnichu*. Drugi obraz – też owoc płynnej wyobraźni rycerza w stanie kryzysu²⁹ – ukazuje podobną jak w *Beniowskim* próbę scalenia w jednym przedstawieniu symbolicznym dwóch systemów symboliczno-religijnych:

Czasem w oczach ogromne lazurowe miesiące

Staną – a na miesiącach – krzyż czerwony zagore,

(*Zawisza Czarny* Red. C1, w. 194-195)

Nie tylko próba hierarchicznego uporządkowania, lecz także wymiana tradycyjnych kolorów, wskazują, że pogranicze, stwarza zjawisko symboliczne, zupełnie nowe. Wiąże się to z całościową przemianą symboliki w okresie genezyjskim. Mechanizm symboliczny polega tu nie na unicestwianiu elementów negatywnych (lub traktowanych z konkretnej perspektywy jako negatywne), lecz na włączaniu ich w szerszą symboliczną całość i przemianie ich, w związku z funkcją, jaką w owym modelu pełnią³⁰.

Inną formą konkretyzacji żywego, pozytywnego pogranicza w *Zawiszy Czarnym* jest relacja (miłosno-służebna, miłosno-przyjacielska) Zawiszy i Zorainy-Mandudy. Najgłębszy dialog międzykulturowy, stwarzający nowy, szerszy model widzenia świata, życia – również życia w wymiarze duchowym, sakralnym. Poza tekstami rozmów, skonkretyzowany został w dwóch przedstawieniach symbolicznych. Pierwszy – relacja Madudy z niezwykłego, kosmicznego koncertu Zawiszy, objawiająca nowe ujęcie

²⁸ Było to szczególnie trudne w związku z muzułmańskim zakazem sakralnych wyobrażeń postaci.

²⁹ Ten kryzys należy rozumieć w perspektywie symboliki przejścia. Zawisza jest tym, który w chaosie ujawniającym się w bitwie, dokonuje kosmogonicznego aktu przywrócenia ładu (red. C, w. 287-289).

³⁰ Szerzej o tych przemianach symboliki zob. L. Zwierzyński, *Egzystencja i eschatologia. Genezyjska wyobraźnia Słowackiego*, Katowice 2008, s. 79-82.

tego, co egzystencjalne i sakralne³¹. Drugi to inny, niezwykle palimpsestowy symbol: miłosny list Zawiszy, napisany po arabsku (własną krwią) przez Zorainę, na kartach tekstu sakralnego – psalterza królowej Jadwigi. Trudny do rozszyfrowania nie tylko dla Laury, lecz także dla czytelnika. Model tekstu-pogranicza nawarstwiający warstwowo – pionowo różne obszary, złoza kultury i religii. Miłosne, egzystencjalne tkane na kanwie tekstu sakralnego.

Zjawiska szkicowo tu tylko zarysowane, rozwinięte zostaną w okresie mistycznym do postaci jeszcze bardziej niezwykłych. Dokonuje się to w ramach globalnej przemiany bytu i związku z nową, wieloosobową postacią podmiotu, jaka krystalizuje się w późnych utworach Słowackiego (*Samuel Zborowski, Król-Duch*). Zarówno w przemianach bytu, jak i podmiotu (ich scalaniu) podstawową funkcję zaczyna pełnić wymiar wertykalny – metafizyczny i duchowy. Dlatego bytowość granicy i pogranicza uzyskuje zupełnie nową postać (*Samuel Zborowski*). To wszystko wymaga dalszych, szczegółowych badań.

Tu wskażę tylko kilka przykładowych, ważnych zjawisk w *Królu-Duchu*. Cały pierwszy Rapsod tego eposu, to jest opisane przez Martę Piwińską³² tworzenie się narodu i państwa polskiego, ujawnia przestrzeń naszej części Europy jako ogromne, otwarte pogranicze. Rzeczywistość płynna, w której przenikające się różne elementy „warzą się” i w przyszłości dopiero stworzą trwałe kształty i granice. Dalej zauważyć można parę innych, istotnych zjawisk (właściwości). Świat Mieszka staje się w podstawowym stopniu rzeczywistością wewnętrzną, duchową. To w niej i na związanym z nią kosmologiczno-symbolicznym poziomie Bytu, dokonują się najważniejsze zdarzenia, przemiany. Tu, a nie w świecie polityki, historii trzeba poszukiwać nowego, genezyjskiego kształtu granic i pogranicza. Dostrzec jego przejawy można w symbolicznych obrazach zmagania pogaństwa i chrześcijaństwa (chrzest i ślub Mieszka), lecz także w krystalizującej się nowej, metafizycznej postaci życia Dobrawy, danej w jej Śnie. Ujawniającym także nowy model dziejów i świata.

Dodajmy jeszcze związaną z osiową koncepcją duchowej historii, ciągłość duchowego bytu królów i przechodzenia ducha z narodu do narodu. Granice i pogranicze zarysowują się tu wyraźnie w wertykalnym wymiarze bytu i w diachronii metafizycznie ujmowanej historii. Sama płynna substancja bytu genezyjskiego wzmacnia istniejącą w tym dynamicznym świecie, w każdym jego elemencie, możliwość przemiany i wzajemnego przenikania.

* * *

Spróbuję na koniec zarysować najważniejsze zjawiska stwarzające nową i niezwykłą postać pogranicza w poezji Słowackiego. Pierwsze związana jest z kształtem „ja”, wywiedzionym z wczesnoromantycznych właściwości świata. Własne „ja” okazuje się tu problemem, złożonym i trudnym, czymś niemal obcym. To, co na zewnątrz nie jest bardziej obce. Możliwy jest więc trudny, irracjonalny dialog dwóch obcości – wewnętrznej i zewnętrznej. To buduje pierwszy rys pogranicza Słowackiego.

³¹ Zob. o tym szerzej tamże, s. 187-189.

³² M. Piwińska, *Juliusz Słowacki od Duchów*, Warszawa 1992.

Drugi wyłania się w ruchu stwarzania przez poetę własnego, złożonego (wielo-przestrzennego i wielowarstwowego) i dynamicznego modelu bytu i tekstu, zapewniającego wymianę między jego różnymi sferami.

Trzeci istotny rys wiąże się z sięgnięciem przez poetę do staropolskiej tradycji ujmowania, rozumienia i traktowania obcości kulturowej, szczególnie Orientu. Znajdowania do niego własnej drogi, wynikającej z perspektywy bliskiego kontaktu, oswojenia i zadomowienia. To wszystko ulega dalszym metamorfozom w okresie genezyjskim i stwarza kształty pogranicza jeszcze bardziej niezwykle i wizjonerskie.

Tadeusz Póchlópek
(Rzeszów)

MOTYW WIELOKULTUROWEJ CYWILIZACJI EUROPEJSKIEJ W TWÓRCZOŚCI LITERACKIEJ I PUBLICYSTYCZNEJ LESZKA DUNINA BORKOWSKIEGO

Jak w żywocie pojedynczego człowieka wiadomości jego lat dziecinnych, jego wrażeń najpierwszych, jego wychowania, przyczynią się do pojęcia jego charakteru, jego czynów; tak też do zrozumienia ducha ludzkości, do uzupełnienia jego życiorysu to jest do dziejów oświaty potrzeba koniecznie znać jej kolebkę, przypatrywać się jej pierwiastkom, śledzić jej ziarna od pierwszego kielka aż do kłosów i kwiecia¹.

Biografia galicyjskiego poety, pisarza, krytyka literackiego i polityka – Aleksandra Dunina Borkowskiego² skłania do refleksji na temat jego dorobku nie tylko ze względu na zapomnianą romantyczną spuściznę literacką³ – krytykę twórczości Fredry czy zawołowany w *Parafiańszczyźnie* program poprawy obyczajów zdemoralizowanej arystokracji, ale z powodu nieznannej, a zaproponowanej po klęskach powstania listopadowego i Wiosny Ludów, koncepcji antropologicznej wielokulturowości⁴.

Szkic niniejszy jest próbą rekonstrukcji postawy Borkowskiego wobec destrukcyjnych dla środkowoeuropejskiej przestrzeni kulturowej konfliktów narodowościowych. W swoich publikacjach poeta akcentował wyczerpanie się idei uniwersalizmu religijnego, proponując zastąpienie jej zbiorowym horyzontem aksjologicznym słowiańskiej wspólnoty zamieszkującej nie tylko cesarstwo habsburskie. Późniejsze rozczarowanie ideą ludowosłowiańską skłoniło pisarza do sformułowania – inspirowanego filozofią wedyjską i umożliwiającego przywrócenie jednostce stanu wolności od wszelkich uwarunkowań bytu politycznego – modelu multikulturowej cywilizacji⁵.

¹ L. Dunin-Borkowski, *O najdawniejszych zabytkach pisemnych*, Lwów 1850, s. 23-24. W dalszej części rozprawę lokalizujemy skrótem – Onzp i numerem strony.

² Borkowski używał kilku imion, początkowo Aleksander, później Aleksander Lubomir, w okresie współpracy z „Dziennikiem Mód Paryskich” podpisywał swe recenzje inicjałami L. D-B. Imię Leszek poeta eksponował po napisaniu pod wpływem *Dziadów cz. III – Wieszczeń Lechowych, które Bóg dał, aby ogłosił ludowi* (1835).

³ Por. M. Grabowska, *Leszek Dunin Borkowski*, w: *Polska krytyka literacka 1800–1918. Materiały. Objasnienia*, Warszawa 1959, t. II, s. 428. Obecność tego pisarza w pracach naukowych ogranicza się do dyskusji wywołanych publikacjami *Uwag ogólnych nad literaturą w Galicji oraz Parafiańszczyźnie*.

⁴ L. Feuerbach (*Zasady filozofii przyszłości*) prognozował przekształcenie teologii w formę naukowego antropocentryzmu. (Por. L. Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, przekład Manfred H. Vogel, Indianapolis, 1986), „The task of the modern era was the realization and humanization of God – the transformation and dissolution of theology into anthropology” (s. 5).

⁵ Do wiosny ludów Borkowski był poetą, recenzentem i teoretykiem powieści. Później przestał zajmować się literaturą piękną, koncentrując się na publicystyce. O tej metamorfozie (*Leszka hrabiego Dunina Borkowskiego Autobiografia*, Lwów 1897) ironicznie pisał: „Zmienność i przedajność literatów odstręczyła mnie natenczas od nich i od literatury. Zabrałem się do wiejskiego gospodarstwa” (s. 10). W *Cymbaladzie (Poema heroiczne na cały tydzień)*, wyd. II, Kraków 1848) autoironicznie pisał o swej drodze twórczej:

Zjawił się jakiś potwór jadowity
Występkiem nasze mianuje uciechy,
I hańbą nasze obrzuca zaszczyty,

I.

Borkowski, choć był poetą, krytykiem literackim, publicystą⁶ oraz uczestnikiem powstania listopadowego⁷, nie zasłużył na życzliwą pamięć potomnych⁸. Jako niewątpliwie kolejny wśród galicyjskich literatów „ptak małego lotu”⁹, którego twórczość nie sięga szczytów poezji romantycznej, w swoim długim życiu (1811–1896) pozostawał w centrum ważnych wydarzeń historycznych. Niezwykle różnorodna spuścizna autora *Parafiańszczyzny* pozwala na prześledzenie związku literatury z procesem kształtowania zbiorowej wyobraźni estetycznej i politycznej polskiej inteligencji okresu dojrzałego romantyzmu i pozytywizmu¹⁰. Wilhelm Feldman pisał o Borkowskim, że to postać bardzo zajmująca, „jedna z najskomplikowańszych”, jakie Galicja wydała¹¹.

Zwyczaję nasze wystawia na śmiechy,
Do inwentarza wpisuje wizyty,
Pobożność naszą liczą między grzechy,
Podłością zowie od czasu zaboru
Łaski zaborców i służbę u dworu. (s. 42)

- ⁶ Odejsie od poezji (L. Dunin Borkowski, *Niepowieści i nierozprawy*, Bochnia 1846) motywował: „Mnie uderzała szczególniejsza strona społeczna. Ku jej oddaniu najlepszą formą sądzę powinna być powieść, gdyż ona sama jest ustawiczną tysiącnymi ustępami ozdobioną powieścią. Ale nie czułem w sobie zdolności do napisania dobrej powieści. Miernych zaś pisać nie chciałem, bo ich i czytać nie lubię. Trzymałem się chrześcijańskiej zasady: co tobie niemiło, nie czyn bliźniemu twojemu” (s. 4).
- ⁷ Został nawet adiutantem Krukowieckiego i bezpośrednim uczestnikiem działań zbrojnych. Uważał, że w zimie zaprzepaszczone szansę na sukces, podejmując niegodną Polaków i próbę osiągnięcia zwycięstwa poprzez unikanie walki i wysyłanie poselstw. W późniejszej satyrze (L. Szczutkiewicz, *Hotentoci*, „Dziennik Domowy” 1845, nr 10) pisał: „Tymczasem wróg ściągał siły, zgromadzał wojska. Oddziały jego gnane ku Królestwu brnęły po zaspach śniegu przez Litwę, można je było jak najniedyplomatycznie, szczegółowo wytracać i znosić. [...] wojska nieprzyjacielskie ściągnięte bez przeszkód, wypocząwszy z pochodów i zimna, stanęły przed nami ogromnym obozem. Więc wódz naczelny i prezes rządu, ludzie uczeni, wyprawili ucztę, spełniali wiwaty, ciesząc się bardzo, że wszystko idzie pomyślnie, bo król Francuzów oświadczył, w izbach publicznie, że narodowość polska nie zginie” (s. 74).
- ⁸ O aktywności Borkowskiego (A. Lisowski, *Rozmyślenia spleenisty nad 68 numerem „Gazety Lwowskiej”*, „Przyjaciel Ludu” 1843, nr 8) pisano: „Trzeba być na to autorem owych artykułów „Dziennika Mód”, *O wszystkim*, i o szczerości, gdzie także o wszystkich rzeczach i o niektórych jeszcze jest mowa. Nie każdemu dano pod skromnym napisem: *O parafiańszczyźnie* mówić o cnotach i o występkach, o filozofii i religii, o rzeczach prawdziwych i urojonych, mieszać własne zdania z tekstami z Ewangelii, a wszystko pod jedno podstawić słówko, które przypomina sławne owo sycylijskie drzewo, w którego cieniu parę tysięcy ludzi schronienie znaleźć może [...]” (s.62).
- ⁹ Por. M. Janion, *Lucjan Siemieński, poeta romantyczny*. Warszawa 1955, s. 3. Por. A. Goriaczko-Borkowska, *Twórczość Augusta Bielowskiego*, Wrocław 1965, s. 8.
- ¹⁰ Pod koniec życia (*Przypomnienie zapoznanych prawd*, Budapeszt 1892) pisał: „Radbym, aby sąd mój o wieku, w którym żyłem, dostał się do potomności, ale nie wymagam, aby potomność sądziła wiek ten według moich pojęć”. (s. 97).
- ¹¹ W. Feldman (*Stronnictwa i programy polityczne w Galicji 1846–1906*, Kraków 1907, T. 1) oceniał działalność Borkowskiego: „Arystokrata – patriota z podkładem demagogicznym, smagający „parafiańszczyznę” panów galicyjskich ostrymi pamfletami, potem w polityce wszelki oportunizm – wolterianin, „ateusz”, jak o nim ze zgrozą mówiono, posiadał umysł jeden z najświetniejszych [...]” (s. 67).

Ciekawie w swej satyrze przedstawił postać Kazimierz Chłędowski (*Album fotograficzne*, opr. A. Knot, Wrocław 1951), uznając go za jedną z najważniejszych osobowości galicyjskich i reprezentanta pokolenia tracącego wiarę w systemy i programy: „W tym hrabi Pokrzywce to rzeczywiście nie ma jednej żyłki, która by z drugą wojny nie prowadziła; spod spokojnej na pozór, brodatej twarzy, żywe tylko oko błyska na wszystkie strony i chciałoby każdego zbadać wskroś i znaleźć w nim śmieszne strony, z których by się cieszyć, z którymi by się delektować mogło. Nie ma wyborniejszej

Poetycki i publicystyczny dorobek Borkowskiego – jednego z najpłodniejszych świadków rozkwitu, kłęski i odrodzenia „romantyzmu politycznego”¹² – to „ogród nieplewiony” w badaniach nad galicyjską publicznością literacką¹³. Aktywności pisarskiej „galicyjskiego Cycerona” towarzyszyło przekonanie o niezwyklej roli literatury w historii Polski:

Piśmiennictwo jest wiecznością narodów, jest ich życiem nawet po śmierci; tam zbiegła się zboliała dusza konającego, tam ją podnieśli jeszcze patrioci; a mimo argusowej czujności udawało się nieraz przemycić parę kropel, naród rzeźwiących. Na wszelki wypadek jednak ochroniono od zagłady mowę ojczystą. Konserwatyści tymczasem mówili i pisali po francusku, nie troszcząc się wcale o pisma polskie, które w modzie u nich nie były¹⁴.

Twórczość literacka Borkowskiego posiada charakterystyczne cechy literatury romantycznej. Indywidualny program literacki oraz idee polityczne ukształtowała ucieczka w świat utopii i baśni – do wieku dziecięcego i natury, tego, co niesamowite, i tajemnicze. Nieuznawanie żadnego uzależnienia zewnętrznego i pogarda dla „malutkich”, a jednocześnie uwielbienie dla rzeczywistości, i pełna sprzeczności misja naprawy świata najpełniej charakteryzuje postawę epistemologiczną Borkowskiego¹⁵. Trzeba jednak dodać, że pisarstwo autora *Parafiańszczyzny* – na pozór sarmackie i wzniosłe – jest pełne dystansu wobec własnych możliwości. Ten uformowany przez twórczość Adama Mickiewicza demokratą nie zgadza się na politykę zależności od jakiegokolwiek systemu, dlatego w sejmie lwowskim krzyczał:

Wszystkie rozbiory Polski były, dzięki polityce utylitarnej, zatwierdzone przez sejmy polskie, przecież przeciwko tej utylitarności ileż to razy nasz naród zanosił protest własną krwią pisaną? Niech nikt nie sadi, że tej krwi już zabrakło¹⁶.

Entuzjastyczną wiarę Borkowskiego w realizację nawet utopijnych idei ukształtował pobyt na studiach w Czerniowcach. Poeta w 1828 roku żegnał wracających do wolnej ojczyzny Greków¹⁷, a egzemplifikacją tych przeżyć jest *Hymn do wskrzesiciela Grecji* – Józefa Borkowskiego¹⁸, lub wiersz o niespełnionym marzeniu:

Wspaniale okręt w owe płynie strony,
Gdzie wolności słońce wstaje,
Głośne w eterze kołyszą się tony:

sceny, kiedy nasz hrabia siedzi sobie u Drezdniera na obiedzie i czatuje na zjeżdżającą się szlachtę z prowincji, chcącą w stolicy przecież coś nowego się dowiedzieć, a zarazem uchodzić przecież nie za bardzo zacofaną w polityce” (s. 70-71).

¹² Kategoria użyta przez W. Feldmana (*Stronnictwa i programy polityczne w Galicji 1846–1906*, Kraków 1907, T. 1, s. 3-39), który tak nazywał okres do roku 1848.

¹³ B. Adamkiewicz-Iglińska, *Metempsychoza w genezyjskiej twórczości Juliusza Słowackiego*, w: *Idee i obrazy religijne w literaturze polskiej XIX i XX wieku. Studia i szkice*, pod red. G. Iglińskiego, Olsztyn 1998, s. 13-28. Wilhelm Feldman badał jedną mowę sejmową Borkowskiego w sprawie powstrzymania się przed wysłaniem deputacji do rady państwa (W Feldman, *Stronnictwa i programy polityczne w Galicji 1846–1906*, Kraków 1907, T. 1, s. 59-69).

¹⁴ *Pamiętnik urywkowy współczesny*, Lwów 1861, s. 49-50. W dalszej części lokalizuję skrótem *Puw* i numerem strony.

¹⁵ Por. M. Żmigrodzka, *O literaturze biedermeier*, „Pamiętnik Literacki” 1968, z. 1-4.

¹⁶ *Mowa sejmowa Leszka Dunina Borkowskiego, posła Samborskiego*, Lwów 1867, s. 16.

¹⁷ *Leszka hrabiego Dunina Borkowskiego Autobiografia*, Lwów 1897, s. 5. W dalszej części lokalizuję skrótem A i numerem strony.

¹⁸ *Pisma Józefa hrabiego Dunina Borkowskiego*, Lwów 1857, t. 1, s. 96.

Dalej w bohaterów kraje.
 Stójcie żeglarze! Z brzegu zawołałem
 Nie tak śpiesznie idźcie w drogę;
 Z równym wam kochałem Helladę zapałem,
 Czemuż być z wami nie mogę (Okreł¹⁹)

Gdy w roku 1829 bracia wrócili do Lwowa „[...] pisma Mickiewicza wywołały w umysłach młodzieży wielkie wzburzenie” [A 5], dlatego w przedlistopadowej twórczości Aleksandra Borkowskiego odnajdujemy echa lektury Mickiewicza:

Za cóż me usta szanują tę ciszę,
 Którą się tylko w niepokój bogacę?
 Lękam się wyrzec, ale dobrze słyszę
 Jak w sercu mojem, „bądź zdrowa”,
 [.....]
 Heleno jadę! – Wkrótce stopy twoje
 Porzucą miejsca gdzieś dla ciebie bawił,
 Same tam tylko znajdziesz niepokoje,
 Ach! tam niestety! Gdzieś szczęście zostawił²⁰.

Rezygnacja z epigońskiej drogi twórczej i poszukiwanie nowej filozofii kultury były efektem udziału poety w powstaniu listopadowym. Po upadku Warszawy Borkowski trafił do Królewca, by pod kierunkiem znawcy sanskrytu i jednego z uczniów Augusta Wilhelma Schlegla – Petera von Bohlena²¹, studiować język i literaturę staroindyjską. Wtedy poznał antropologiczne teorie Warrena Hastingsa, Williama Jonesa – badacza języka praindoeuropejskiego założyciela w 1784 roku kalkuckiego Asiatic Society of Bengal²². Istotnym wynikiem spotkania z kulturą indyjską jest popowstańcza refleksja o przemianach i metempsychozie w wierszu *Zniszczenie*²³:

Z mogił i na mogiłach powstają mogiły,
 Każdy ruch tego świata śmierć w gnuśność obraca,
 Olbrzymie ciała w karle rozpierchają pyły,
 Te pyły wiatr po świecie rozwiewa, zatraca.
 [.....]
 Człowiek, widząc wokół śmierć, zepsucie, straty,
 Z trwogą tej scenie imię nadaje zniszczenia.
 Kłamstwo, ten pył rozwiany, choćby padł za światy,
 Nie podoła się wykraść z granic przyrodzenia.
 [.....]

¹⁹ Tamże, t. 1, s. 133-134.

²⁰ A. Dunin Borkowski, *Pożegnanie (do Heleny)*, „Rozmaitości” 1829, nr 35, s. 285-287.

²¹ Borkowski odwoływał się do pracy P. Bohlena, *Das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Egypten*, Königsberg 1830.

²² W rozprawach naukowych cytował wielotomowe *Dzieła* Jonesa, które – niestety – nie występują w polskich katalogach. W katalogu Biblioteki Jagiellońskiej znajduje się tylko tłumaczenie z sanskrytu dramatu *Calidasa Sacontala*, Paryż 1803.

²³ Borkowski propagował demitologizację powstania dokonywaną przez Karola Forstera (*Odłona przeszłości, część pierwsza*, Berlin 1879), który pisał: „[...] ażeby męczeński nasz Naród wiedział, jak się wówczas rzeczy działy, i komu rzeczywiście należy przypisać winę – i żeby w przeszłości strzegł się powierzać losy swoje tym, w których umyśle duma, interes klasy, partii, lub interes osobisty silniej działają aniżeli interes sprawy Narodowej, jak to po większej części miało miejsce w roku 1830–1831” (s. 8).

Pył jest zarodem życia, a zniszczenia – nie ma²⁴.

Dualizm ciała i duszy pozwala na wniosek, że metamorfoza pyłów z ciał ludzkich prowadzi do metempsychozy – nieśmiertelności i odrodzenia w falach morskich nowej formy życia. Mimo optymistycznej wiary w reinkarnację i konieczność przemijania, w zakończeniu pojawia się typowy dla późniejszej postawy epistemologicznej Borkowskiego dysonans wobec humanistycznej i antropocentrycznej wiary w mądrość i szlachetność jednostki ludzkiej...

Oszczędne przyrodzenie ustawicznie rodzi,
Równie się drobnym pyłkiem zatrudnia jak wiekiem.
Z barw barwy, z kształtów kształty, z ciał ciała wywodzi.
Lecz ci raz jeden tylko wolno być człowiekiem²⁵.

Bohlen – uczeń Augusta Wilhelma Schlegla – podczas dwuletniej kwerendy w nieistniejącym już gmachu Kompanii Wschodnioindyjskiej (East India House) na Leadenhall Street w Londynie badał i tłumaczył dzieła hinduskiego poety Bhartriharis'a²⁶. Według Borkowskiego, ten przekład, rezygnując z hinduskiego wiersza i wyrzekając się słów uważanych w Europie za nieprzyzwoite, cierpiał na nieznaną filozofii indyjskiej chorobę „narodowego ducha” (*die Sammlung zu nationalisiren*) [SB, 2]. Negatywna ocena pracy Bohlena²⁷ zachęciła Borkowskiego do ponownego przetłumaczenia poezji z oryginału, wyeksponowania jej antropocentrycznej filozofii człowieka żyjącego w zgodzie z naturą:

Komuż w czas deszczów nie zrobią uciechy
Kwiaty woniące, miłostki gorące
I dziewcząt piersi pełne i uśmiechy?
Kiedy świat w chmur płaczu tonie.
Trzymaj się czas całodzienny
Z kochanką rodzinnej strzechy
Grzej się na pełnym jej łonie,
A znajdziesz takie uciechy,
Jak w pogodny dzień wiosenny. [SB 8]

Pracując nad tłumaczeniem, Borkowski zetknął się z diametralnie odmiennym niż europejski systemem aksjologicznym, w którym celem i sensem jednostkowej egzystencji jest samodoskonalenie, panowanie nad ciałem, prowadzenie życia pustelniczego:

Ziemia mi łóżko, ramię poduszką
Wietrzyk ochłodą, niebo nagrodą
Żoną zrzeczenie, księżyc światłością
Co nie zamienię z królów wielkością. [SB 12]

Przykładem innych znaków kultury jest *Brhma Purana*, w której „zawistni o owoce długą nabyte pokutą” świadkowie proszą boga o wysłanie najpiękniejszej dziewczycy z zadaniem skłonienia pustelnika do rozkoszy:

²⁴ *Zniszczenie – przez Aleksandra Dunina Borkowskiego*, „Rozmaitości” 1832, nr 48, s. 395.

²⁵ Tamże, s. 395.

²⁶ Por. P. Bohlen, *Die Sprüche des Bhartriharis*, Hamburg 1835.

²⁷ Por. L. Dunin Borkowski, *Setka Bhartriharis'a*, Poznań 1845. W dalszej części rozprawę lokalizujemy skrótem – SB i numerem strony.

Ciągle święty w tym przybytku w ścisłej pokucie się ćwicz,
Któż jego modły i posty i niedostatek wyliczy?

[.....]

Który miał w jarzmie oswoić rącego zmysłów rumaka,

Pustelnia Kandu [Onzp, 74-76]

Natomiast pełną literacką egzemplifikacją wiary w starohinduską metempsychozę są *Orły z Herbutów* (1838)²⁸. Z autorskiego wstępu wiemy, iż treść oparto na ludowym podaniu z okolicy Dobromila o przemieniających się po śmierci w orły dziedzicach zamku, co sugerowało nacechowane romantyczną tendencją wykorzystywanie podań ludowych²⁹. Borkowski uważał, że ludowa wiara w duchy ma swój rodowód w dalekiej od religii chrześcijańskiej metempsychozie, a „cudowność gminna jest brakiem w nas samych, wadą oka nie obrazu”³⁰. Dusze z zaświatów szukają najwyższej doskonałości przejścia w istotę bożą:

Bo przyroda w wiecznym pędzie

Jeden ogół ma od wieka,

Ni przybędzie, ni ubędzie,

Od kamienia aż do człka;

Każde życie śmierć znachodzi,

A śmierć każda życie rodzi.

Korowoda [OH 110]

Te literackie próby zaprezentowania dorobku staroindyjskiej filozofii były zbyt prekursorskie, w recepcji *Orłom z Herbutów* zarzucono irracjonalną motywację postępowania bohaterów, a autorowi wypominano „psucie” podań ludowych, przez co „powiastki tej rozumieć niepodobna”³¹.

Kiedy rozmogła się romantyczność, poezja gminna, myślał, że doskonale w tym duchu poetyzuje, tworząc cudacki, różnodźwięczny bigosik. Z powodu wierszy *Orły z Herbutów* przestrzegałem go, że psuje podania piękne, wymyślając im niewłaściwe formy; obruszył się niezmiernie, usprawiedliwiając się odwoływaniem do nauki przechodzenia ciał, do zachwyconych skądś ptaków mitologii indyjskiej i filozofii panteistycznej³².

Natomiast w recenzji poznańskiego „Tygodnika Literackiego” podkreślono, że duchy leśne nie mają rodowodu ludowego, ale są „wyrazem wiary w formy życia duszy”³³. Znajomość literatury hinduskiej pozwoliła autorowi odmiennie postrzegać rzeczywistość społeczną i kulturową, a krytyka pisała o dalekich od chrześcijańskich postawach epistemologicznych.

Większa część tych oku naszemu dziwnymi wydających się postaci jest starożytnych a b e c a d ł e m d u s z y, znakami dla myśli i niemającym czcionek dla oka, to jest symbolami; powtórnymi nieraz, bo w napływie wieków i pokoleń wiele obcego do swej pojedynczości przyjęły, co je czyni dla nas często nieczytelnymi, [...].³⁴

²⁸ *Orły z Herbutów. Powieść fantastyczna*, w: *Prace literackie*, Wiedeń 1838, t. 1, s. 104. W dalszej części tekst lokalizuję skrótem OH i numerem strony.

²⁹ Por. A. Fredro, *Pisma wszystkie*, Warszawa 1955, t. II, s. 242-243.

³⁰ N [Anonim], *Orły z Herbutów i gminna cudowność*, „Tygodnik Literacki” 1840, nr 5, s. 40.

³¹ M. Grabowski, „Tygodnik Petersburski, 1839, nr 70. Utwór nie został doceniony nawet w późniejszym okresie. (Por. S. Schnür Peplowski, *Przedmowa*, w: *Mowy Leszka Dunina Borkowskiego 1867-1887*, Lwów 1897, s. 9).

³² *Dwaj hrabiowie Borkowscy. Józef i Aleksander*, „Czas” 1851, nr 173, s. 2.

³³ N, *Orły z Herbutów*, dz. cyt., s. 40.

³⁴ N, *Orły z Herbutów i gminna cudowność*, „Tygodnik Literacki” 1840, nr 6, s. 47.

Ten bezpośredni świadek lwowskiego życia literackiego, romantyczny poeta i powstaniec, krytyk literacki, poseł do sejmu wiedeńskiego w roku 1848, a zwłaszcza publicysta od lat czterdziestych XIX wieku wyraźnie rysujący w Galicji program organicznikowski³⁵, doświadczony przez wydarzenia polityczne, nieustannie zmierzał do wykorzenienia postaw społecznych odpowiedzialnych za utratę niepodległości i niewykorzystanie szans jej odzyskania.

Okres aktywności twórczej Borkowskiego przypada na czas formowania instytucji konstytuujących podstawy przyszłej państwowości i załączków nowoczesnego społeczeństwa, którego zbiorowe cele osiągnano w procesie metamorfoz zmierzających w kierunku tendencyjności, aż po antypozytywizm i demaskowanie narodowej mitologii [Puw 47-48],

Borkowski brał udział w pierwszej na naszych porobiorowych ziemiach konstytucyjnej wiedeńsko-kromieryskiej (1848/1849), po której trafił do Wielkiego Księstwa Poznańskiego.

Kłęska wiosny ludów stanowiła decydujące doświadczenie dla społeczeństwa zaboru pruskiego, które, dokonując „trzeźwej” oceny rzeczywistości, uświadomiło sobie, że tylko droga powolnego, naturalnego, ewolucyjnego rozwoju – w przeciwieństwie do gwałtownych, jednorazowych wysiłków, kończących się klęską – jest jedyna i słuszna³⁶.

Przez kilkanaście lat poeta pracował w sejmie galicyjskim (1861–1872), wydając liczne publikacje kształtujące filozofię trwania narodu w niewoli³⁷, walczył z serwilizmem szlachty i centralizmem wiedeńskim, realizując paradygmat historiozoficzny „[...] dążył naród do niepodległości dwoma drogami, drogą powstań orężnych i drogą pracy organicznej” – pisał Michał Bobrzyński³⁸. Kazimierz Wyka postawę epistemologiczną Borkowskiego określił jako *enfant terrible* społeczeństwa galicyjskiego³⁹, a współczesny nam badacz nazwał go „czerwonym hrabią” okresu wiosny ludów⁴⁰.

II.

Więc gwałtu! Radzi nie radzi ponieśmy koronę słowiańską przed moskiewskiego cara. A wiecie, co car z nią zrobi? Oto co król pruski zrobił z niemiecką⁴¹.

Borkowski po powstaniu listopadowym bywał w Wiedniu u słynnego austriackiego orientalisty Josefa Hammera – Purgstalla (A 9) – popularyzatora arabskich baśni, tłumacza *Diwan Hafiz* (1812), który zainspirował Goethego do napisania zbioru *Dywan zachodu i wschodu* (1819). Znajomość dzieł tego orientalisty przydatna w późniejszych wystąpieniach przeciwko miłośnikom konwencji wschodniej w powieściach historycznych⁴², zapoczątkowała ideę słowianofilską.

³⁵ Por. L.D-B, *Nowe dramata na teatrze lwowskim*, „Dziennik Mód Paryskich” 1843, nr 12, s. 94.

³⁶ J. Data, *Tendencje pozytywistyczne w czasopiśmiennictwie wielkopolskim w latach 1848–1870*, Warszawa, Poznań 1975, s. 11.

³⁷ Por. *Galicja od pierwszego rozbioru do wiosny ludów 1772–1849. Wybór tekstów źródłowych*, Kraków – Wrocław 1956, s. 306.

³⁸ M. Bobrzyński, *Dzieje Polski w zarysie*, Warszawa 1931, t. III, s. V.

³⁹ K. Wyka, *Teka Stańczyka na tle historii Galicji w latach 1848–1869*, Wrocław 1951, s. 102.

⁴⁰ Por. R. Taborski, *Polacy w Wiedniu*, Wrocław 1992, s. 75.

⁴¹ Anonim, [Leszek Dunin Borkowski], *Sejm ustawodawczy rakuski, ze szczególniejszą uwagą na polstwo polskie*, Poznań 1849, cz. I, s. 34-35.

⁴² Por. L. Dunin Borkowski, *Słowianin, zebrany i wydany przez Stanisława Jaszowskiego, tom drugi*. Lwów

Poznanie chorwackiego działacza niepodległościowego – Ljudevita Gaja – popularyzatora języka narodowego, zainspirowało Borkowskiego do wydawania czasopisma w duchu wspólnoty słowiańskiej (A 10). Grupa ta wzorowała się na Czechach i Słowakach, szczególnie na twórczości Jana Kollara.

Towarzystwo Zwolenników Słowiańszczyzny, a następnie od 1830 roku grupa „Ziewonii” – dokonały olbrzymiego zwrotu od historyzmu regionalnego do badań nad całą Słowiańszczyzną; równocześnie przeciwstawiały się panslawizmowi rosyjskiemu i germanizmowi na terenach słowiańskich monarchii habsburskiej⁴³.

Borkowski w sprawie zgody na wydanie pisma był u ministra spraw wewnętrznych – Franza Antona von Kolovrata-Libštejnský’ego, ale nie uzyskał akceptacji⁴⁴. W tym ruchu Borkowscy reprezentowali pozostający w opozycji do antynarodowego panslawizmu kierunek ludowosłowiański⁴⁵, prowadząc do zbliżenia galicyjskich romantyków ze środowiskiem poetów ukraińskich. W 1837 roku ukazała się „Rusałka Dniestrowa” Trójcy Ruskiej – Markijana Szaszkiwycza, Iwana Wahylewycza i Jakiwa Hołowackiego – tworzona pod wpływem polskiej „szkoły ukraińskiej”. Unicka hierarchia kościelna przeciwstawiła się temu młodemu ruchowi literackiemu tak zdecydowanie, że pismo mogło być rozpowszechniane tylko poza Galicją.

Kuria doprowadziła do rozpadu Trójcy, a sprzyjała penetracji do Galicji panslawizmu carskiego (dwie podróże do Lwowa prof. M. Pogodina z Moskwy 1835, 1842) Tylko Wahylewicz podtrzymywał stosunki z publicystami polskimi [Leszkiem Borkowskim, Augustem Bielowskim i z grupą „Ziewonii” od 1833 roku z zapalem zbierającą pieśni i klechdy ruskie – przyp. M. T.]⁴⁶.

Piszący w tym czasie do „Dziennika Mód Paryskich” recenzje sztuk wystawianych w teatrze lwowskim, Borkowski zwalczał próby rusyfikacji ludności unickiej za pośrednictwem języka rosyjskiego i entuzjastycznie wypowiedział się o, przywracającej tradycje kulturalne Rzeczypospolitej i literatury XVII wieku wśród ludu Galicji, nowej gramatyce Wahylewycza:

I tak gramatyka Pawłowskiego napisana po moskiewsku (1818) albo nie doszła do prawdziwego pojmowania lub go przekreślała umyślnie dla względów najmniej gramatycznych, przez stroniczość uboczną, wcale nawet nie naukową. Chciała ona narzecz polskie gwałtem przemoskwicić. Taki patriotyzm mimo całej gorliwości i zapamiętania wyznaczających go zagorców jest bardzo śmieszny i najwłaściwsze umieszczenie miałby w komediach i farsach⁴⁷.

u Piotra Pillera 1839, „Tygodnik Literacki” 1839, nr 29. Borkowski odrzucał paradygmat estetyczny tego środowiska: „Autor utrzymuje wprawdzie, że śliczne jest przyrodzenie na wschodzie i roślinność, nie wdając się wcale w malownicze jego opisy (bo jak mówiłem, życia przede wszystkim unikał), ale dowodzi uporczywie, że mieszkańcy czuć go niezdolni; sprzeciwia się w ten sposób Hamerowi [pis. org.] i najbieglejszym uczonym w tym zawodzie, którzy wszyscy wschodnim narodom przyznają miłość przyrodzenia, głębokie czucie, ognistą wyobraźnię i gwałtowne namiętności” (s. 231).

⁴³ Por. M. Tyrowicz, *Prasa Galicji i Rzeczypospolitej Krakowskiej 1772–1850. Studia porównawcze*, Kraków 1979, s. 58.

⁴⁴ Bracia (por. K. Poklewska, *Galicja romantyczna*, Warszawa 1976, s. 175) za pośrednictwem stryja Stanisława próbowali załatwić w Wiedniu zgodę. S. Borkowski ze słoweńskim sławistą B. Kopitarem pracował nad wydaniem – odkrytego w 1827 roku *Psalterza floriańskiego*. (Por. S. Dunin Borkowski, *Zur Geschichte des ältesten polnischen Psalter*, „Jahrbücher der Literatur” 1835, nr 70, s. 221–230).

⁴⁵ Por. J. Trznadłowski, *Zakład Narodowy imienia Ossolińskich 1817–1967*, Wrocław 1967, s. 82–83.

⁴⁶ M. Tyrowicz, dz. cyt., s. 21.

⁴⁷ L. D. B., *Gramatyka języka małoruskiego w Galicji, przełożona przez Jana Wahylewycza. Lwów drukarni stauropigiańskiej*, „Dziennik Mód Paryskich” 1845, nr 18, s. 144.

Słowianofilska koncepcja została negatywnie zweryfikowana przez wydarzenia Wiosny Ludów – okazało się, że nie istnieje taka wspólnota kulturalna i polityczna. W latach 1847–1848 rząd wiedeński pozwolił na otwarcie katedr języka i literatury ukraińskiej w dwóch gimnazjach i na uniwersytecie, co zmobilizowało unicką hierarchię kościelną do walki o szkołę ukraińską, a inspirowana przez świętojurców „Zoria Hałycka” osiągnęła charakter tygodnika politycznego⁴⁸.

Borkowski uważał za Polaków tych, którzy chcieli wyzwolenia spod wpływów niemieckich, za Rusinów tych, którzy pragnęli zjednoczenia słowiańszczyzny przez Rosję. Przyczynę przyszłego konfliktu europejskiego widział w panslawizmie Rosji oraz oporze Austrii i Prus przeciw oddaniu Moskwie polskich prowincji [Pzp 130], dlatego piętnował elementy destrukcji wielokulturowości dawnej Polski a później Galicji. Początku tworzenia nacjonalistycznych monokultur szukał w – podkreślającej różnice między narodami i wyznaniem – polityce jezuitów. Zwalczał zmianę hierarchii kościoła greckiego w elitę „zastupników naroda” – przypominało to siedemnastowieczny proces przejścia grekokatolickiej szlachty do kościoła rzymskiego.

Niektórzy z nich, po większej części szlachta, dbając jak zwykle o wygodne życie, o łaskę u dworu, o godność i zaszczyty, przechodzili do obrządku łacińskiego, kręcąc w ten sposób bicz na własną skórę: bo lud, wśród którego żyli, w jądrze swym czerstwy i nieskażony, nie dał się ani nadziejami uwieść, ani prześladowaniami złamać; cierpiał pogńębienie i wzgardę, wyrabiając w sobie żal i zemstę⁴⁹.

Zdaniem Borkowskiego, polski patriotyzm zachęcał rząd do upaństwowienia „ruteńskiego” języka, urzędów i praw. Według autora *Parafiańszczyzny*, proces dzielenia kultur zapoczątkowały wizyty gubernatora Stadiona u sufragana lwowskiego – Grzegorza Jachimowicza⁵⁰ i zarzucanie demokratom nieuwzględniania potrzeb Rusinów, co upowszechniało przekonanie, że Ruteńcami są obywatele wspierający rząd. W wielokulturowej Rzeczypospolitej sprzed 1772 roku takiej animozji nie było.

Polak był Rusinem łacińskiego obrządku, a Rusin Polakiem greckiego obrządku [...], a Mikołaj Bazyli Potocki jest tego najlepszym przykładem. Zdaniem Borkowskiego Stadion nie był wynalazcą narodu, ale podszezuwaczem. [Pss 151-152].

Przeprowadzając studium różnic między obrządkiem łacińskim i greckim, Borkowski starał się udowodnić różnicę między kulturami, aby nie udało się „naszych polskich Rusinów przerobić w Rusinów moskiewskich”. [Pss 161] Zapoczątkowany przez Stadiona konflikt kulturowy sprawiał, że niemówiący po rusku mieszkaniec Galicji stawał się Rusinem.

[...] Przyjaciele polityczni stają się naraz wrogami, rodzina, z którą się żyło, jak Bóg przykazał, wskutek jednego koziołka znajduje się wpośród innego nieprzyjaznego narodu, żona nawet, jeśli Polka, jest dlań czymś obcym; między dziećmi, nim jeszcze z gniazda wylecą, dwie już tworzą się partie: jedna polska, co z matką trzyma, druga ruska, w sztuczny sposób przez ojca wychowana⁵¹.

⁴⁸ Por. M. Tyrowicz, dz. cyt., s. 21.

⁴⁹ Tamże, s. 68

⁵⁰ Anonim, [L. Dunin-Borkowski], *Pierwszy sejm słowiański we Lwowie 1865–1866*, Lwów 1884, s. 71. W dalszej części lokalizuję skrótem Pss.

⁵¹ K. Chłędowski, *Album*, dz. cyt., s.118.

Przez takie zabiegi gubernatora ruch galicyjski nie przybrał formy otwartego powstania. Zaogniono dawne konflikty – kwestię włościańską oraz zamiar wykorzystania przeciw polskim patriotom inteligencji ukraińskiej. Borkowski sprzeciwiał się służącemu utrzymaniu wpływu rządu rozbijaniu wielokulturowości i mobilizacji wyznawców obrządku wschodniego oraz zamienianę religii w narodowość „ruteńską”, co – zdaniem Borkowskiego – przywoływało będący wynikiem nietolerancji katolickiej Wazów dawny konflikt kozacki i otwierało pole aktywności moskiewskiego panslawizmu⁵².

W okresie pobytu deputacji galicyjskiej w Wiedniu „Borkowski odznacza się coraz bardziej; jeśli będziemy mieli zgromadzenie narodowe, znajdziemy w nim doskonałego mówcę”⁵³ – pisał Ziemiałkowski. Po licznych dyskusjach zgodzono się przedstawić cesarzowi zredagowany przez poetę – romantycznie naiwny – adres⁵⁴.

Czuli to wielcy poprzednicy Twój, Najjaśniejszy Panie, że gwałt rozbioru, popełniony na narodzie naszym, był wielką niesprawiedliwością, a nawet błędem politycznym. Od tej chwili zaczęło podpadać europejskie znaczenie potęgi austriackiej, bo potęga polityczna narodów jest względna, a państwo mające obok potężniejszego sąsiada, ma zawsze miejsce podrzędne⁵⁵.

Borkowski w duchu romantyzmu politycznego sądził, że każda narodowość ma prawo do uznania i poszanowania, dlatego pisał: „że narodowość polska przez rozbiór Polski 1772 zgwałconą została, że przeto w oświadczeniu Waszej Cesarskiej Mości, iż narodowość naszą uznać i uszanować chcesz, słusznie upatrujemy chęć uchylenia traktatów podziału Polski”⁵⁶ i zatrzymania destrukcji wielokulturowości, którą zapoczątkował Stadion.

Przemawiający w imieniu całego narodu i wzywający sprawiedliwości dziejowej Borkowski liczył na możliwość oddziaływania słowa na rzeczywistość polityczną. Romantyczna wiara w sprawczą moc inwokacji skierowanej do Ferdynanda Habsburga pozwalała Borkowskiemu na narrację oderwaną od realiów politycznych okresu wiosny ludów.

Natomiast z doświadczeń parlamentarnych pierwszego sejmiku konstytucyjnego lat 1848–1849, w którym Borkowski był jednym z przywódców ugrupowania zmierzającego do uzyskania niezależności Galicji⁵⁷, poeta wyniósł przekonanie, że nie istnieje wspólnota kulturowa i polityczna Słowian. Mimo że słowiańska większość mogła przegłosować dowolną ustawę, obawiający się zjednoczenia Niemiec z Austrią Czesi wspierali Habsburgów, a sterowani przez Stadion galicyjscy Rusini umacniali absolutyzm, głosując przeciw Polakom. Dlatego w publicystyce sejmowej Borkowski wzywał:

⁵² Borkowski zwalczał próbę ożywienia dwujęzycznej „Gazety Lwowskiej” kosztem „Dziennika Mód Paryskich” – por. A. Batowski, (*Diariusz wypadków 1848 roku*, Wrocław 1974, s. 32-33). M. Tyrowicz (*Prasa Galicji i Rzeczypospolitej Krakowskiej... dz. cyt.*, pisał: „Zważywszy, że działo się tona kilka miesięcy przed wybuchem rewolucji wiedeńskiej – należy postawę lwowskiego świata pisarskiego ocenić wysoko” (s. 82).

⁵³ Por. F. Ziemiałkowski, *Pamiętniki*, cz. 2, Kraków 1904, s. 47-48.

⁵⁴ Por. F. Ziemiałkowski, *Pamiętniki*, cz. 1, Kraków 1904, s. 9-10.

⁵⁵ Cyt. za W. Feldman, *Stronnictwa i programy polityczne w Galicji 1848–1849*, Kraków 1907, s. 22-23.

⁵⁶ Tamże, s. 23

⁵⁷ Por. J. Buszko, *Polacy w parlamencie wiedeńskim 1848–1918*, Warszawa 1996, s. 35.

Potomkowie nieśmiertelnych Husów i Żyszków! Narodzie wielkiej przeszłości i wielkich nadziei! Nie daj się ludzić narodowymi nienawiściami, bo będziesz wiecznym despotów bawidełkiem. Połącz się z Madziarami, ażeby walczyć za wolność; bo wolność tylko może być podstawą wielkiej Słowiańszczyzny. W żyłach polskich płynie tak dobrze krew czysto słowiańska, jak i w czeskich, i my życzymy sobie jak najściślejszego zbratania ze wszystkimi pokoleniami naszego wspólnego szczepu; ale życzeń naszych i nadziei naszych nie zdamy nigdy na łaskę absolutyzmu, na łup dynastii. [Sur I 96]

Borkowski uznawał, że zgoda na samodzielność narodów w obrębie cesarstwa ma sens, ale dzielenie narodów na mniejsze jest nieporozumieniem i prowadzi do wieży Babel, zwłaszcza koncepcja, by ustawę o równości narodowości wykorzystać do poróżnienia wyznań i w ten sposób wzmocnić absolutyzm [Pss 9]. Za pieniądze rządu stworzono nie tylko naród, ale literaturę, czasopisma a nawet teatr, gdzie publicznością byli kapłani obrządku wschodniego „garstka księży i księdzowych, księdzowien i księdzowiczów” [Pss 17].

Próba ustalenia jednego narodowego języka napotkała opór posłów wywodzących się z duchowieństwa greckiego. Borkowski powoływał się na przykład rodów arystokratycznych wywodzących się z Rusi oraz twórców literatury i kultury (Wiśniowieccy, Czartoryscy, Sanguszkowie, Ostrogscy, Zborowscy, Massalscy):

Zapytajmyż się tych Rusinów, niech nam powiedzą, czy język polski nie jest ich ojczystym językiem? Zapytajmy się tych pisarzy, których ksiądz Pietrusiewicz prawdziwymi dziećmi ducha ruskiego nazywa: Mickiewicza, Zaleskiego, Olizarowskiego, Malczewskiego, Goszczyńskiego? Czyliż ich dzieła nie odpowiadają nam wyraźnie, iż oni są wyrazicielami ducha polskiego? [Pss 70]

Borkowski przytaczał sąd Salomona nad dwoma matkami, z których jedna zgadzała się na przecięcie dziecka – porównanie wzbudziło owacje izby, bo Borkowski wolał, by język był jeden, nawet ten nieprawy [Pss 73].

Widzę jak od odwiecznego konara usiłują odłamać gałąź majową w nadziei, że posadzona osobno rozkrzewi się i w nowe drzewo urośnie (Pss 75).

Poeta twierdził, że działania unickiej hierarchii prowadzą do rusyfikacji i w konsekwencji rozszerzenia prawosławia. Niewiele mają zaś wspólnego z unicką religią [PSS 148], a działania Stadiona i środowiska skupionego wokół metropolity lwowskiego doprowadziły do konfliktu prawosławia z kościołem rzymskim.

Przez polityczne rozbieżności i terytorialne rozkawałkowanie państwa, został naród polski rozdarty na części. Każdy z zaborców starał się najrozmaitszemi zwykle niegodziwemi sposobami, część uchwyconą przeistaczać, wcielać, wynarodawiać, aby zapominała swej przeszłości. Do tych środków należało rozdrabnianie narodowości miejscowej przez różnoprawnienie warstw społecznych i przez wciskanie protegowanej narodowości obcej.[...] W Galicji całe prawodawstwo i przepisy administracyjne miały na celu przeciwstawienie i poróżnienie warstw społecznych [Pss 150].

Do tej kwestii Borkowski wrócił w 1891 roku, przytaczając wcześniejszą swą wypowiedź, że miał Rusinów za Polaków greckiego obrządku, Wojciech Dzieduszycy przeciwnie, Polaków greckiego obrządku za Rusinów (Pzp136).

Przyznawanie Polakom z powodu obrządku greckiego odmiennej narodowości, nie jest jeszcze prawdą historyczną, ale może się nią stać, bo jest już początkiem panslawizmu. Polscy rzymianie nie zdołali ocalić ziemskiej ojczyzny; polscy grecy wstydzą się ich i wypierają, ale oni także poświęcają ojczyznę dla urojeń[...]. Kochankowie narodu ruskiego, przyznający mu byt oddzielny, są panslawistami, czy wiedzą o tym, czy nie wiedzą, czy chcą czy nie chcą [Pss 162].

Borkowski widział, że żywiołowi polskiemu zagraża demoralizacja społeczeństwa przez zaborców. Nie wyszukiwał subtelnych epitetów, by nazywać narzędzia stosowane przez zaborców dla demoralizacji społeczeństwa, w którym „miłość Ojczyzny została już zastąpiona miłością dostojęństw, urzędów, orderów i majątku. Chodzić więc będzie tylko o wybór, gdzie zepsucie takie może być użyte z większym pożytkiem: w germanizmie czy panslawizmie” [Pzp 27].

III.

Żer podawany próżności narodowej zawsze zaślepia. Obchodzona u nas uroczyście rocznica odsieczy Wiednia jest nie tylko pamiątką waleczności polskiej, ale zarazem i niezdarności politycznej [Pzp 127-128].

Borkowski zwalczał interwencję Józefa barona Jellachicha de Buzim, bana Chorwacji, Słowenii i Dalmacji, który ruszył na pomoc Habsburgom⁵⁸. Borkowski widział dla Polski zagrożenie ze strony niemieckiej, ale jako człowiek kresów uważał, że cywilizacja polska jest starsza od niemieckiej, bo odziedziczyła religię i kulturę grecką, do której było bliżej niż do łacińskiej. W zagrożeniu tureckim Niemcy potrzebowały Polski, a po jego pokonaniu Polska stała się niepotrzebna.

Niepowodzenia przedstawionych wysiłków oraz działań jako posła do sejmu konstytucyjnego skłoniły Borkowskiego do podjęcia „awangardowej” i utopijnej próby przemodelowania systemu aksjologicznego organizującego porządek polityczny monarchii habsburskiej. Możemy wyrazić przypuszczenie, że źródłem takiego stanu ducha autora stały się dwa czynniki. Pierwszy wynikał z codziennej praktyki życia politycznego w katolickim państwie Habsburgów.

W Polsce rakuskiej, gdzie nie tylko ciało, ale duch jest obciążony najcięższymi kajdanami, gdzie żelazna stopa despotyzmu ciąży na wszystkim, [...] gdzie hierarchia katolicka jawnie łączy się z rządem, ku utrzymaniu podwójnej niewoli, potępiając, jako odszczepieńców, członków swoich, sprzecznym temu przymierz. [Opocz 11-12]

Wykorzystanie różnic narodowościowych pozwoliło rządowi wiedeńskiemu skłonić słowiańskich Chorwatów⁵⁹, a później Rosjan do walki z dążącymi do niepodległości Węgrami [Sur I 34-35]⁶⁰. To eksponowanie nacjonalizmów i różnic religijnych oraz krach programu słowianofilstwa stało się inspiracją wydania w roku 1850 publikacji ukazującej wspólną dla naszej cywilizacji kulturę praindoeuropejską⁶¹. Według założeń Borkowskiego, pozwalało to na nowo stworzyć horyzont aksjologiczny przyszłej, opartej na wiedzy i nauce cywilizacji europejskiej.

⁵⁸ J. Białynia Chłodecki, *Franciszek Smolka*, Lwów 1913, s. 43.

⁵⁹ Zwalczał interwencję Józefa barona Jellachicha de Buzim, bana Chorwacji, Słowenii i Dalmacji, który z czterdziestotysięczną armią ruszył 9 września na pomoc Habsburgom (J. Białynia Chłodecki, *Franciszek Smolka*, Lwów 1913, s. 43).

⁶⁰ W recenzji książki (*Obrazy niektórych posłów na sejmie rakuskim. Poznań 1850*, „Przegląd Poznański” 1850, t. 11) potępiono Borkowskiego za niesłuszne sądy: „Autor [...] należąc do stronnictwa radykalnego o ile pobłażania i wyrozumiałości dla swych jednowierców pokazuje, o tyle jest surowym i niesprawiedliwym dla kolegów zasad przeciwnych. W wypadkach 1848, widząc głównie proces wolności z despotyzmem, zdaje się zapominać, że Polaków życzenia nie ograniczały li się tylko do wolności. Stąd posłów trzymających z Czechami uważa za prostych stronników absolutyzmu, za lękających się następstw wolności, za obstawiających przy starych przywilejach, za egoistów itp.” (s. 399).

⁶¹ Chodzi o cytowaną już rozprawę – *O najdawniejszych zabytkach pisemnych*, Lwów 1850.

Były to nasiona rzucone między kilkaset milionów ludu dążącego chciwie ku umysłowym bogactwom, lubiącego i zalecającego samotność i dumania, nagradzającego najszczerzej mądrość, powściągniętego z zasad zmysłowość i namiętność, wystrzegającego się sporów i wojen, nieślaknącego zwycięstw i zaborów, zabezpieczonego [...] od napadów cudzoziemskich, otoczonego naturą olbrzymią pełną siły, świeżości i wdzięku. [Onzp 74]

Borkowski zauważył, że w nauce europejskiej brak „wedyjskiego” warsztatu pojęciowego prowadził do niejednoznaczności w recepcji tej filozofii. Nieznajomość kategorii opisujących całość objawiającej się w przyrodzie siły twórczej (żywiącej), determinowała potrzebę wyrażenia słowem i znakami pojedynczych symboli takich jak: Światłość, Wszechmoc, Wieczność, Brahma, Zeus, Jehowa. Mimo uniwersalizmu tej koncepcji w rozważaniach Borkowskiego kosmologiczny argument istnienia Boga ma nacechowanie ontologiczne – recepcję filozofii wedyjskiej podporządkowano potrzebie udowodnienia wtórności religii semickich wobec tekstów hinduskich.

Borkowski uważał, że *Wedy* powstały ze świętej sylaby „om” a kategoria s a - c r u m zawarta jest w będącej źródłem pierwotnego światła jej treści i dźwięku.

Świat ten był początkowo istotnie tylko duszą. On pomyślał: chcę światów, a oto stały się światy. Woda, światło śmiertelne i zdroje. [Onzp 43]

[...] Świat jest bogiem w milionowych postaciach, a wszystkie dzieła ludzkie są człowiekiem w milionowych postaciach. Oto jest początek uczłowiczenia. [Onzp 69]

Taki obraz Boga wynikał z charakterystycznej dla kultury indyjskiej świadomości pierwotnego „poczucia przyrodzenia”, które jest „uczłowiczeniem – ściąganiem bóstwa na ziemię”. Zdaniem Borkowskiego, wszystkie ustne utwory przypisywane Bogu – etyka, filozofia, poezja, astronomia, matematyka, sztuka lekarska, gramatyka i prawodawstwo – pochodziły od ich „pierwszego mówcy” (Brahmy).

Tłumacząc na język polski fragmenty *Wed*, Borkowski dobierał cytaty potwierdzające hinduskie pochodzenie *Biblii* i tym samym zaprzeczał istocie niszczących cywilizację europejską religijnych sporów. Przykładem podobnego zabiegu jest zestawienie kosmogonii *Upanishadów* z narracją starotestamentową.

Jeszcze nie było ani *Sat* ani *Asat*, ani światu, ani nieba, ani co nad tem, ani gdziekolwiek, w szczęściu czyimkolwiek, ani okrywającego (ciało), ani okrytego (życie). Śmierci nie było ani nieśmiertelności, ani różnicy między dniem i nocą. Ale Tad (ón) oddychał bez oddechu (powietrza) jedynie tylko ze Swadha (z nią), która w nim była zawartą. Prócz niego nic nie było, co stało się po nim. Ciemność, bo to wszystko było w ciemnościach owinięte. [Onzp 43]

Według Borkowskiego, *Sat* to „rozpatrywanie” się stwórcy przed stworzeniem – „siła marząca”, a *Asat* zapłodnienie świata „zaród materialny”. Natomiast hymny do „przedmiotów przyrodzenia”: słońca, ognia, księżyca, powietrza, wody uważał za „widome znaki (symbole) niewidomego bóstwa”.

[...] jeżeli nadto wyraźnie znachodzono dowody czystej, nadzmysłowej wiary w jedyne, niepojęte stwórcę, którego określeniem, zbliżeniem, niejako ziemowzięciem były wszystkie postacie i nazwiska, to podejrzewano miejsca takie, biorąc je za późniejsze wciśnięcia. W ten sposób usiłowano świadectwa przeszłości nagiąć gwałtownie albo do własnych uprzedzeń, albo do podań hebrajskich, pełnej narodowej zarozumiałości a uchodzących jeszcze dla wielu nieuków za najdawniejsze i nieomyślne. [Onzp 9]

Rozważania nad istotą i pochodzeniem Boga prowadziły do odrzucenia religii semickich, uznanych za mitologię, a nawet retrospekcję narracji wedyjskiej „z tą tylko różnicą, iż hebrajczycy przywłaszczyli sobie obcą mądrość i obce podania, przekręcając je i unaradawiając” [Onzp 13].

Dlatego *Pięcioksiąg* Mojżesza Borkowski uznał za nacechowaną narodowością trawestację literatury hinduskiej, a konsekwencją takiej konstatacji był postulat powrotu do wierzeń przodków i oskarżenie cywilizacji rzymskiej o niszczenie naszej praindoeuropejskiej kultury. Jednak Borkowski uważał, że rozwój nauki i wiedzy o korzeniach cywilizacji, zwłaszcza o wierzeniach ludowych, w których przetrwały elementy praindoeuropejskie, zapoczątkuje naukowy proces odkrywania przednacionalistycznej przeszłości Europy.

Borkowski odrzucał aprioryczne przekonanie, że monoteizm był wyłączną domeną *Biblii*. Jako zwolennik hinduskiego „pseudopoliteizmu” sądził, że pod powierzchowną warstwą wielobóstwa krył się jedyny Bóg i jego emanacje, a panteizm wedyjski wynikał z reprezentowanego przez triadę – ciepło (słońce), powietrze i ogień symboliki stwórcy w postaciach Brahmy, Wisznu i Śiwa. To „obfite źródło filozofii i mitologii” uznał za początek trójcy (Trimurtis), która została przejęta przez filozofię chrześcijańską.

Obok mniemanego ubóstwiania przedmiotów przyrodzenia znajdujemy w *Wedach* jasno wypowiedzianą wiarę w jednego Stwórcę. [Onzp 64].

[...] Ta wiara będąca kamieniem węgielnym *Wed* uznawała jednego Boga. Nie sam tedy naród hebrajski posiadał w starożytności ową wprawdzie szczytną, ale najłatwiejszą do osiągnięcia prawdę; nie sam naród hebrajski był wybranym, wyłącznie bożym narodem. Tylko zupełna nieznanomość dziejów starożytnych albo rozmyślna chęć zwodzenia mogą się dopuścić twierdzeń tak niedorzecznych robiących z Boga sekciarza. Ideą zasadniczą, żywiołem *Wed* jest równie czysty monoteizm jak i w księgach przyznawanych Mojżeszowi pierwszemu [Onzp 21].

Upaniszady, *Wedy* i inne święte księgi hinduistyczne – *Bhagawadgita* czy *Bhagawatapurana* – prezentują pogląd, że istnieje tylko jedyny Bóg, a „jego żywioły, własności i uosobienia w eposie miały na celu wykazać jego wpływ na sprawy ludzkie” [Onzp 29]. Taka filozofia religii eksponowała podobieństwo monofizytyzmu chrześcijańskiego do filozofii staroindyjskiej.

Wierzono w cielesność natury ludzkiej, grzech pierworodny; a moralność zdawała się właściwością zaprzeczającą tej wierze. Więc godząc te właściwości, wystawiano sobie człowieka żyjącego duchowo, powściągniętego chuci zwierzęce, [...] i nazywano go „urodzonym z dziewicy” [Onzp 48].

Według Borkowskiego, starohinduski ideał teandryczności najdoskonalej skontretyzowany w postaci Chrystusa został rozwinięty w nowotestamentowej uczcie ofiarnej, której pierwowzorem było opisane w *Yadzurwedzie* picie soku ciemieżycowego – wyciskanego z rośliny nazywanej Homa (ofiara), spożywanego z chlebem podczas uczty przed wschodem słońca, a nazywanego „źródłem życia”⁶². W tym aspekcie Borkowski odrzucił istnienie wszystkich innych religii, a nawet wyraził przekonanie, że narzucona wiara w dogmaty oraz sojusz państwa z kościołem destrukcyjnie wpływa na rozwój i postępek społeczny.

⁶² Cytat: „Ja Zoroastrze jestem czysty Hom, zwycięzca śmierci [...], *kto mnie pożywa* [podkr. Borkowskiego] będzie szczęśliwy” [Onzp, 49] uznano za inspirację dla nowotestamentowej uczty ofiarnej. Poeta odrzucał twierdzenie, że „wieczera pańska zainspirowała starożytne narody”.

Chęć przytrzymania ludzkości na zawsze w ostoi wiary, aby szukając stałego ładu wiedzy nie naraziła się na niebezpieczeństwo żeglugi, jest niedorzecznością przeciwną istocie oświaty i przeznaczeniu człowieka. Właśnie jakby rodzice nierozsądnie troskliwi, chroniąc dzieci swoje od zmian powietrza i przygód życia, trzymali je ciągle w łóżku. [...] Póki wiara nie dostanie się do wiedzy, jak Kolumb do Ameryki, póty tryskać będzie najobfitsze źródło błędów, póty żyje smok straszny wymagający od narodów krwawych danin. Ale nie trwóżmy się! Nie powątpiewajmy! Nie dziś dopiero wylęgli się wstecznicy w kałużach chciwości i osobistych widoków [Onzp 67].

Borkowski oskarżył jezuitów o próbę ośmieszenia kultury indyjskiej, destrukcyjny wpływ religii na cywilizację europejską poprzez fałszowanie tekstów literatury sanskryckiej [Onzp 4]. Jego zdaniem, Hindusi obawiali się narzucenia im młodszej i nacjonalistycznej religii.

Zdaniem Borkowskiego, *Wedy* charakteryzuje funkcja podobna do *biblii pauperum* – są „sojuszem mędrców i ludu”, personifikowane żywioty jedyne Boga ułatwiały recepcję. „Świętość jego jest tak święta, przestronność tak przestronna, że nie można ich objąć ani dźwiękiem ani znakiem”, [Onzp 29] a prabytem jest siła stwarzania, utrzymywania i niszczenia – przeszłość, teraźniejszość i przyszłość [Onzp 30]. Borkowski jednak nie widział możliwości uznania *Wed* za tekst o charakterze kanonicznym jak święte księgi świata semickiego – *Biblia, Koran, Nowy Testament*. W religiach hinduistycznych nie dostrzegał opartej na jednej księdze i kanonie wiary obowiązujących wszystkich wyznawców ortodoksji. Traktowanie *Wed* jako tekstów świętych oznacza poszanowanie tradycji i przekonanie o nienaruszalności i czystości początku – wszystko, co powstało „u zarania dziejów”, jawi się jako boskie, duchowe i święte.

Hymny i wezwania są pojedyncze, pełne prostoty, dziecięcego zaufania i gorącej miłości, pełne przejęcia się życiem przyrodzenia, serdecznego wylania i natchnienia. Nie masz w nich szumnej wymowy, ale jest ciche głębokie uczucie. Przebija się w nich jakby z zaobłoku jakieś wewnętrzne uznanie uczczenie i rozróżnienie ogólnego ducha przedmiotów od ich postaci, widać zadowolenie i przestawanie na tym uznaniu, bo nie masz jego rozbiorów ani dociekań i wykładów. Wątpliwość nie rdzawiła piersi śpiewaka [Onzp 36-37].

Rozważania nad istotą i pochodzeniem Boga prowadziły do odrzucenia religii semickich, uznanych przez Borkowskiego za retrospekcję narracji i filozofii wedyjskiej, a „[...] hebrajczycy przywłaszczyli sobie obcą mądrość i obce podania przekręcając je i unaradawiając” [Onzp 13]⁶³ i oskarżając rzymską cywilizację o zniszczenie naszej praindoeuropejskiej kultury, której ostoją były *Wedy* [Onzp 58]. W tym aspekcie Borkowski odrzucił istnienie wszystkich innych religii, a nawet wyraził przekonanie, że narzucona wiara w dogmaty oraz sojusz państwa z kościołem destrukcyjnie wpływa na rozwój i postęp społeczny.

⁶³ O szacunku Borkowskiego dla innych wyznań pisał Romanowski (*Do rodziców*, w: *W promieniu Lwowa, Żukowa i Medyki. Listy Mieczysława Romanowskiego 1853–1863*, opracowali i wstępem poprzedzili B. Gawin i Z. Sudolski, Warszawa 1972), „Ciekawy teraz Lwów pod względem posiadzeń wyborczych. Nic piękniejszego nad przedwczorajszą [17 marca – przyp. T. P.] mowę Leszka Borkowskiego – ale i oraz nic śmielszego i mordującego Niemców. Widziałem starych i młodych Żydów i mieszczan klękających mu do nóg, polecających go Bogu, a jemu sprawę polską na sejmie po tej mowie” (s. 241).

Chęć przytrzymania ludzkości na zawsze w ostoi wiary, aby szukając stałego ładu wiedzy nie naraziła się na niebezpieczeństwo żeglugi, jest niedorzecznością przeciwną istocie oświaty i przeznaczeniu człowieka. Właśnie jakby rodzice nierozsądnie troskliwi, chroniąc dzieci swoje od zmian powietrza i przygód życia, trzymali je ciągle w łóżku. [...] Póki wiara nie dostanie się do wiedzy, jak Kolumb do Ameryki, póty tryskać będzie najobfitsze źródło błędów, póty żyje smok straszny wymagający od narodów krwawych danin [Onzp 67].

Borkowski nie widział możliwości uznania *Wed* za tekst o charakterze kanonicznym, podobnie jak uznano święte księgi świata semickiego, ale za źródło filozofii:

[...] pełne prostoty, dziecięcego zaufania i gorącej miłości, pełne przejęcia się życiem przyrodzenia, serdecznego wylania i natchnienia. Nie masz w nich szumnej wymowy, ale jest ciche głębokie uczucie. Przebija się w nich jakby z zaobłoku jakieś wewnętrzne uznanie uczczenie i rozróżnienie ogólnego ducha przedmiotów od ich postaci, widać zadowolenie i przestawanie na tym uznaniu, bo nie masz jego rozbiorów ani dociekań i wykładów. Wątpliwość nie rdzawiła piersi śpiewaka[...] [Onzp 36-37].

Przedstawioną koncepcję cywilizacji realizującej model filozofii wedyjskiej zwalczało środowisko konserwatystów galicyjskich⁶⁴. „Czas” pisał krytycznie o takiej historiozofii, akcentując jej antyreligijny wymiar:

[...] pan Borkowski szkodzi, że jako pisarz nie jest dziecięciem ojczyźnej wiary, ale wierutnym jej prześladowcą i wrogiem. Jest to filozof, któremu wystarcza ten chrystianizm bez treści, jaki tworzyć zaczęła reforma, a dokończyły różne terazniejsze filozofie [...]. Uduchowiona ta wiara wypchnęła naprzód Zbawiciela, a potem i samego Boga. Dlatego praktyki nasze katolickie są panu Borkowskiemu dziwnie podejrzone [...] ⁶⁵.

Borkowski nie zgadzał się z zarzucaną mu niewiarą, bronił się przed oskarżeniami⁶⁶, które wynikały z recepcji długo pozostających w rękopisie *Wieszczów Lechów, które Bóg dał, aby na początku roku chrystusowego 1835*.

V.

Głównym i niewątpliwym prawem każdego narodu jest prawo do życia, do niezawisłego bytu politycznego, do postanawiania samemu o sobie. Są to podstawy i warunki zjednoczenia społeczeństw w całość organiczną. Każdy uczestnik związku narodowego ma obowiązek strzec ich i upominać się o nie[...] [Pzp 6].

W koncepcji Borkowskiego rozkwit wolności w protestanckiej części Polski (Wielkie Księstwo Poznańskie) to następstwo dwóch czynników. Pierwszym była oświata, drugim protestantyzm rozumiany nie jako kanon obrządku religijnego, ale jako przejaw buntu chrześcijaństwa „przeciw uciskowi, przeciw zasadzie nieustającej małoletniości moralnej” [Opczp 1]. To stałe wykorzystywanie różnic religijnych stało się obsesyjnym tematem publicystyki Borkowskiego⁶⁷.

⁶⁴ Anonim, „Parafiańszczyzna” przez Leszka. Poznań 1850, T. II, „Czas” 1850, nr 1.

⁶⁵ Dwaj hrabiowie Borkowscy. Józef i Aleksander, „Czas” 1851, nr 173, s. 2.

⁶⁶ Anonim, *Przedmowa*, w: *Parafiańszczyzna*, Poznań 1849, s. IX.

⁶⁷ Takie rozprawy, jak: *Sejm ustawodawczy rakuski*, Poznań 1849, *Dualizm*, Lwów 1867, Poznań 1850, *Pierwszy sejm słowiański we Lwowie 1865–1866*, Lwów 1884 – zwalczały wykorzystywanie religii dla utrzymania niesprawiedliwego i nacjonalistycznego porządku w Europie.

Dlatego Borkowski uważał filozofię wedyjską za szansę odrodzenia cywilizacji europejskiej. Wspólnotę ludu łańcińskiego i greckiego Borkowski widział w kulturze indoeuropejskiej. Według niego, staroindyjska *Atharwaweda* zapoczątkowała literackie motywy szkodzenia wrogom przez zaklęcia i ludową wiarę w siłę uroków słownych, zamawianie i przeklinanie oraz leczenie chorób pieśniami [Onzp, 61]. Podobnie pieśni ludu śpiewane przy okazji różnych uroczystości wywodzą się z literatury hinduskiej (*Samaweda*). Jednocześnie uważał, że takie, znane cywilizacji europejskiej, utwory jak *Katha sarit sagara* zawierały opowieści przypominające wierzenia polskiego ludu; zwłaszcza historie o smokach, duszach pokutujących w drzewie, zaklęciach i zaczarowaniach [Onzp 53]⁶⁸ wspólnych dla ludu w Galicji.

[...] zrękowiny, zaplatanie kosy, obcięcie włosów, weselne ofiary, wianki z ziół i kołaczki itp., uświęcany jest pewnymi obchodami i pieśniami niemającymi podstawy w dzisiejszej nauce wyznania, a jednak wykonywanymi święcie [Onzp 57].

Twierdził, że w wierzeniach ludowych przetrwały praindoeuropejskie korzenie cywilizacji i odrzucił fundamentalne przekonanie, że monoteizm był wyłączną domeną *Biblii* [Onzp 63]. Cenił pełne prostoty, dziecięcego zaufania, gorącej miłości, przejęcia się życiem, serdecznego wylania i natchnienia, pozbawione szumnej wymowy hymny *Rygwedy* [Onzp 37], a nawet tłumaczył obrazujący hinduską filozofię człowieka hymn poświęcony księżycowi.

Popularyzacja literatury hinduskiej dla Borkowskiego była wypełnieniem luki w antropologii, ucieczką od zastanych form kultury i realizacją marzenia o scjentyistycznym porządku świata. Po doświadczeniach z sejmem ustawodawczym (1848), gdy upadły wszelkie przejawy prawodawstwa, Borkowski wrócił do pracy nad *Wedami*, motywując swoją postawę potrzebą retrospekcji kultury pozbawionej przymusu i barbarzyństwa.

Pionierska dla indoeuropeistyki niemieckiej⁶⁹ rozprawa Fryderyka Schlegla⁷⁰ pozwoliła Borkowskiemu inaczej interpretować kulturę współczesną. Jego koncepcja, wypływając z katastroficznego odczucia dziejów w twórczości Krasieńskiego podobnie jak mesjanizm Mickiewicza, była idealistyczna. Z twórczości Borkowskiego wylania się wizja kultury rozumianej jako odkrycie nieskażonej przez cywilizację śródziemnomorską i pozostającej w opozycji do kultury europejskiej – wolnej od religijnych nacjonalizmów cywilizacji naszych praindoeuropejskich przodków.

Z jednej strony romantyczny egocentryk, o świadomości estetycznej i politycznej ukształtowanej pod wpływem modelu patriotyzmu Mickiewiczowskiego, niehańbiącego się jakąkolwiek ugodowością i służalczością wobec galicyjskiej koterii społecznej, wiedeńskiego rządu, a nawet własnej klasy społecznej i zafascynowany kulturą niepodległościową greckiej emigracji, marzył o powtórzeniu wydarzeń greckich

⁶⁸ *Katha sarit sagara, die mahrchensammlung des Sri Somadeva Bhatta aus Kaschmir* przełożona na niemiecki przez ucznia A. W. Schlegla – Hermana Brockhousa w wydawnictwie F. A. Brockhousa, Lipsk 1839 (*Ocean rzek opowieści*, zbiór bajek w sanskrycie).

⁶⁹ Por. M. P. Markowski, *Poesis. Friedrich Schlegel i egzystencja romantyczna*, wstęp w: Friedrich Schlegel, *Fragmenty*, Kraków, 2009, s. VII-LXXIV.

⁷⁰ Por. F. Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indie*, Heidelberg 1808. Borkowski przyznał [Onzp 8], że nie miał dostępu do pracy Skorochoła Majewskiego o zależnościach słowiańsko-indyjskich (*O słowianach i ich pobratymcach*, Warszawa 1816), natomiast książkę Joachima Lelewela (*Dzieje starożytne Indii*, Warszawa 1820) uważał za nieudokumentowaną kompilację.

z czasów swej młodości. Jednak stały kontakt z rzeczywistością galicyjską, prześladowania przejawów życia kulturalnego do roku 1848, a później rozczarowanie sytuacją społeczną i położeniem politycznym sprawiały, że Borkowski stawał się autsajderem. Pisał o potrzebie zmiany kształtu kultury europejskiej, której polityczną ofiarą była środkowoeuropejska cywilizacja, a nawet marzył o pozbawionej uprzedzeń i opartej na obiektywnym oglądzie rzeczywistości indoeuropejskiej multikulturze, w której:

[...] wiedza przeczyści wiarę, mądrość stanie się mniej stronną, mniej zawistną, a zrozumiałe, wypowiedziane prawa wzrostu ducha zastąpią przesądne przypuszczenia, jakowych niepojętych nadprzyrodzonych czynników. Europa oczekuje jeszcze na spełnienie tego zadania. Żaden naród nie rozwiązał go dotąd i dlatego wszystkie dotychczasowe dzieje wyznań, dzieje oświaty są pod wielu względami błędne[...]. Aby jednak potrzebę tę wyrozumieć, trzeba stanąć na stanowisku nauk w ogóle, trzeba się poczuwać jako część do wspólności duchowej z innymi narodami, trzeba się zrzec chinizmu, bardzo właściwego Polakom a zasklepiającego społeczność w odrębnej rodowej ciasnocie, skąd powstaje wielka nienawiść do wspólności [Onzp 24].

Dorota Kulczycka
(Zielona Góra)

OJCZYŻNA – DOM – ŚWIĄTYNIA – MATKA. WYOBRAŻENIA ZIEMI ŚWIĘTEJ WE WSPOMNIENIACH PODRÓŻNYCH DOBY ROMANTYZMU

Wszystkie miasta i miasteczka, rzeki i góry, były ci znajome, wychodziły z ust twoich po tysiąc razy ze świętym poważaniem [...]. (Hoł. 499)

W refleksji na temat Wschodu, a jednocześnie poważnie brzmiących idei Europy nie może zabraknąć namysłu nad wyobrażeniami Ziemi Świętej, jakie funkcjonowały w literaturze doby romantycznej – szczególnie w listach, dziennikach, itinerariach i zwanych tak przez Stanisława Burkota podróżach romantycznych¹. Obok Juliusza Słowackiego, Władysława Wężyka, Józefa i Józefa Bohdana Zaleskich, pojawiają się nazwiska Ignacego Hołowińskiego i Józefa Chwaliboga, Feliksa Gondka i Feliksa Laassnera, Zygmunta hrabiego Skórzewskiego, Stanisława hrabiego Tarnowskiego i Maurycego Manna. Ci dwaj ostatni, jeden redaktor krakowskiego „Czasu”, drugi znany bardziej jako późniejszy profesor literatury, współtworzyli następną już epokę w dziejach polskiej kultury. Podróżowali jednak w epoce romantyzmu.

W niniejszym szkicu pojawiają się też nawiązania do najbardziej znanych Polakom dzieł francuskich prekursorów – François René Chateaubrianda i Alphonsa de Lamartine’a², a także aluzja do Ernesta Renana, któremu przypisuje się – niesłusznie zresztą – pierwszeństwo w określeniu przestrzeni palestyńskiej mianem „piątej ewangelii”.

Nie trzeba udowadniać, że polski romantyzm jest specyficzną epoką, jeśli chodzi o kontakty nie tylko z emigracyjnym Zachodem, ale również z krajami Orientu – w szczególności zaś właśnie z Ziemią Chrystusa, jako kolebką judeochrześcijaństwa prawie zupełnie zapomnianą przez wiek oświecenia³. Zdaję też sobie sprawę,

¹ Zob. S. Burkot, *Polskie podróżopisarstwo romantyczne*, Warszawa 1988.

² Aby nie mnożyć przypisów, po przytaczanych fragmentach z części cytowanych dzieł będą umieszczać w nawiasach następujące skróty (wraz z podaną stroną): Chat. (F. R. Chateaubriand, *Opis podróży z Paryża do Jerozolimy*, na podstawie tłumaczenia z francuskiego F. S. Dmochowskiego, przygotował, według oryginału uzupełnił i notami opatrzył P. Hertz, Warszawa 1980); Lam. (A. de Lamartine, *Podróż na Wschód*, na podstawie tłumaczenia J. T. S. Jasińskiego przygotował P. Hertz, Warszawa 1986); Hoł. (I. Hołowiński, *Pielgrzymka do Ziemi Świętej*, Petersburg 1853); Węż. (W. Wężyk, *Podróż po starożytnym świecie*, Warszawa 1957); Chwal. (*Żywot wzorowy Józefa Chwaliboga*, opisał i pisma jego zebrał i ułożył P. Chwalibóg, Lwów 1847); Laass. (F. Laassner, *Pielgrzymka misyjna do Ziemi Świętej, Syrii i Egiptu w latach od 1843 do 1849* odbyta, Kraków 1855); Skórz. (Z. hr. Skórzewski, *Wspomnienia Wschodu. Dziennik podróży do Syrii, Egiptu, Palestyny, Turcji i Grecji przez Z.S. z rycinami*, Lipsk 1855); Tarn. (S. Tarnowski, *Z Dzikowa do Ziemi Świętej. Podróż do Hiszpanii, Egiptu, Ziemi Świętej, Syrii i Konstantynopola z lat 1857-1858. Wspomnienia oraz korespondencja z matką Gabriellą z Malachowskich Tarnowską i rodzeństwem*, wstęp i opracowanie G. Nieć, Kraków – Rudnik 2008); Zal. (*Korespondencja Józefa Bohdana Zaleskiego*, wydał D. Zaleski, t. I, Lwów 1900). W przypadku korespondencji Juliusza Słowackiego (Słow.) będzie podany numer listu i numer strony (J. Słowacki, *Dzieła wybrane*, pod red. J. Krzyżanowskiego, t. I-VI, Wrocław 1987-1990, t. VI, *Listy*, oprac. Z. Krzyżanowska).

³ O nastawieniu Polaków doby romantyzmu wobec Zachodu zob. J. Krasuski, *Obraz Zachodu w twórczości romantyków polskich*, Toruń 2007. Na temat zaś ożywienia w tej epoce ruchu pątniczego do Jerozolimy i wzmożenia zainteresowań Ziemią Świętą jako dziedziną *sacrum* zob. klasyczne już dzieła J. S. Bystronia (*Polacy w Ziemi Świętej, Syrii i Egipcie. 1147-1914*, Kraków 1930) i J. Reychmana (*Podróżnicy polscy na Bliskim Wschodzie w XIX w.*, Warszawa 1972).

że wzmiankowane w tytule określenia Ziemi Świętej pojmowanej jako ‘ojczyzna’, ‘dom’, ‘świątynia’, ‘matka’, nie wyczerpują tematu. W prezentowanej w niniejszym szkicu prozie obecne są bowiem, choć w zdecydowanie mniejszym stopniu, wyobrażenia antynomiczne: ‘macochy’ i ‘obczyzny’, ‘anty-domu’⁴, ‘sfery *profanum*’ i ‘dome-ny zła’, przestrzeni wygnania i metafizycznej pustki⁵. Czynniki natury psychologicznej, politycznej, a także światopoglądowej decydowały jednak, iż romantyczni pątnicy i wędrowcy doświadczali w idealizowanej najczęściej Ziemi Świętej szczególnej wzniosłości i tajemnicy. Prezentowali ją jako apriorycznie znaną, a jednocześnie domagającą się wciąż nowych, hermeneutycznych rozwiązań. Ich rola polegała na podkreślaniu wyjątkowości przestrzeni, nadawaniu własnej percepcji artystycznych kształtów, wywoływaniu w świadomości czytelników iluzji znalezienia się w przedstawianej rzeczywistości i wrażenia, iż towarzyszą oni wędrowcom.

Kiedy mówimy o metaforach bądź nawet toposach Ziemi Świętej, musimy uświadomić sobie imputowaną jej niepowtarzalność i wyjątkowość. Z całą mocą odczuwali to podróżni i pielgrzymi doby romantyzmu. O najważniejszej z palestyńskich krain tak na przykład pisał Francois-René Chateaubriand:

Judea jest jedynym krajem na świecie, który przypomina podróżnemu sprawy ludzkie i boskie, a przez to połączenie budzi w głębi duszy uczucia i myśli, jakimi żadne inne miejsce natchnąć nie zdoła (Chat. 227).

Sakralny wymiar tej przestrzeni nie pozostawał bez wpływu na światoodczucie i stan psychiczny XIX-wiecznych pielgrzymów. Ci zaś w swoich listach i wspomnieniach, nie próbując nawet wyswobodzić się z węzłów sentymentalnego, „czułego” słownictwa, zaświadczaali niejednokrotnie o *metanoi*, wewnętrznej przemianie, jakiej w tej przestrzeni doświadczali: „Wszystkie te okolice Jerozolimy napęłniają serce jakąś prostotą i świętością” – zwierzał się matce Słowacki (Słow. [54] 252); „dusza się jednako-woż na chwilę zwiększa i wszystko, co w nas dobre, silniej władać zaczyna” – przyznał Skórzewski (Skórz. 69).

Ziemia Święta – „utra patria”

W czasach romantyzmu Ziemię Świętą traktowano jako przestrzeń, której niepowtarzalnym walorom duchowym i materialnym nie jest w stanie dorównać żaden inny obszar na świecie. Sama podróż do „Ziemi Obiecanej” (por. Słow. [54] 253) prezentowała się jako *mainstream* – droga naznaczona teleologicznie, posiadająca cel, a więc i sens⁶. Podróżni rezygnowali z pośpiechu, aby móc przez długie tygodnie czy nawet

⁴ Pojęcie *antydomu* wprowadził do literaturoznawstwa i antropologii Jurij M. Łotman. Zob. tegoż, *Dom w „Mistrzu i Małgorzacie” Michaiła Bułhakowa*, przeł. R. Mazurkiewicz, „Pamiętnik Literacki” 1987, z. 4, s. 311-319.

⁵ W niniejszym artykule jedynie zasygnalizowałam paradoksalną skądinąd naturę owych kreacji Ziemi Świętej. Z jednej strony Palestyna była czymś wymarzonym, bliskim i przypominającym ojczyznę, z drugiej zaś – percypowano ją jako skażoną złem i naznaczoną skutkami przekleństwa od obrażanego Boga. Nie tylko zachwycała przybyszy walorami estetycznymi, ale również – zasmucała bądź nawet przerażała.

⁶ W podniosłym stylu cel swojej podróży ujął Lamartine, który na początku dzieła deklarował: „Ta pielgrzymka, jeżeli nie jako pielgrzymka chrześcijanina, to jako człowieka i poety, bardzo by się podobała mojej matce. [...] A jeżeli ten zamysł, o którym tak często marzyliśmy oboje, jest nierozważny, pozyska dla mnie przebaczenie Stwórcy przez wzgląd na wiodące mnie pobudki: Miłość,

miesiące kontemplować każdą niemalże jej cząstkę, odkrywać jej tajemnice, nasłuchiwać głosów tubylców i dragomanów opowiadających o jej historii⁷.

Mając możliwość porównania Ziemi Świętej z przestrzenią innych krajów wschodnich, autorzy podkreślali jej unikatowość. Tak więc Hołowiński, używając – będącej wyróżnikiem jego narracji – formy adresatywnej, tłumaczył własnemu bratu Janowi, a jednocześnie każdemu potencjalnemu czytelnikowi „odmienny charakter” podróży do Palestyny i innych krajów Lewantu. W krajach tych poznaje się przeszłość i terażniejszość „najsławniejszych ludów”, zawsze jednak odczuwając obcość i właściwą egzotyce inność. Natomiast w Ziemi Świętej, jak zaznaczał, „nie ma nic obcego, tu ziemia rodzinna”. Wszystko: miasta i miasteczka, rzeki i góry, okazywało się znajome”, „bliskie sercu” dzięki tradycji religijnej, w jakiej wychowywał się przyszły arcybiskup mohylewski:

Kiedy więc przychodzisz do tego kraju, wtedy z miłm zdumieniem oglądasz świętą stronę, jakby dawną przodków ojczyznę i rozrzewniasz się na ich wspomnienie: a spotykając jeszcze ślady najmilszego i najlepszego Ojca, Zbawiciela, całujesz w uniesieniu tę ziemię szczęśliwą, i zapominasz, że jesteś wędrownym. Skądkolwiek wygnaniec, ale mający wiarę, tu się powinien udać, a znajdzie swój kraj, i nie spostrzeże swego tułactwa. Betlejem, nie wiem dla czego [sic!], najwięcej we mnie wzbudziło wspomnień rodzinnych. (Hoł. 499)

Właśnie przestrzeń wspomnianego przez autora Betlejem, a w innym miejscu Nazaretu (zob. Hoł. 256-257) najsilniej ewokowała skojarzenia z domem rodzinnym. Jest to całkiem zrozumiałe, zważywszy na ewangeliczne konotacje tych miejscowości⁸, a także na szczególną gościnność ludności je zamieszkującej. Tarnowski o franciszkanach prowadzących w Betlejem hospicjum dla pielgrzymów pisał, że „wszyscy spotykają człowieka jak starego znajomego i radzi mu są, jak żeby się w Polsce urodzili” (Tarn. 216). Gościnność była rzeczywiście istotnym czynnikiem, umożliwiającym przybyzszom z Europy iluzję „zadomowienia”. Doświadczenie tego stanu oddał w swojej podróży Lamartine: „Kiedy wśród nieznanego tłumu i obcego świata napotkamy człowieka znajomego i kochanego, to tak jak gdybyśmy odnaleźli ojczyznę; doznaliśmy tego uczucia w domu pana Baudin” (Lam. 381). Z polskich zaś autorów podobne wrażenia oprócz Hołowińskiego i Tarnowskiego opisał również Wężyk⁹.

Poezję i Religię” (Lam. 15). Jak wiadomo, hasła te sparodiował Słowacki w słynnych strofach *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*. Zob. tamże, Pieśń VII, ww. 1-6, 19-30, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. IX, Wrocław 1956, s. 64-65. Por. też: L. Libera, *Juliusza Słowackiego „Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu”*, Poznań 1993, s. 164-165.

⁷ Na przykład Lamartine przebywał w Ziemi Świętej ponad siedem miesięcy (8 X 1832 – 18 V 1833); Słowacki – około miesiąca (styczeń 1837 roku), Tarnowski wraz z przyjacielem Ludwikiem Wodzickim – czterdzieści dni.

⁸ J. S. Bystron wielkie uczucie dyktujące tego typu opisy potraktował jako najważniejszy bodajże atut cytowanego utworu: „W tem właśnie uczuciu zespoleńiu Hołowińskiego z wielką ojczyzną chrześcijan, które jest nierównie głębsze aniżeli kult oddawany miejscom świętym, leży wartość dzieła” (tegoż, *Polacy w Ziemi Świętej...*, s. 185).

⁹ Innym czynnikiem sprzyjającym domestykacji było zaopatrywanie się jeszcze w Europie w namioty, kuchenki, naczynia, meble, książki, ubrania i pożywienie, nie mówiąc już o zabieraniu z sobą bliskich osób i służby. Stwarzać to miało – posłużmy się językiem współczesnej psychologii – „bańkę środowiskową” (*environmental bubble*), enklawę, w której podróżnik-pielgrzym, znalazłszy się na obcym gruncie, czuł się bardziej swojsko i bezpiecznie.

Warto zauważyć, że w owych dopuszczających element romantycznej stylizacji kreacjach przestrzeni, „domem” nie staje się przysłowiowy „cały świat”, nie staje się Turcja, Egipt, jakikolwiek inny zwiedzany przy okazji kraj, lecz tylko Ziemia Święta. Niczym oryginalnym, ale właśnie bardzo znamionym dla epoki było rozpoznawanie całej Ziemi Świętej jako artefaktu, fenomenu już wcześniej – na mocy literatury ustnej i pisanej – przyswojonego. Współczesny antropolog pisze:

Uprzednia „znajomość” ważniejszych miejsc świętych wynikająca z chrześcijańskiego wychowania i edukacji powodowała, iż niejednokrotnie miał on wrażenie wędrowania w przestrzeni dobrze mu już od dzieciństwa znanej¹⁰.

Znamioną dla omawianych tu pisarzy „topofilii” – świadomość jeśli nawet nie szczęśliwych, to na pewno bliskich sercu przestrzeni¹¹ – odnajdujemy z łatwością również u proboszcza z Bochni, Gondka, u którego antropomorfizacja kategorii spacjalnych stawała się główną – w świetle niniejszych rozważań bardziej zrozumiałą – manierą stylistyczną:

Mnie się nawet nie wydawało, że jadę do obcych krajów, i owszem mnie się wydawało, że jadę **do ziemi rodzinnéj**, by powitać starych i najmilszych mi przyjaciół, powitać te miasta, wsie, góry, doliny, źródła dawno mi już znajome, o którychem się tyle w życiu nasłuchiwał, namyślał, naśpiewał i namarzył. Było to pociechą i osłodą w myślach moich o trudach, mżolach i niebezpieczeństwach, które mię z pewnością w tój podróży czekać miały. (Gondek 2)

Antropomorfizację wprowadzał Gondek zwłaszcza wtedy, gdy postrzegał Ziemię Świętą jako zapomnianą przez swoje dzieci, nieszczęśliwą matkę. Obraz osieroconej matki konfrontuje przecież ze sobą i jednoczy dwie semantycznie nieobojętne w dobie polskiego romantyzmu przestrzenie – Polski (przypomnijmy chociażby jej alegorie w *Pogance* Narcyzy Żmichowskiej) i Ziemi Świętej¹². Oto znamiona dla autora *Wspomnień z Pielgrzymki do Ziemi Świętej* lamentacja:

Lecz Ty teraz **matko, Ziemió Ś.** Ty opuszczona, schañbiona [sic!], jęczysz w kajdanach niewoli pod jarzmem niewiernych! Twój [sic!] synowie, którzy się jeszcze tu i owdzie tułają, do swych tyranów rękę po swój własny chleb wyciągać muszą; a my tak mało czynimy dla Ciebie! O jeżeli kiedy, to teraz byłby czas zerwać i targać te pęta, które Cię wiążą i zwrócić Ci Twą wolność, tę dawną świetność, kiedy o Tobie mówiono, że miodem i mlekiem płyniesz; [...]. (Gondek 41)

¹⁰ M. Tracz, *Świeckie oblicze Świętego Miasta. Obraz Jerozolimy w polskich relacjach pielgrzymich z połowy XIX wieku*, w: *Polskie opisywanie świata. Od fascynacji egzotyką do badań antropologicznych*, red. A. Kuczyński, Wrocław 2000, s. 66. Badacz ten konsekwentnie jednak powtarza, że XIX-wiecznych pielgrzymów spotkało rozczarowanie. Z moich obserwacji wynika, że największe rozczarowanie spośród badanych autorów przeżył Tarnowski. Szczególnie bolesna była konfrontacja Jerozolimy wyobrażonej z Jerozolimą rzeczywistą: „Smutny, zły, niespokojny, w rozterce z samym sobą błędzi człowiek po mieście, szukając, czy gdzie nie znajdzie harmonii między miejscem a jego przeszłością, czy jaki kąt nie odpowie jego żądaniom, i nie znajduje” (Tarn. 195-196). Później jednak, czy to we wspomnieniach, czy w listach, dwudziestoletni pielgrzym zaznaczał, że zdążył się oswoić z widokiem miasta i rozpoznać w nim miejsca sławne i święte.

¹¹ Pojęcie *topofilii*, wprowadzone przez Gastona Bachelarda, szerzej omawia Hanna Buczyńska-Garewicz. Zob. tejsze, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, rozdz. VI, *Dwojakie źródło przestrzeni życia*, Kraków 2006, s. 216-217.

¹² Krytycznie o romantycznym toposie Polski-„Matki” pisała kilka lat temu Maria Janion. Zob. tejsze, *Pożegnanie z Polską*, w: *Romantycy i Europa. Marzenia. Doświadczenia. Propozycje*, pod red. M. Piwińskiej, Warszawa 2006, s. 253-264. Por. tejsze, *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000.

Inny zabieg antropomorfizacji obserwujemy u Tarnowskiego: „Jeżeli jak [sic!] ziemia ma duszę i wyraźną, odznaczoną indywidualność, to ta pewnie w najwyższym stopniu” (Tarn. 207).

Zrozumiałe jest, że „matka” i „druga ojczyzna”, określenia tak chętnie wówczas przypisywane Ziemi Świętej, funkcjonowały na prawach metafory: „Miejsce pielgrzymek, miejsce łaski, jest czymś w rodzaju spotęgowanej ojczyzny” – tak w XX wieku ujmował ów fenomen Gerhardus van der Leeuw¹³. Przez Polaków i Francuzów Ziemia Święta nie była pojmowana jako alternatywna, druga ojczyzna, gdzie można by osiąść na stałe, ale duchowa przestrzeń znana dzięki pracy pamięci i wyobraźni¹⁴. W sensie fizycznym nikt z podróżnych polskich czy choćby francuskich nie zakładał w niej domu i nie „zamieszkiwał” jej. Chyba, że był konsulem, jak Ignacy Pietraszewski w Jaffie w latach 1838–1840, zabłąkanym na Wschodzie żołnierzem napoleońskim czy misjonarzem, jak Maksymilian Ryłło. Wyjątek stanowili też Żydzi – przybywający z terenów polskich, również rosyjskich i niemieckich i osiedlający się w Jerozolimie i Tyberiadzie, zwłaszcza jednak w drugiej już połowie XIX wieku¹⁵.

Ziemia Święta stawała się „drugim”, tymczasowym „domem” i „drugą ojczyzną” dla ludzi posiadających wiarę – oni bowiem byli przeświadczeni, że tu, przed wiekami żyła ich „rodzina”, czyli postaci *Starego*, a zwłaszcza *Nowego Testamentu*. Z racji zakorzenienia w tradycji judeochrześcijańskiej, uczestniczenia od najmłodszych lat w celebracji świąt religijnych, w pewnych punktach Ziemi Świętej odnajdywali oni „drugi dom”, a pamięć ogniska rodzinnego i wspólnie spędzanych świąt u prawie wszystkich dochodziła do głosu.

Anamnesis, rozpoznanie i szybkie oswojenie przestrzeni dokonywało się również dzięki interferencji literatury i sztuki, a także dzięki pamięci krajobrazów poznanych w innych częściach świata, najczęściej w szwajcarskich, włoskich i francuskich zakątkach Europy. Bez owego – różnymi czynnikami generowanego – „przedrozumienia” nie mogłaby ta przestrzeń funkcjonować jako „druga ojczyzna” i „dom”¹⁶.

Idea Ziemi Świętej (w szczególności zaś Jeruzalem) jako prawzoru ojczyzn była mocno zakorzeniona w mentalności polskiej. Adam Mickiewicz w prelekcjach paryskich przypominał:

¹³ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, wstęp i red. naukowa Z. Poniatowski, Warszawa 1978, s. 446.

¹⁴ Zagadnienie to, którego nie będę szerzej rozwijać, wiąże się z problematyką podejmowaną przez twórcę tzw. „geografii człowieka”, w domyśle: „człowieka zamieszkałego” Maurice Le Lannou. Fernand Braudel, recenzując jego książkę (*La géographie humaine*, Paris 1949, „Bibliothèque de Philosophie Scientifique”), pisał: „Nietrudno jest ustalić ścisłą definicję geografii człowieka: geografia człowieka jest nauką o człowieku zamieszkałym”. Sam zgłaszał zastrzeżenia do takiej definicji – co bowiem znaczyć miałyby: „zamieszkały”? „Czy chodzi o człowieka, który mieszka dzisiaj, czy też o tego, który mieszkał wczoraj?” (tegoż, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, przedmowa B. Geremek, W. Kula, Warszawa 1999, s. 227).

¹⁵ O polskich i niemieckich [sic!] Żydach z Tyberiady pisał już Lamartine (zob. Lam. 194).

¹⁶ Każdy z przybywających rościł pretensję do tego, by uznawać Ziemię Świętą za swoją. W humorystyczny sposób oddał tę prawidłowość amerykański pisarz Mark Twain: „Nie mogę nic powiedzieć o kamiennej kolumnie wznoszącej się nad Doliną Jozafata niczym sterczące z muru świątyni działo, z wyjątkiem tego, że wedle mahometan Prorok zasiadł na niej okraciem, gdy przybędzie sądzić świat. Szkoda, że zamiast sądzić z jakiejś grzędy w swej ojczystej Mekce, musi to czynić naruszając teren naszej Ziemi Świętej” (tegoż, *Prostaczkowie za granicą*, przekład, posłowie, przypisy A. Keyha, Katowice 1992, s. 291).

Natchniony mówca Skarga pojmuje i czuje ojczyznę jako państwo p l e m i e n i a w y b r a n e g o, jako Jeruzalem z jej arką, kościołem i stolicą, z jej świętą przeszłością, której obrona i zachowanie jest życiem narodu¹⁷.

Oczywiście obie „ojczyzny” tak wyobrażone – Polska i Nowe Jeruzalem funkcjonowały jako byty idealne: „Otóż Skarga miłuje Polskę i broni jej jako nowego Jeruzalem, w którym Bóg położył wielkie nadzieje. Ale Polska taka, jaką on pojmuje, istnieje tylko w jego myśli: on ją nawet oddziela od ludzi”¹⁸.

O ile zatem Mickiewicz wskazywał w prelekcjach paryskich, że Polska jest wedle renesansowej (Piotr Skarga), ale i oświeceniowej (Stanisław Leszczyński) tradycji niczym „Jeruzalem”, a naród polski powieli los narodu hebrajskiego, o tyle ci, którzy do Ziemi Świętej przybywali, stwierdzali zjawisko odwrotne: Ziemia Święta ze swoją duchową stolicą prezentowała się, a w pewnym sensie kreowana była, niczym druga Polska. Różnica tkwiła przede wszystkim w tym, że Mickiewicz za dawnymi pisarzami uwzględniał kwestie polityki i historiozofii (kary i odkupienia win narodowych); natomiast pielgrzymi i podróżni doby romantyzmu spoglądali na Palestynę przez pryzmat przeżyć religijnych związanych z bliskością Miejsc Świętych¹⁹. Mickiewicz wypowiadał sądy śmiało: Polska – według niego – jest Ziemią Świętą dla Europy²⁰. Głosił, że nikt nie ma obowiązku jej bronić, lecz jeśli będzie tak czynić, wypłynie z tego tylko korzyść.

W innym miejscu uświadamiał też, że stała się ona tymczasową ojczyzną dla Narodu Wybranego, który wszakże nie zapomniał o utraconej ziemi ojców²¹. Obserwujemy zatem zbudowane na paradoksie sprzężenie zwrotne: w świadomości wędrujących Polaków Palestyna urastała do rangi *imago patriae*; dla dawnych dziedziców ziemi palestyńskiej zastępczą ojczyzną wedle wykładni Skargi-Mickiewicza okazywała się wymazana z XIX-wiecznych map świata Polska! Tym, co łączyło opcję Mickiewiczowską z ujęciami autorów wspomnień, było to, że jedną i drugą „ojczyznę”-„Jeruzalem” ujmowali oni w kategoriach imaginacyjnych i idealizujących²². Gdy obierali

¹⁷ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska, Kurs pierwszy*, Wykład III, ww. 117-121, w: tegoż, *Dzieła*, t. VIII, Warszawa 1997, s. 35.

¹⁸ Tamże, Wykład XL, ww. 200-203, s. 573.

¹⁹ Na aspekt historiozofii zwraca też uwagę, omawiając romantyczny mit Orientu, Erazm Kuźma: „Mit judejskiego Wschodu sugerował poza tym paralelę, która także kompensowała niedole Polski i zapewniała jej znakomite perspektywy. Otóż tak jak niegdyś wywodzące się z judejskiego Wschodu chrześcijaństwo na gruzach cesarskiego Rzymu zbudowało nowy świat Zachodu, tak teraz, gdy ponownie Zachód wszedł w okres chaosu i rozpadu, jeszcze raz idea ze Wschodu, z Polski – przetworzy go i uratuje. Polacy więc, tak jak Żydzi, są narodem wybranym” (tegoż, *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku*, Szczecin 1980, s. 179).

²⁰ Por. A. Mickiewicz, *Pisma polityczne francuskie z lat 1851-1855*, 2. [*Memorandum dla Napoleona III*], w: tegoż, dz. cyt., t. XII, Warszawa 1997, s. 301-302.

²¹ Por. tegoż, *Literatura słowiańska, Kurs drugi*, Wykład XXXIII, w: tegoż, dz. cyt., t. IX, Warszawa 1997, s. 428.

²² Na stereotyp ujmowania rzeczywistości spacialnej w kategoriach abstrakcji (i odwrotnie) wskazywał zdystansowany do europejskich mitów Ziemi Świętej Twain: „Palestyna nie jest rzeczywistym światem. Trwa w poezji i legendzie. Jest krainą ze snu” (tegoż, dz. cyt., s. 308). Pisarz ten, opowiadając o doświadczeniu „realnej” Palestyny, daleki był jednak od idealizacji: „Tak prążącego słońca, przejmującej samotności i ponurych pustkowi nie znajdziecie z pewnością nigdzie na ziemi. Nie mówię już o trudach” (tamże, s. 304).

ogład realistyczny, musieli postrzegać Polskę – posłużmy się obrazem Zygmunta Kraśńskiego – jako „ziemię mogił i krzyżów”²³.

Palestyna, w szczególności zaś jej duchowe centrum – Jerozolima – również nie napawały optymizmem; choć mentalnie bliskie, na pierwszy rzut oka przerażały swym smutnym wyglądem²⁴. Przybywający do Ziemi Świętej polscy (i europejscy) pielgrzymi doznawali więc skrajnie różnych uczuć: olśnienia i wdzięczności oraz dezorientacji, strachu i obrzydzenia.

Przeważające jednak, przynajmniej w zapisach wspomnień, dodatnie uczucia – *sui generis* euforię i radość z powodu odnalezienia w przestrzeni nadjordańskiej „domu” i „ojczyzny” – możemy w pewnej mierze tłumaczyć światopoglądem romantycznym i filozofią zaszczipiającą przeświadczenie o bezmiarze (wszech)świata, w którym człowiek darmo miałby szukać jakiegoś oparcia. W obliczu nieskończoności kosmosu, zawieszony między ziemią a niebem, czuł się on bez swojego miejsca, bez zakotwiczenia²⁵. Szczególnie ten problem zdawał się dotyczyć pielgrzymów, tułaczy i wygnańców polskich, pozbawionych ojczyzny. Impuls duchowy zaważył, że owa trauma przybierała łagodniejszą formę lub ustępowała, gdy pielgrzymi polscy przybywali na terytorium Ziemi Świętej. Palestyna nie mogła być oczywiście przestrzenią fizycznego zadowolenia, obiektywnie rzecz biorąc nie stanowiła też bezpiecznego azylu; sprawdzała się natomiast jako oswojona mentalnie, rozpoznawana na podstawie tradycji judeochrześcijańskiej „ojczyzna”. Dotyczy to szczególnie miejsc p r z y j a z n y c h , jak wspomniane Betlejem czy Nazaret. W mniejszym stopniu – paradoksalnie – dotyczyło to Jerozolimy i jej okolic.

²³ Kraśński nie pojawia się tutaj przypadkowo. Zbigniew Sudolski pisze, że romantyk na podstawie lektury francuskiej historiozofii dostrzegał analogię między Polską a Judeą: „Z wielkim zainteresowaniem śledził prace pisarza francuskiego Józefa Salvadora pt. *Histoire de la naissance de l'Eglise* (Paris 1838) i *Histoire de la domination romaine en Judée et de la ruine de Jérusalem* (Paris 1846). Lektura tej ostatniej pracy zaskakuje go swymi wyraźnymi analogiami do współczesnych losów Polski: «...kubek w kubek my, wszystko tak samo – pisał 21 stycznia 1847 roku do Gaszyńskiego – jest i lubecczyzna, i Adam, i Wersal, i towiańszczyzna, wszystko jest, i wojna ludowa, wszystko, wszystko, aż strach bierze, mówię wam – s t r a c h !» (Z. Sudolski, *Kraśński. Opowieść biograficzna*, Warszawa 1997, s. 401).

²⁴ M. Tracz, cytując między innymi Manna, stwierdza pewnego rodzaju dezorientację i rozczarowanie przekraczających bramy miasta pielgrzymów. Widok „pozbawionych krzyża kopuł kościoła grobu Pańskiego” miał według tegoż badacza być „pierwszym ostrzeżeniem, że zdążają do miasta innego niż Jerozolima z europejskich wyobrażeń”. Por. tegoż, dz. cyt., s. 67.

²⁵ Maria Janion uwzględniła paradoksalną sytuację: „Romantycy i musieli, i chcieli traktować to nieskończone uniwersum, ten otwarty w wieczność i na wieczność kosmos jak dom właśnie. Zadowoleni w kosmosie przerażali się nim oczywiście – ale to nie było przerażenie ludzi średniowiecza, to było przerażenie pascalskie («le silence éternel de ces espaces infinis méffraie»). Oni naprawdę żyli w otwartym kosmosie, jakkolwiek trudne byłoby to życie: kiedy ziemia jawiła się jako statek żeglujący po nieskończonym oceanie, to mogły człowieka ogarnąć mdłości («la nauce»), jak żartobliwie pisze Tuzet. Kosmos więc stał się naturą romantyków” (też, „*Kuźnia natury*”, w: *Prace wybrane*, t. I, *Gorączka romantyczna*, Kraków 2000, s. 279). Dodać w tym miejscu należy, że poczucie owego niepokoju romantycy mogli również zaanektować z tradycji barokowej. Jak zauważa Jadwiga Sokółowska, „Pascal-jansenista pytając, «czym jest człowiek w nieskończoności?», dał wyraz dręczącej go obsesji ludzkiej małości, a jednocześnie wyraz przerażenia wobec bezmiaru kosmosu, w którym człowiek nie umie znaleźć dla siebie miejsca, czuje się zawieszony «między dwiema otchłaniami». Lecz nie tylko wszechświat fizyczny jest źródłem niepokoju, jeszcze bardziej odczuwa człowiek swą nicność wobec potęgi Boga, jego nieskończoności i w czasie i w przestrzeni” (też, *Dwie nieskończoności. Szkice o literaturze barokowej Europy*, Warszawa 1978, s. 15; por. s. 22).

Uogólniając jednak: cała Ziemia Święta, niezależnie nawet od istnienia w niej sfer wrogich, złych czy niebezpiecznych, stawała się na czas pielgrzymowania dziedziną swojskości i świętości²⁶. I taką już pozostawała w pamięci autorów, gdy po powrocie do Europy sięgali oni po pióro²⁷.

Świątynia

Nie ulega wątpliwości, że zacieranie konturów realnych, by odsłonić to, co nadzmysłowe i idealne, dotyczyło u wszystkich uwzględnionych autorów prezentacji Miejsc Świętych, zwłaszcza zaś Jerozolimy wywołującej bądź intensyfikującej myśl o Niebieskiej Jeruzalem (zob. np. Laass. 279; Hoł. 597). Proces ten był jednak na tyle silny, że całą Ziemię Świętą percypowano jako przestrzeń sakralną – „świętynię”, „kościół”, „ołtarz”. Do statusu wielkiej świątyni urastało też wspomniane „najświętsze miasto na świecie”. Tego typu sakralizujące deskrypcje są znamienne zwłaszcza dla Lamartine’a. Oto fragment z dzieła sławnego Francuza:

Czułem, jak gdyby coś umarłego i zimnego we mnie zaczęło się ożywiać i ocieplać; czułem to, co się odczuwa, poznając między tysiącem nieznanym i obcych twarzy oblicze matki, siostry lub ukochanej kobiety, to, co się odczuwa wchodząc z ulicy **do świątyni**: jakieś skupienie ducha, coś łagodnego, silnego, tkliwego i pocieszającego, czego się nigdzie indziej nie doznaje. (Lam. 279; por. s. 176)

Kiedy autor opisywał swoje wzruszenie, doznane podczas mszy odprawianej pod gołym niebem w okolicach cedrów Libanu, pytał: „**gdzie ołtarz bliższy niebu**” (Lam. 417). Bezsprzecznie tak właśnie, trochę w duchu panteizmu, ujmował on palestyńską naturę – jako ogromny, wspaniały kościół i jako ołtarz. W owym „kościółce” pojawiły się u podróżnego „łzy boleści i uwielbienia”, gdyż przemierzana kraina okazała się nie tylko areną dramatu Boga-Człowieka, ale w pewnym momencie podróży Lamartine’a stała się scenerią jego osobistego dramatu – utraty jedynej córki Julii. Poeta wykorzystał umiejętność budowania wzniosłych obrazów, aby i te bolesne uczucia mogły w jego dziele przemówić. Nie tylko u Francuzów, ale również u Polaków, na przykład u Hołowińskiego obserwowana przestrzeń odbierana była jako swego rodzaju *templum mundi*: „nad głęboko uśpionym Nazaretem xiężyc wisiał na samym środku sklepienia, jakby lampa **nad ogromnym kościołem świata**” (Hoł. 264).

Uchwytujemy w tych prezentacjach zgrabne, najprawdopodobniej nieuświadomione odwrócenie średniowiecznych pojęć o katedrach gotyckich, posiadających w swojej architekturze imitację labiryntu (analogonu Ziemi Świętej) prowadzące-

²⁶ Pielgrzymi, przybywając z daleka, ze świata umownie nazwanego *orbis exterior* szybko orientowali się, że ten rzekomo nowy świat jest ich własnym – *orbis interior*. Tym samym „cudzy człowiek” stawał się „kimś tutejszym” nie w odbiorze tubylców, ale w jego własnej świadomości. Powyższe, łacińskie pojęcia wprowadził do literaturoznawstwa polskiego Bogusław Dopart, dokonując analizy Mickiewiczowskiej *Romantyczności*. Zob. tegoż, *Romantyczność jako utwór programowy*, „Ruch Literacki” 1988, nr 3, s. 173-186.

²⁷ Uwaga ta nie dotyczy autorów listów wysyłanych bezpośrednio z Syrii. Wracając do tematu pamięci – w tradycji literackiej bywała ona przedstawiana również w kategoriach przestrzennych (zob. F. A. Yates, *Sztuka pamięci*, przeł. W. Radwański, posłowiem opatrzył L. Szczucki, Warszawa 1977). Szczególnie ciekawe są prezentowane przez autorkę owej monografii wizualizacje przestrzenne pamięci u św. Augustyna (zob. tamże, *Rozdział II. Sztuka pamięci w Grecji: pamięć a dusza*, s. 58-61). Również abstrakcyjny rozum podlegał przestrzennej metaforyzacji. Zob. też: E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. i oprac. A. Borowski, Kraków 2005, s. 327.

go do miejsca centralnego – Kalwarii. Całą górzystą Ziemię Świętą odczytywano bowiem jako świątynię i jako labirynt strzegący i prowadzący do skarbu – Grobu Chrystusa.

Ziemia Święta jako księga

Kiedy mowa o o d c z y t y w a n i u Ziemi Świętej²⁸, musimy przejść do prezentacji najważniejszej spośród wszystkich jej figur – figury „księgi”. Światopogląd romantyczny oddziedziczył po wiekach średnich zwyczaj percepcji świata (Wszechświata, Kosmosu, Ziemi, Natury) jako systemu semiotycznego, szyfru domagającego się rozwikłania przez natchnionych poetów, wieszczów, kapłanów. Ernst Robert Curtius pisze, iż „metaforyka książkowa” najpierw w wiekach średnich istniała w homiletyce, od XII wieku przyjęła ją do swego repertuaru również filozofia. Natomiast rozróżnienie: *codex scriptus* Biblii i *codex vivus* Natury miało pojawić się u człowieka renesansu – Tomasso Campanelli²⁹. Metafory świata-księgi obecne też były u przedstawicieli następných epok: Francisca Quarlesa, Johna Donne’a, Johna Milтона, preromantyka Edwarda Younga i innych³⁰.

Koncepcje natury jako tajemnego systemu znaków, wzbogacane w następných epokach o nowe pomysły, rozpowszechniane były z niespotykaną dotąd siłą przez romantycznych filozofów (i poetów) niemieckich – Novalisa, Johanna Gottfrieda von Herdera, Friedricha Wilhelma von Schellinga, Friedricha Schlegla, Friedricha Hölderlina, Johanna Georga Hamanna, a także Mickiewicza i Maurycego Mochnackiego³¹. Maria Janion konstatuje:

Cała natura ciągle dawała znaki, pozostawiała wszędzie ślady swej „rozumiejącej” duchowej działalności. Tworzyła **księgę otwartą dla wszystkich**, ale nie przez wszystkich rozumianą. Romantyk przyjmować więc mógł rolę pośrednika, objaśniacza, komentatora – tego, który rozumie, potrafi czytać w księdze, bezustannie, pospiesznie pokrywanej znakami przez naturę, umie wszędzie i zawsze dosłyszeć jej głos³².

²⁸ O modnym wśród współczesnych badaczy kultury i literatury o d c z y t y w a n i u przestrzeni (zwłaszcza przestrzeni miasta) zob. H. Buczyńska-Garewicz, dz. cyt., s. 31; E. Rewers, *Gdańsk jako narracja: nawarstwianie czy modyfikacja*, „Ars Educandi” II, 2000; E. Rybicka, *Modernizowanie miasta. Zarys problematyki urbanistycznej w nowoczesnej literaturze polskiej*, Kraków 2003, s. 316 i nn. Uwzględniając typologię wprowadzoną przez Rybicką, odnoszącą się wszakże do poetyk prezentacji miasta (autorka wymieniła ich cztery: paraboliczną, percepcyjną, konstruktywistyczną i dokumentu społecznego), należy podkreślić, że w badanych przeze mnie tekstach przeważała prezentacja percepcyjna.

²⁹ Por. E. R. Curtius, dz. cyt., s. 326-327, 329 (całość zagadnienia omówiona jest w rozdziale XVI: *Książka jako symbol*, s. 309-359). Według Mikołaja z Kuzy już „niektórzy święci spoglądali na świat jako na zapisaną księgę”. Spojrzenie takie charakteryzować też miało Paracelsusa. Zob. tamże, s. 328.

³⁰ Por. tamże, s. 330, 332.

³¹ Novalis, o czym przypomina Zygmunt Łempicki, wykoncypował ponadto figurę „życia jako powieści” (por. tegoż, *Renesans, oświecenie, romantyzm i inne studia z historii kultury*, przedmową poprzedził B. Suchodolski, w: tegoż, *Wybór pism*, opracował H. Markiewicz, t. I, Warszawa 1966, s. 354).

³² M. Janion, „*Kuźnia natury*”, s. 283. Zob. też: B. Andrzejewski, F. W. J. Schellinga „*filozofia przyrody*”; W kregu „*Athenum*”. Schleglowie; *Romantyczne apogeum*, w: tegoż, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Warszawa-Poznań 1989. Warto tu również odnotować zdanie Magdaleny Siwiec: „Konsekwencją fascynacji XIX-wiecznych twórców tajemnicą było postrzeganie świata jako księgi, chaosu znaków, których odszyfrowanie pozwoli na powrót do pierwotnej harmonii. Ich aspiracje poznawcze czyniły z nich adeptów wiedzy ezoterycznej, dostępnej tylko wtajemniczonym” (też, *Tradycja misteriów i hymnów orfickich u progu romantyzmu*, w: *Hieroglifem pisane*

Dla niektórych z wymienionych, choćby dla Novalisa czy Mickiewicza, systemem znaków tajemnych okazywało się nie tylko to, co na ziemi, ale również to, co działo się pod ziemią, w jej głębi³³.

W czasach wzmożonego ruchu peregrynacyjnego do Ziemi Świętej ożywała więc owa pradawna idea świata pojmowanego jako sieć symboli, którymi Bóg posługuje się w dialogu z człowiekiem. Co więcej, o ile w wiekach średnich „księga Natury przedstawiała źródło materiałów na równi z Biblią”³⁴, o tyle w czasach romantyzmu podróźni do krajów Lewantu tak właśnie postrzegali samą Ziemię Świętą. Z tym, że zdawała się ona przemawiać zarówno językiem natury, jak i kultury. Lamartine, który odczytywał ją jako „ziemię naszych pierwszych rodziców, ziemię cudów; [...] widownię ewangeliczną”, odbierał ją ponadto jako przestrzeń walki „mądrości Bożej z błędem i przewrotnością ludzi” (por. Lam. 14). Według tegoż autora, podróz po Wschodzie spowodowała, że „umysł [...] się wzbogacił”, a „spojrzenie stało się szersze” – można było odtąd z innej perspektywy i wedle innej już miary oceniać ludy, narody i jednostki:

Zgłębiać wieki w dziejach, poznawać ludzi w podrózach i Boga w przyrodzie, oto wielka szkoła; my uczymy się wszystkiego z naszych nieszczęsnych ksiąg i porównujemy wszystko z naszymi miejscowymi nawyczkami. A któż jest twórcą tych nawyczek i tych ksiąg? Ludzie równie mali jak my. **Otwórzmy księgę ksiąg; żyjmy, patrzmy, podróżujmy – świat jest księgą, w której za każdym krokiem odwracamy jedną stronicę – kto tylko jedną przeczytał, cóż wie?** (Lam. 382)³⁵

Ziemia Święta, metaforycznie ujęta, prezentowałaby się więc jako kilka zaledwie stronic ogromnej księgi świata, przeciwstawianej martwym książkom. Aby poznać ów świat-żywą księgę, trzeba by przeczytać jeszcze inne jej strony – zwiedzić inne krainy. Czy można zatem mówić o szczególnej roli Ziemi Świętej, gdy cała ziemia prezentowała się jako tekst, „przestrzeń mówiąca”³⁶? Tak, bo dla zwiedzających tę krainę

dzieje... Starożytny Wschód w wyobraźni romantyków, studia pod red. W. Szturca i M. Bizior-Dombrowskiej, Warszawa 2007, s. 126-127). Oczywiście dekodowanie Ziemi Świętej jako *topoi*, „księgi” obywało się u interesujących nas autorów bez owych ezoterycznych i misteryjnych praktyk. Ikoniczną egzemplifikacją owego toposu jestownik odnajdzie w publikacji Janiny Kamionki-Straszakowej „Do ziemi naszej”. *Podróże romantyków* (Kraków 1988). Jedną z ilustracji dołączonych do pracy zaczerpnięta została z winiety okładkowej *Wędrówek po moich niegdyś okolicach* Władysława Syrokomli (Wilno 1853). Nosi ona znamieny tytuł *Pielgrzym czytający z Księgi Ziemi*.

³³ W badanych przeze mnie tekstach prawie zupełnie brak jest pojęcia głębi, przepaści, otchłani i wnętrza ziemi. Próba nawiązania kontaktu z ciemną, głębinową pełnią (nie-)bytu pojawiała się jedynie w refleksji nad tajemnicami Morza Martwego.

³⁴ E. R. Curtius, dz. cyt., s. 326. Por. też: W. Tatarakiewicz, *Historia estetyki*, t. II, Wrocław 1962, s. 232-233. Topos Świata-Księgi zadomowił się w literaturze dzięki chrześcijaństwu, które głosiło, że cały świat jest obrazem, a jednocześnie zasłoną, za którą ukrywa się niewidzialny Bóg. Szczególne zastosowanie topika ta miała w przypadku przestrzeni sakralnej, w tym również Ziemi Świętej. Por. D.C. Maleszyński, *Jedyna Księga. Z dziejów toposu w literaturze dawnej*, „Pamiętnik Literacki” 1982, z. 3-4, s. 3-39.

³⁵ O wielkich szansach, jakie dawała w dobie romantycznej podróz umożliwiająca „czytanie wieloma razem władzami umysłu” i odzyskanie „utraconego w piśmie i druku konkretnego, chronotopicznego kontekstu kultury” pisze Edward Kasperski. Zob. tegoż, *Apodemika Norwida*, w: *Europejczyk w podróży 1850-1939*, red. E. Ichnatowicz i S. Ciara, Warszawa 2010, s. 392.

³⁶ Kategorie „przestrzeni omawianej” i „przestrzeni mówiącej” odnajdujemy w rozprawach Michała Głowińskiego. Zob. tegoż, *Przestrzenne tematy i wariacje*, w: *Poetyka i okolice*, Warszawa 1992, s. 200, 211. Por. E. T. Hall, *The Silent Language*, New York 1959. O problemach literackiej werbalizacji przestrzeni zob. też: *Przestrzenie, miejsca, wędrówki. Kategoria przestrzeni w badaniach kulturowych i literackich*, studia pod redakcją P. Kowalskiego, Opole 2001.

była to specyficzna, Ś w i ę t a K s i ę g a – analogon *Starego i Nowego Testamentu*. U Hołowińskiego występowała też jako niezbędny do nich *Komentarz*:

Ileż korzyści, ileż pociechy znajdują tam nasi kapłani! Cała Palestyna jest jakby **otwarta księga objaśniająca Pismo Święte**: tam każdy kawałek tej najdroższej w świecie ziemi, bo albo ubłogosławionej stopą Zbawiciela, albo skropionej jego krwią przenajświętszą, stwierdza prawdziwość opowiadania, albo objaśnia zaciemnione miejsca Biblii. (Hoł. VI)³⁷

U Tarnowskiego z kolei odwrotnie – komentarzem do Ziemi Świętej było *Pismo Święte* – traktowane „jako przewodnik podróży, jako historia, jako poemat tych krajów” (por. Tarn. 246)³⁸.

Romantycy nieraz stwierdzali, że zapis topografii owej niezwykłej ziemi, przeżyć na niej zdobytych, były czymś wtórnym i podrzędniejszym wobec faktu autentycznych doświadczeń. Myśl tę bardzo dobitnie wyraził Lamartine:

Świątynią była dla mnie owa **ziemia Biblii, Ewangelii, na którą właśnie wstąpiłem**. W milczeniu, w skrytości moich myśli modliłem się do Boga; dziękowałem Mu, że mi pozwolił dożyć tej chwili, abym własnymi oczyma oglądał przybytek Ziemi Świętej; i od tego dnia przez cały czas mojej podróży po Judei, Galilei, Palestynie zmysłowe wrażenia poetyckie, które nasuwały mi widoki i nazwy miejscowości, miały w sobie **więcej szacunku i tkliwości, niż uczonego wspomnienia**; moja podróż często stawała się modlitwą i dwa najbardziej naturalne uniesienia mojej duszy: zachwyt dla przyrody i dla jej Stwórcy, odzywały się we mnie co rano z taką świeżością i siłą, jak gdyby te wszystkie lata, gdy trwały we mnie przywiedle i wysuszone, nie zdołały ich zniszczyć (Lam. 179).

A oto – może jeszcze bardziej sugestywna – refleksja Słowackiego: „Ale żeby opisać wszystkie te szczegółowe wypadki i wszystkie wrażenia, jakich się doznało deptąc ziemię palestyńską, **trzeba by na to dzieła...**” (Słow. [54] 252)³⁹. Dzieła takiego poeta jednak nie stworzył.

³⁷ Metaforę „księgi” spotykamy również w opisach miejscowości, które w sposób szczególnie ewokowały sferę *sacrum*: „widoku żadnego na świat, – widok tylko na Niebo. Czyliż w tej miejscowości Nazaretu nie przebija się życie Maryji? – ten Nazaret to **księga** żywota Maryji!” – stwierdzał Gondek (s. 53). O drodze z Ramli do Jerozolimy stary romantyk – Ignacy Domeyko pisał: „Cała też droga jest jakby **kartą z Biblii wyjętą**, takie przebiega pamiętki ze Starego i Nowego Testamentu” (I. Domeyko, *Moje podróże. Pamiętniki wygnańca*, przygotowała do druku opatrzyła przedmową i przypisami E. H. Nieciowa, t. III, 1846–1888, Wrocław 1963, s. 247).

³⁸ Pismo św. było też postrzegane jako mapa, przewodnik, np. matka Tarnowskiego – Gabriela o Zdzisławie Zamoyskim, wędrującym po Ziemi Świętej w 1847 roku, pisała: „zwidził całą Palestynę z Biblią, która mu za **mapę** służyła” (Tarn. 387).

³⁹ Chociaż teksty nie mogły zastąpić autentyczności przeżyć i chociaż język wielokrotnie zawodził w konfrontacji z doświadczeniem, które okazywało się „niewyraźalne”, to jednak żaden z autorów nie rezygnował z zapisu. U żadnego nie pojawiła się werbalizacja przekonań znamienne np. dla późnego Mickiewicza, który obwieszczał za Ralphem Waldo Emersonem „nieprzydatność” ksiąg, i nieporównanie większą wartość życia od literatury. Szczególnie wymowne w kontekście tematu niniejszej książki wydają się następujące słowa: „Wiek dziewiętnasty sporo się nażartował z nieuctwa waszych wielkich mężów wieków średnich, Godfryda de Bouillon, Bohemonda, Karola Wielkiego, którzy ledwie umieli czytać i pisać. I jakież to księgi mieliby czytać?” A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs czwarty*, Wykład XII, ww. 143-146, w: tegoż, dz. cyt., t. XI, Warszawa 1998, s. 151; por. ww. 117-120, s. 150; *Przemówienia...*, 3, [*Confiance en soi. Adaptation d'Emerson*], [*Poleganie na sobie. Wolny przekład z Emersona*], ww. 13-17, w: dz. cyt., t. XIII, Warszawa 2001, s. 385.

„Tekst ziemi” będący analogonem *Pisma św.* niejako z powrotem podlegał korelacji, „ogarnięciu przez język”⁴⁰. Bowiem te trzy rzeczywistości: *Biblia*, przestrzeń Ziemi Świętej i narracje rejestrujące jej percepcję zaczynają – w omawianej tu literaturze – tworzyć koherentną całość. Wtajemniczanie w jedną z nich implikuje poznawanie reszty. Dlatego podróżni i pielgrzymi, pisząc o doświadczeniu semiotycznie traktowanej przestrzeni, musieli powoływać się też na wszelkie możliwe pre-teksty z archetekstem *Biblii* na czele⁴¹. Nic dziwnego, że oprócz opisów z autopsji były w tych utworach opisy zapośredniczone – *Biblia* i tradycja literacka (również malarzka i architektoniczna) odegrały tu bardzo ważną rolę. Skoncentrujemy zatem uwagę na fundamentalnej dla niniejszych rozważań odmianie toposu. Otóż o Palestynie mówi się, że jest niczym „piąta ewangelia”. Ujmowanie owej przestrzeni jako „Świętej Księgi” i właśnie e w a n g e l i i utrwaliło się w epistolografii i literaturze wspomnieniowej kilkadziesiąt lat wcześniej przed Renanem⁴², któremu – jak powiedzieliśmy – ową metaforę zwykło się przypisywać. W *Życiu Jezusa (Vie de Jésus)* ów niepoprawny „pozytywista chrześcijański” pisał:

Zgoda uderzająca pomiędzy tekstami a każdą okolicą, o której mówią, harmonia przedziwna ideału ewangelicznego z krajobrazem, który mu służy za ramę, były dla mnie jakoby objawieniem. Miałem przed oczyma **piątą ewangelię**, podartą, ale jeszcze czytelną i odtańd poprzez opowiadania Mateusza i Marka, zamiast istoty oderwanej, o której rzekłbyś, że nigdy nie istniała, widziałem zadziwiającą postać ludzką, która żyła i poruszała się.⁴³

Podobne sformułowania odnaleźć można w tekstach polskich romantyków. Józef Zaleski przekonywał: „**Stary i Nowy Testament** w tej tam Palestynie leży otworem, rozrzucony po ziemi, i warstw genealogii duchowej uczy się tam pielgrzym bez książki, z ust ludu” (Zal. 267). Również Skórzewski pisał: „**Biblia przede mną rozpostarta**: Ewanieliści, Prorocy i życie Zbawiciela” (Skórz. 65).

⁴⁰ M. Głowiński pisał: „każdy język na swój sposób ogarnia przestrzeń, ogarnia już przez to, że ją nazywa” oraz: „przeźren jest nie tylko przestrzenią, jest także religią, ideologią, aksjologią, moralnością” (tegoż, *Przeźrenne tematy i wariacje*, s. 80). Są to bardzo ważne stwierdzenia w kontekście niniejszych rozważań o romantycznym odczytywaniu Ziemi Świętej jako „księgi”.

⁴¹ Zob. Gondek 108-109, przypis.

⁴² Sąd o Renanowym autorstwie owego sformułowania wyraził Marek Starowieyski, pisząc: „Warto jest więc przyjrzeć się, co można zaczerpnąć z tych właśnie najstarszych pielgrzymek. Wydaje się, że po pierwsze podkreślają one niezastąpioną rolę Ziemi Świętej dla zrozumienia Pisma Św. Jest ona naprawdę, wedle słów E. Renana, piątą Ewangelią. Jest może nawet czymś więcej: przypomina nam ona to, że chrześcijaństwo jest religią faktu: wcielenia Boga w historię ludzkości” (tegoż, *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)*), wybór, wstęp, wprowadzenie i opracowanie P. Iwaszkiewicz, przedmowa ks. M. Starowieyski, Kraków 1996, s. 16).

⁴³ E. Renan, *Vie de Jésus. Introduction* p. XCVIII (19 édit.). Cyt. za: S. Pawlicki C.R., *Żywot i dzieła Ernesta Renana*, wydanie trzecie poprawione i uzupełnione z przedmową autora, Warszawa 1905, s. 66. Przeglądając monografię poświęconą amerykańskim reprezentacjom Ziemi Świętej z lat 1790-1876, zauważamy niezamierzoną korespondencję między metaforycznymi ujęciami u pisarzy obu kontynentów. Tam również świat jawił się jako ukształtowany *per analogiam* do księgi: „By making this reference to the Christian belief in Christ as the divine and incarnate Logos, Thomson prepares his reader for his next assertion – that the Holy Land is, as part of its essential identity, a location where the **Word of God may be read**. [...] Thomson continued to develop the **metaphor of Land as Book** throughout his introduction” (B. Yothers, *The Romance of the Holy Land in American Travel Writing, 1790-1876*, Texas – El Paso, USA 2007, s. 28. Por. tamże, s. 29).

Rekodowano tę przestrzeń ponadto na sposób baśniowy: „ziemią cudów” była nie tylko dla Lamartine’a (zob. Lam. 14) czy Zaleskiego (zob. Zal. 257); pierwotnym tekstem Boga – nie tylko dla Józefa Drohojowskiego. Ten pielgrzym z okresu późnego oświecenia, ale znany następnej już generacji, odczytywał Ziemię Świętą jako obszar pojawienia się pierwszego słowa, pierwszego człowieka, pierwszej w duchu judeochrześcijańskim pojętej *hierofanii*. Autor, bez naukowego dystansu, właściwego w tym mniej więcej czasie Herderowi, pisał:

Ziemię S. opisując gdzie pierwszego człowieka P. Bóg utworzył, dosyć będzie wyrazić: że to jest **ziemia Oycom naszym obiecana**, którą im P. Bóg tylekroć razy dać poprzysiągł i ich w czasie dziedzicami uczynił (Droh. I b. s.)⁴⁴.

Nie ulega wątpliwości, iż właśnie Palestyna z jej duchową stolicą – Jeruzalem, a nie np. Rzym przedstawiała się podróżnym i edytorom ich dzieł jako kolebka chrześcijaństwa. Autor wstępu do wydania *Pielgrzymki misyjnej do Ziemi Ś., Syrii i Egiptu...* Laassnera, Ludwik Feliks Karczewski przypominał: „*Jerozolima najznacniejsza z miast i miejsc świętych jest kolébką naszéj wiary i zbawienia*” (Laass. [Karczewski], s. V). Wszystkie te konstatacje powtarzały się w wielu innych tekstach epoki⁴⁵.

Powróćmy do przykładów bezpośredniej werbalizacji pojęcia Ziemi Świętej jako „księgi”: Wężyk, który w oparciu o doświadczenia wyniesione z krajów Lewantu stworzył dzieło pod znamienym tytułem *Podróże po starożytnym świecie*, w recenzji *Pielgrzymki...* Hołowińskiego podkreślał antyczną proveniencję p r z e m a w i a j ą c y c h zabytków kultury Wschodu:

Od młodości, z szaczonego powołania swego, zatopiony w księgach świętych i w starożytnych dziejach, czuł on potrzebę niezbędną, **czytania jeszcze w jednéj księdze!** W wielkiej księdze pomników i żyjących wspomnień starożytnego świata⁴⁶.

Autorzy nie zatrzymywali się tylko nad tym, co zastygłe w czasie, przynależne do historii. Przedstawiali realia topograficzne, architektoniczne, etnograficzne z perspektywy własnej epoki i oceniane wedle własnych możliwości percepcyjnych. Nie tylko natura i zabytki kultury, ale również zmieniająca się rzeczywistość społeczna były odczytywane przez polskich (i francuskich) podróżnych jako „żywa mowa” tej ziemi. Ta pokrótce zaprezentowana idea odpowiadałaby współczesnym formułom Louisa A. Montrose’a, problematyzującego opozycję „tekstu” i „świata” oraz głoszącego „tekstualność historii i historyczność tekstu”. Pisze on:

Reprezentacja świata w dyskursie pisanim bierze udział w konstruowaniu świata, w kształtowaniu modalności rzeczywistości społecznej i przystosowywania ich twórców, wykonawców, czytelników i odbiorców do wielorakich i zmiennych pozycji podmiotowych w świecie, jednocześnie przez nie tworzonim i zamieszkanym⁴⁷.

⁴⁴ Przekonania takie żywił jeszcze Eustachy Iwanowski. „Prostował” opinie Radziwiłła, że nie w okolicach Damaszku, ale Betlejem zostali ulepieni pierwsi rodzice. Zob. tegoż, *Pielgrzymka do Ziemi Świętej, odbyta w roku 1863 Eustachego Heleniusza Iwanowskiego*, Kraków 1876, s. 198.

⁴⁵ Więcej o roli Jeruzalem i Romy – świętych miast chrześcijaństwa percypowanych w taki właśnie sposób przez romantyków pisze Włodzimierz Szturc. Zob. tegoż, *Obraz Mezopotamii w kulturze europejskiej w XVIII i XIX wieku – pierwsze rozpoznania*, w: *Hieroglifem pisane dzieje...*, s. 75-87.

⁴⁶ W. Wężyk, *Pielgrzymka do Ziemi-Swiętej, X. Hołowińskiego*, „Przyjaciel Ludu” 1842, nr 4, *Kronika literacka*, s. 31.

⁴⁷ L. A. Montrose, *Badania nad renesansem: poetyka i polityka kultury*, przeł. M. P. Markowski, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, t. IV, cz. 2, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1996,

W pewnym sensie zadziwiające jest też, że na sto lat przed semiotyką i na prawie dwieście lat przed dekonstrukcjonizmem, odkrywa się intuicyjnie, że przestrzeń bywa koni i intertekstem – elementem pośredniczącym w kłębuszku rozmaitych tekstów i literatur⁴⁸. Najbardziej reprezentatywna okazuje się tu bezradność Słowackiego: nie mogąc dostatecznie dobrze opisać tego, co widzi, przenieść znaków i symboli oglądanej przestrzeni na papier, oddać jej skomplikowanej heteroglosji, odsyła adresatkę listu na powrót do biblijnego archetektu – równie zresztą wymownego i bogatego w znaczenia jak sama przestrzeń: „Jaka to była chwila, ile pamiętek oświecał mi ten księżyc nad cichym Genzaretąńskim Jeziorem, **tego wypowiedzieć nie mogę. Przeczytaj Ty, droga, Bibliję**” (Słow. [56] 264).

Celem artykułu było zwrócenie uwagi na pewnego rodzaju sprzężenia zwrotne: w domach, które pielgrzymi i podróżni opuszczali wędrując do Ziemi Świętej, pielęgnowano pamięć miejsc znanych z *Ewangelii*. Żyły one zwłaszcza w polskiej, w mniejszym zaś stopniu francuskiej tradycji. Natomiast w Miejscach Świętych poznanych z autopsji przybysze doświadczali swoistego rozpoznania tego, co już wcześniej zostało przez nich mentalnie oswojone, zinterioryzowane. Oczywiście – jak poucza penetrowana tu literatura – nie brakowało też wszelkiego rodzaju rozczarowań!

Dalej: polscy pielgrzymi uświadamiali sobie, że los ich zniewolonej przez zaborców ojczyzny jest podobny do tragicznego losu żyjącego w diasporze Narodu Wybranego. Polska, pojmowana przez Mickiewicza jako Ziemia Święta europejskich narodów, stanowiła jednocześnie przestrzeń egzystencji dla wielu Żydów. Polacy wędrujący do Palestyny mogli z kolei Ziemię Świętą nazywać – przede wszystkim z religijnych względów – „drugą ojczyzną”.

W końcu – co najbardziej interesujące z literaturoznawczego punktu widzenia – Miejsca Święte Palestyny odczytywane były wówczas (zgodnie zresztą z tradycją średniowieczną) jako księga, tekst; natomiast przestrzeń przez owe teksty ewokowana zaczynała funkcjonować jako *sui generis* literacki odpowiednik, kreacja, mit. A zatem podlegała ona kolejnej już w dziejach ludzkości tekstualizacji: Ziemia Święta stawała się „Ziemią Świętą”, a Jerozolima – „Jerozolimą”, itd.

Dzięki temu właśnie otrzymaliśmy literackie (re)prezentacje, pozostające w rozmaitej referencji wobec przestrzeni realnej. Za semiotykami można tu mówić o semiosferze, czyli zbiorze przenikających się nawzajem systemów znaków należących co najmniej do dwóch podstawowych porządków: realnego i fikcyjnego⁴⁹. Warto po-

s. 118. Ów prezentyzm, uleganie literatury „zmiennym naciskom i jednostkowości materialnych potrzeb i interesów” krytykuje cytowana już E. Rybicka. Zob. tejeż, *Miejsce, pamięć, literatura (w perspektywie geopoetyki)*, „Teksty Drugie” 2008, nr 1-2, s. 23. Markowski natomiast w podręczniku akademickim tłumaczy: „tekstualność historii / historyczność tekstów – określenie Louisa Montrose’a, amerykańskiego badacza renesansu. Jest to dwukierunkowa relacja pomiędzy historią a tekstami, oznaczająca, po pierwsze, brak bezpośredniego (niezapośredniczonego przez teksty) dostępu do historii, po drugie zaś, nieusuwalne usytuowanie każdego tekstu w historii” (A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, XV. *Historyzm*, s. 509-510).

⁴⁸ Zob. J. Culler, *Dekonstrukcja i jej konsekwencje w badaniach literackich*, przeł. M. Fedowicz, „Pamiętnik Literacki” 1987, z. 4, s. 231-270; A. Burzyńska, *Krajobraz po dekonstrukcji* (cz. I), „Ruch Literacki” 1995, z. 1, s. 73-91.

⁴⁹ Por. A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, VIII. *Semiotyka*, s. 231-278.

wołać się także na konstatację Elżbiety Rybickiej: „Doświadczenia miasta nie można oddzielić od jego pre-tekstów, [...] miasto z tekstem tworzą jedną, choć różnorodną całość”⁵⁰. Zdanie to stanie się adekwatne do powyższych spostrzeżeń zwłaszcza, gdy zamienimy słowo „miasto” na: „miejsce”. Funkcję mediumiczną w owym przekładzie znaków natury i kultury na znaki literatury (epistolografii, dzienników, podróży romantycznych, pielgrzymek, itd.) spełniały przekazy ustne i pisane, na które chętnie powoływali się autorzy cytowanych przeze mnie tekstów i dzięki którym rodził się wtórnie semiotyczny, „tekstualny” wymiar penetrowanej przestrzeni.

Jej prezentacje w ujęciu romantycznym różniły się od suchych, oświeceniowych opisów silnym nasyceniem narracji pierwiastkiem emocjonalnym warunkującym pojawienie się wyżej omówionych figur wyobrażeniowych.

⁵⁰ E. Rybicka, *Modernizowanie miasta...*, s. 321.



Jezioro Świtez

Joanna Pietrzak-Thébault
(Warszawa)

ISKRY NA WŁOSKO-DALMATYŃSKIM POGRANICZU, CZYLI TOMMASEO BEZ GRANIC

Niccoló z Szybeniku

Pytacie mnie o mój wiek. Ósmego dnia października będę miał równo 25 lat. Mówiąc to, nie jestem jednak pewien, czy urodziłem się w październiku 1802 czy 1803 roku, tak dobry jestem z arytmetyki. Pewnym jest, że skończę 25 lat, ani więcej, ani mniej; że urodziłem się w ubogiej dziurze w Dalmacji z ojca kupca; że moja rodzina twierdzi, iż jest węgierskiego pochodzenia, ale nie ma na to żadnych dokumentów. W żyłach moich płynie jednak szlachecka krew, jakkolwiek mój duch arystokratyczny nie jest. W domowym salonie, zwanym w naszym dialekcie „postico” zobaczyć można dwa, jakby jedno nie wystarczało, drzewa genealogiczne. Pokój oświetlają cztery okrągłe okna o ściemniających szybach. Kiedy są otwarte i kiedy wieje wiatr, pnie tych drzew tłuką o starą ścianę.¹

Z policyjnego raportu sporządzonego na Korfu w 1850 roku dowiadujemy się natomiast, że w niemal 25 lat później Tommaseo był niewysokim człowiekiem o okrągłej twarzy, ciemnych blond włosach, ciemnych oczach, patrzących zza okularów krótkowidza. Znakiem szczególnym był odchylający się niesforne lewy róg kołnierza koszuli. Mówił „wolno, przez nos”, starannym „językiem tokańskim”².

„Z zawodu literat”, jak chce policyjny raport, urodził się ostatecznie, wbrew własnemu wątpliwościom, w 1802 roku w nadadriatyckim Szybeniku jako syn Włocha – Hieronima (Girolamo) Tommasea i niepiśmiennej Dalmatki ze strony ojca, Katarzyny Chessevich (czy, zgodnie z chorwacką pisownią, Kešević). Do szkoły chodził w Spalato (Splicie), do tego samego seminarium, które skończył Ugo Foscolo, pisarz starszy o całą generację³. Niccoló studiował potem w Padwie i Rovereto, gdzie nauczył się, jak dzięki retorycznym i stylistycznym zabiegom narzucać dyscyplinę bogactwu instynktów i uczuć, zmysłowości i duchowej głębi. Ta nabyta w młodości elokwencja nie zahamowała bynajmniej interesującego rozwoju jego twórczości pozostała na zawsze jej istotną cechą⁴.

¹ L. Gallotti Giordani, R.M. Monastri, *Niccoló Tommaseo e la crisi del Romanticismo*, Roma – Bari 1976, *Letteratura Italiana* 47, s. 4.

² Cyt. za: Carlo Muscetta, *Ritratti e letture*, Marorati editore, Milano 1961, s.135. Policja pilnie śledziła wszystkie kroki skromnego literata, zbudowano wokół niego gęstą siatkę informatorów i donosicieli... Por. w: wydaniu krytycznym *Iskric* Fondazione Pietro Bembo/Ugo Guanda Editore przy współudziale Fundacji Cariplo, opr. Francesco Bruni przy współpracy Egidia Ivetica, Paola Mastandrea, Lucii Omacini. Książkę wydano w serii Biblioteka Pisarzy Włoskich pod red. Pier Vincenza Mengaldo i Alfreda Stussi (następnie podaje: Wyd. kryt.), *Introduzione*, s. XV i *Scintilla* nr XLVIII wraz z komentarzem.

³ Wówczas, gdy kształcił się tam Foscolo, seminarium w Spalato było jeszcze liczącą się placówką edukacyjną, w początkach XIX w. bardzo podupadło. Por. L. Šimunković, *Luso della lingua italiana in Dalmazia*, in: *Niccoló Tommaseo tra letteratura e storia: convegno internazionale di studi*, 7-8 novembre 2006, red. F. Senardi, Trieste 2008, s. 666.

⁴ L. Gallotti Giordani, R. M. Monastri, dz. cyt., s. 5-6, 10.

Tommaseo to bodaj najbardziej, właśnie obok Uga Foscolo, „peryferyjny” włoski pisarz⁵. Podobnie jak tamten, i jak Silvio Pellico, Giacomo Leopardi, Alessandro Manzoni – włoski, a więc siłą rzeczy w naszych oczach nietypowy – romantyk⁶. Jak inni, Manzoni, Gioberti, Rosmini, poszukujący, według jego własnych słów „wolnej prawdy” jako „prawdziwego celu sztuki i jedynej drogi chwały” i „przywracający siłę i godność religii katolickiej”⁷. O tym pisarzu z peryferii pamięta się jednak, co ciekawe, przede wszystkim jako o twórcy dwóch słowników: nowego słownika synonimów, którego wiele poprawianych i uzupełnianych wydań ukazywało się regularnie od 1830 roku do początków XX stulecia, i równie popularnego słownika języka włoskiego⁸. Jest to zatem pamięć o kimś wyjątkowo silnie zakorzenionym w rodzinnym języku. Co więcej, był też Tommaseo odnowicielem krytyki dantejskiej (w romantycznym duchu) – we Włoszech zaś dantolodzy zawsze cieszyli się statusem szczególnie wysokim i niekłamaną wiarygodnością⁹.

Tommaseo to ponadto niezwykle płodny eseista (*Dell'Italia* z 1835 roku, *Wspomnienia poetyckie*), poeta (*Hymny do Kościoła*), prozaik (powieść *Fede e bellezza*), który miał odwagę i wyobraźnię, by pisać inaczej, niż ówczesny niepodważalny здаwać się mogło autorytet w tej dziedzinie – Alessandro Manzoni. To także autor pamiętników, niezliczonych listów, zbieracz, adaptator i wydawca pieśni ludowych. Republikańskie, antyaustriackie opinie i pisma polityczne oraz zaangażowanie w ruchy i działania niepodległościowe lat 1848–1849 niejednokrotnie zmuszały go do opuszczania kraju. (Co istotne dla nas, pierwsze poezje polityczne powstały w 1831 roku, na wieść o Powstaniu Listopadowym.)

Włoska krytyka przez dziesięciolecia miała z Tommaseo niemały kłopot – ani Francesco De Sanctis, ani Benedetto Croce, obaj poszukujący jedności i harmonii w twórczości każdego pisarza, nie potrafili uchwycić walorów, ni docenić różnorodności tych pism. Utrwaliła się więc opinia o Tommaseo jako pisarzu poniekąd drugorzędnym. Bywał zwykle wyżej ceniony przez innych autorów: Pirandella, Pasoliniego, niż przez rodzimą krytykę...¹⁰

⁵ Por. G. Contini, „Progetto per un ritratto di Niccolò Tommaseo”, w: *La fiera letteraria*, 2-9-10 1947 oraz w *Altri esercizi* 1971, Torino 1978, s. 7-24.

⁶ O peryferyjności i jej wyjątkowej w przypadku włoskiej literatury roli pisze obecnie dużo Claudio Magris. Por. też: E. Rybicka, *Od poetyki przestrzeni do polityki miejsca. Zwrot topograficzny w badaniach literackich*, „Teksty Drugie”, 2008/4, s. 21-37. O specyfice włoskiego romantyzmu natomiast por. F. Tateo, *Classicismo e linguaggio patrio. Manzoni – Tommaseo – Cesari – Leopardi*, Bari 1993, s. 47, 51. C. Muscetta, dz. cyt., s. 144. Por. też J. Pietrzak-Thébault, *Czy lepiej widać po zmroku? Giacomo Leopardi i księżyc*, w: *Noc. Symbol – Temat – Metafora*, t. I, *Wokół „Straży nocnych” Bonaventury*, red. J. Ławski, K. Korotkich, M. Bajko, Białystok 2011, s. 513-514.

⁷ Wyd. kryt., *Introduzione*, s. XXXII. We włoskim romantyzmie umieścić ich można niejako na jednym skrzydle – a Leopardiego, który pozostawał twórcą „peryferyjnym”, choć nie ruszał się przeciw praktycznie z Italii środkowej, na drugim. Ostatecznie to on okazał się jednak edytorskim i filologicznym autorytetem. Por. tamże, s. LXXXIV-V, także *in nota*. Nader swobodne postępowanie Tommasea pozostaje, naturalnie, dalekie od zasad współczesnej filologii oraz wymogów edytorskich czy standardów postępowania z cudzymi tekstami.

⁸ Pierwsze wydanie *Słownika* ukazało się w latach 1865–1879 w Turynie, w wydawnictwie UTET, kolejne zaś pojawiały się regularnie, szczególnie w 1. połowie XX w. Ostatni raz *Słownik* wydano w 1977 roku.

⁹ Na temat miejsca i roli krytyki dantejskiej w kulturze włoskiej patrz: U. Bosco, G. Iorio, *Antologia della critica dantesca*, 3 voll., Milano 1971 (1986), s. 3-38, szczeg. 22-30 i 26-27.

¹⁰ F. Tateo, dz. cyt., s. 70-73, red. Aldo Borlenghi, *Niccolò Tommaseo. Opere*, w serii *La letteratura*

Nas szczególnie jednak interesuje wyjątkowe dzieło, jakim są *Scintille – Iskricce – Iskry czy Iskierki* (tytuł chorwacki sugeruje zdrobnienie, włoski – nie!). Zaczęło ono powstawać późnym latem 1840 roku i jest wyjątkowe, zarówno na tle włoskiej twórczości Tommasea, jak i na tle romantycznego piśmienictwa w ogóle. Nowość i oryginalność tego zbioru, na który składa się ponad dwieście krótkich fragmentów prozą poetycką i, często dialogowanym, wierszem, polega szczególnie na częstym adaptowaniu fragmentów poezji ludowej (znajdzie tu pasja swój pełniejszy wyraz w powstałych nieco później *Pieśniach ludowych*, które miały też być, w zamysłu pisarza, prawdziwym „gorącym ogniem”, podczas gdy *Iskry* – jedynie go zapowiadać)¹¹. Adaptacje zdradzają ambicję przekraczania granic między literaturą ludową a „wysoką” (tu dużą rolę odegrała analiza epiki serbskiej porównywanej do Homera)¹². Rolę równie istotną odgrywa w planie formalnym adaptowanie struktury liryki do prozy komunikacyjnej, kierowaniu jej do „idealnego” interlokutora.

W tym „łamaniu zastanych form” i eksperymentowaniu z językiem biblijnym (tu: szczególnie listów apostoelskich) krytycy dopatrują się także inspiracji mickiewiczowskich – Tommaseo znał *Księgi pielgrzymstwa* we francuskim tłumaczeniu Charles’a de Montalamberta z 1833 roku, a także pisma Lamennais’go¹³. Najbardziej oryginalną cechą utworu jest jednak z pewnością jego wielojęzyczność¹⁴. Został on bowiem istotnie napisany w kilku językach: po „iliryjsku” (33 iskry), włosku (znakomita większość), nowogrecku (13), francusku (2), a nawet po łacinie (1 tekst). Fragmenty w innych językach nie stanowią bynajmniej autorskiego tłumaczenia z włoskiego, choć Tommaseo nigdy nie ukrywał cennej pomocy, jakiej przy pisaniu fragmentów po „słowiańsku” i grecku udzielił mu jego paryski przyjaciel, Spirydion Popowić, dalmatyński Serb¹⁵.

By lepiej zrozumieć, w jaki sposób postrzegano utwór tuż po jego napisaniu, odajmy głos pierwszemu wydawcy *Iskricc*:

Nie potrzeba pochwały ani polecenia temu, co samo w sobie jest godnym chwały i polecenia: tak też treść tej książki, małych rozmiarów, ale wielkiej i nieogarnionej pod względem wartości. Niegodny czytelnik zrozumie, że *Iskry* te wyfrunęły z serca płonącego miłością dla własnej ojczyzny, plemienia i mowy, z duszy czystej i pełnej ludzkich uczuć. W formie, w ja-

italiana. Storia e testi, t.15, Milano – Napoli, 1958, s. IX-XV, XXXV-XXXVI. Warto zauważyć, że w tym ważnym opracowaniu brak nawet wzmianki o *Iskriccach*! A. Gendrat-Claudiel, posłowie do wyd. francuskiego wydania powieści *Fidélité*, Paris 2008, s. 254-255, Sanja Roić, *L’Europa delle nazioni e delle nazionalità – idee e ideologie ottocentesche in Italia e nell’Europa centrale e orientale*, red. P. Salwa, S. Redaelli, Warszawa 2009, s. 140.

¹¹ Wyd. kryt., *Introduzione*, s. LXVIII.

¹² Wyd. kryt., *Introduzione*, s. XXXI, XXXV, LVIII

¹³ Tamże, s. LIII. J. Pirjevec, *Niccolò Tommaseo tra Italia e Slavia*, Venezia 1977, s. 31-34. Por. też: A. Tylusińska-Kowalska, *Tommaseo e la Polonia. Una pagina di fratellanza tra i popoli*, in: *Niccolò Tommaseo tra letteratura...* dz. cyt., s. 807-811.

Tradycja utworów, w których wiersz i proza przeplatają się, sięga we Włoszech końca XIII w., czyli *Życia Nowego* Dantego. Tommaseo nie zbudował jednak w swoim utworze spójnej fabularnej opowieści, jak uczynił to Alighieri. Por. Wyd. kryt., *Introduzione*, s. XLVI-XLVII.

¹⁴ Na temat genety wielojęzyczności Tommasea patrz: Wyd. kryt., *Introduzione*, s. XVI.

¹⁵ Na temat współpracy i przyjaźni Tommasea z Popowicem patrz: Jean Dayre, *Notes sur les Iskricce de Tommaseo*, „Revue des études slaves”, t. 27, 1951, s. 81 (in nota) -84 i 87 oraz M. Zorić, *Niccolò Tommaseo e il suo „maestro d’illirico”*, „Studia Romanica et Anglica Zagrabiensia”, 1958, t.6., s. 63-86 oraz J. Pirjevec, dz. cyt., s. 47-50.

kiej są tutaj opublikowane, napisane zostały ręką wielce uczonego człowieka, którego wydała *Dalmacja*, z gościnnością przygarnęła *Francja* a *Italia* – której mowę słauił w tyłu wspnianych dziełach – objęła niczym własnego syna, stając się jego drugą ojczyzną, dając mu drugie życie i nieśmiertelną chwałę. Autor jest synem i chwałą Słowiańszczyzny i jest to jego pierwsze dzieło w języku *ojczystym (matczynym)*, napisanym z użyciem *nowej ortografii*. Wydawca.¹⁶

W tym krótkim tekście znajdziemy wszystkie bodaj elementy świadczące o trudnościach, z jakimi borykać się będą późniejsi czytelnicy, wydawcy, badacze. Naprowadza nas on też na szlak późniejszych prób różnorodnego wykorzystywania utworu, co stanowić będzie z kolei przyczynę licznych, by nie rzec – niemal nieustających, nieporozumień.

Iliryski czyli... chorwacki, serbski?

Nieprozumienia te zaczęły się już od pierwszego wydania dzieła i towarzyszyć będą jego nader skomplikowanym dziejom edytorskim¹⁷. Zatrzymuję się przy nich przez dłuższą chwilę dlatego właśnie, że ilustrują one znakomicie polemiki, próby instrumentalizacji, jakie przez dziesiątki lat nieodłączne będą od *Iskrice*¹⁸.

Pierwszy tekst Tommasea w „narzeczu słowiańskim” powstał w 1839 roku, po śmierci rodziców i przyjaciela Antonia Marinovića, stając się manifestem mowy „ludowej” i literackiej zarazem, punktem wyjściowym dla jej rozwoju nie tylko w Dalmacji, Chorwacji, ale i w Serbii. Napisane w latach 1840–1841 *Iskrice* wyszły w okrojonej do 11 czysto „literackich” fragmentów wersji jeszcze w tym samym roku, w Wenecji, od wieków miejscu szczególnie przyjaznym dla południowosłowiańskiej typografii¹⁹. Propozycja wydania dzieła przez Ljudevita Gaja, przywódcy „illirismu” – południowosłowiańskiej odmiany niepodległościowego ruchu Risorgimento nie doszła, niestety, do skutku²⁰. W formie pełnej *Iskry* wydane zatem zostały po raz pierwszy w 1844 w Zagrzebiu, przez Ivana Kukuljevića i odniosły szalony sukces, choć niemal natychmiast wiedeńska cenzura zakazała ich rozpowszechniania i zarekwirowała pozostające jeszcze w obrocie egzemplarze²¹.

¹⁶ *Non ci vole lode e raccomandazione a quello che di per sé è degno di lode e raccomandazione: così nemmeno al contenuto di questo piccolo libro ma di pregio grande e illimitato. Il lettore indegno capirà che queste Iskrice sono volate dal cuore ardente per la propria patria, stirpe e lingua, da unanima pura e umana. – Così come appaiono qui pubblicate, sono state scritte dalla mano di un uomo molto dotto che la Dalmazia partori, la Francia con ospitalità accolse e l'Italia – la cui lingua celebrò con tante eccellenti opere – come figlio proprio abbracciò e gli diede la seconda patria, la seconda vita e una gloria immortale. Lui è figlio e gloria della Slavia, e questa è la sua prima opera in lingua materna, scritta con la nuova ortografia. Il curatore.* Cyt. za: S. Roić, dz. cyt., s. 144. Nt reformy ortografii chorwackiej patrz niżej.

¹⁷ O zagmatwanych kwestiach finansowych związanych z tym pierwszym wydaniem por. J. Pirjevce, dz. cyt. *Niccolò Tommaseo tra Italia e Slavia*, Venezia 1977, s. 64–65.

¹⁸ Na temat niezrozumienia w recepcji francuskiej, wyrażonej w artykule Hippolyte’a Desprez w „La Presse”, 1846, patrz: Jean Dayre, dz. cyt., s. 78.

¹⁹ Por. L. Čoralić, *The Ragusan in Venice from the 13th to the 18th Century*, „Dubrovnik Annals” 3, 1999, s. 13–40.

²⁰ Ljudevit Gaj był autorem wydanych w Budzie w 1830 roku *Krótkich podstaw pisowni chorwacko-słowiańskiej (Kratka osnovna horvatsko-slavenskoga pravopisanja)*. Jego pieśń, o znajomości dla nas brzmiących słowach „Jeszcze Chorwacja nie zginęła” („Još Hrvatska ni propala”) z 1832 roku, uczyniła z niego przywódcę grupy młodych intelektualistów postulujących odrodzenie narodowe i ustanowienie jednolitego języka, takich jak Ivan Derkos (*Geniusz ojczyzny – Genij domovine*, 1832), Josip Kundek (*Sprawa języka narodowego – Reč jezika narodnoga*), Janko Draškovića, propagatora tzw. „Wielkiej Ilirii”. Za: D. Pavličević, *Historia Chorwacji*, Poznań 2004, s. 233–236.

²¹ BUW 9.13b.5.64. Wydanie jest w istocie broszurką liczącą 43 strony formatu in-16^o, w skromnej tekturowej oprawie. Oprócz 33 *Iskrice* zawiera również utwór poświęcony matce: *Niekliko Riečih na*

Sam utwór został bowiem wykorzystany przez wydawcę, ku niezadowoleniu Autora, w jednoznacznie polityczny sposób. Utwór zadedykowano: *Svemu narodu jugoslavenskom*, czyli „Całemu narodowi południowosłowiańskiemu”. Byłbyż więc, jak chciała dedykacja, tylko jeden naród „jugosłowiański”?²² W istocie słowo to zastąpiło jednak tylko zakazane przez wiedeńską cenzurę określenie „iliryjski” (zgodnie z definicją Tommasea pojęcie to obejmowało Dalmatów, Serbów, Bośniaków i Bułgarów)²³. Poprawki do drugiego wydania wniósł sam Autor, trzecie (tym razem nareszcie w opracowaniu Gaja) miało zawierać, jak pragnął tego Tommaseo, teksty w dwóch wersjach językowych na sąsiadujących ze sobą stronach. Interwencja cenzury zaburzyła jednak klarowną architekturę dzieła, zakazując najbardziej „patriotycznie” brzmiących iliryskich fragmentów (*Iskrice* XI, XVIII, XX i XXX).

Wydania utworu wpisały się zatem w debatę polityczną i językową, która w dużej mierze była jednym i tym samym. Choć już w 1833 roku Ljudevit Gaj uzyskał zgodę władz austriackich na wydawanie pisma poświęconego literaturze, a roku następnym – także polityce, to ukazujące się pisma posługiwały się sztucznym terminem „iliryjski” (w istocie zaś oznaczał on wówczas tzw. „Dalmację wenecką”, czyli najstarsze, jeszcze XV-wieczne nadmorskie nabytki Republiki Weneckiej, z wyłączeniem cieszącego się własną autonomią terytorium Republiki Ragusy – Dubrownika, i aż po rzekę Narentę, zastępując zakazane wówczas pojęcie „chorwacki”). Zarówno język „iliryjski”, jak i języki sąsiednie poszukiwały dopiero własnej tożsamości i pewnej siebie normy²⁴. W początkach XIX stulecia na terenach chorwackich używano bowiem aż trzech narzeczy: sztokawskiego, kajkawskiego i czakawskiego. Istniały też trzy rodzaje wymowy: ikawska, jekawska i ekawska, a także różne rodzaje zapisów.

W tej skomplikowanej sytuacji językiem urzędowym pozostawała łacina. Co ciekawe, nie była ona uważana wówczas za język martwy, a większego zagrożenia dla języka „słowiańskiego” dopatrywano się w rosnących – wraz z ambicjami Węgrów w ramach cesarstwa Habsburskiego – wpływach języka węgierskiego. Język włoski, obecny przecież od pięciuset lat, narzucony został jako urzędowy po raz pierwszy dopiero przez administrację napoleońską w 1807 roku, by powrócić do tej roli pod władzą Habsburgów po ustaleniach Kongresu Wiedeńskiego w 1815 roku²⁵. Tommaseo dokonał zatem świadomego i dojrzałego wyboru, pisząc swój utwór w języku – a należało by raczej powiedzieć – w odmianie języka, która świeżo przeszła reformę.

Uspomenie Majke svoje od Nikole Tomasea (Kao dodatak). W katalogu bibliotecznym figuruje ono jednak jako wydanie L. Gaja.

²² Określenie „jugosłowiański” pojawiło się po raz pierwszy na łamach pisma *Danica* i jego autorem był Serb, Pavle Stamatović. Termin ten miał faktycznie zastąpić właśnie określenie „iliryjski”, którego Serbowie nie przyjęli. Termin „jugosłowiański” rozpowszechnił się istotnie w latach 40-tych XIX stulecia. Zob. D. Pavličević, dz. cyt., s. 255.

²³ Czasami sam Tommaseo „illirico” zastępuje przez określenie „serbico” lub „croat”, patrz Wyd. kryt., s. XIX. Na temat „illirismo” patrz też J. Pirjevec, dz. cyt., s. 49 i nn.

²⁴ *Novine horvatzke, Danica* (to jest Jutrzenka) *Horvatzka, Slavonzka y Dalmatinska, Ilirske narodne novine* czy *Danica ilirska*, D. Pavličević, dz. cyt., s. 236-237.

Na temat znaczenia zachowania niezależności przez Republikę Dubrownicką patrz: D. Pavličević, dz. cyt., s. 229-230. Por. także: Lovorka Čoralić, *The Ragusans in Venice from the Thirteenth to the Eighteenth Century*, w: *Dubrovnik Annals*, 3 (1999), s. 13-40.

²⁵ Patrz: E. Ivetić, *La patria di Tommaseo*, in *Niccolò Tommaseo tra letteratura...*, dz. cyt., s. 601-602, L. Šimuković, dz. cyt., s. 662.

Była ona dziełem znanych nam już zagrzebskich intelektualistów, a odbyła się nie bez zachęt płynących z Wiednia. Usystematyzowany język mógł wszak ułatwić drukowanie i tym samym rozpowszechnianie cesarskich praw i obwieszczeń w rodzimym języku mieszkańców regionu.

Nic zatem dziwnego, że fakt, iż *Iskrice* powstały „w nowej ortografii”, wydawcy poczytywali Tommaseo za ogromną zasługę²⁶. Ta nowa ortografia, tzw. „zagrzebska”, uwzględniająca słowiańską wymowę i posługująca się znakami diakrytycznymi, choć początkowo w Dalmacji nie była bynajmniej powszechnie akceptowana i spotykała się wręcz z oporem, stała się jednak bezsprzecznie początkiem procesu standaryzacji języka chorwackiego i w rezultacie podstawą ortografii jego dzisiejszej odmiany standardowej. W latach 40-tych nastąpił odwrót, z przyczyn przede wszystkim politycznych, od nazwy „illiryjski” ku określeniu „chorwacki”, choć obie te nazwy wcześniej były uważane za równoznaczne²⁷.

Dalsze losy zarówno edycji, jak językowej szaty utworu również nie były proste. W czasopiśmie „Zora dalmatinska” ukazać się zdążyły dwa fragmenty, po czym zakazano druku kolejnych. W roku 1844 *Iskrice* zaczęto publikować w czasopiśmie *Podunavka*, w cyrylicy i adaptacji na ówczesny język serbski co, choć pozwalało na ominięcie cenzury, wydawało się pomysłem bardzo ryzykownym z uwagi na różnice językowe i spodziewane nikle zainteresowanie utworem wśród serbskich czytelników²⁸. Wiedzieć jednak musimy, że Serbowie, którzy nie zaakceptowali zagrzebskiej reformy, właśnie wówczas przystąpili do opracowywania normy własnej. *Srpsko-dalmatinski magazin* Božidara Petranovića, wydawany jednak nie w Belgradzie, a w Zadarze, miał być próbą narzucenia nowej normy (i cyrylicy) całej południowej Słowiańszczyźnie²⁹. Próbą najwyraźniej nieudaną³⁰.

Po śmierci poety (w 1874 roku) dzieło ukazywało się jeszcze czterokrotnie: w roku 1888 w Zagrzebiu i Zarze (Zadarze) oraz w 1898 i w 1929 roku w Belgradzie

²⁶ Nowa ortografia tzw. zagrzebska, E. Ivetić, dz. cyt., s. 663. Na temat reform iliryskich patrz też: L. Miodońska, *Współczesny standard języka serbskiego*, Bielsko-Biała 2006, s. 44-46. O dalszych losach „reformy zagrzebskiej” patrz: A. Veber Tkalčević, *Ustroj hrvatskoga jezika*, 1856, w: *Norme i normiranje hrvatskoga standardnoga jezika*, red. Marko Samardžij, Zagreb 1999, s. 15-41.

Na temat sprzeciwiającej się reformie zagrzebskiej tzw. „szkole rijeckiej” patrz: V. Frančić, dz. cyt., s. 17-19 i Z. Vince, dz. cyt. s. 494.

²⁷ Por. *Vocabolario italiano – illirico – latino*, red. G. Stuhr, Ragusa 1810, t. 1, s. V i s. 63. Słownik podaje termin „illirico” jako równoznaczny z terminami „slovinski”, „hrvatski”, „hârvatski”. Słownik ten znany był, oczywiście, Tommaseo. W 1843 cesarz Ferdynand V zakazuje nawet oficjalnie posługiwania się terminem „illiryjski”, który miał mieć znaczenie szersze i kulturowe raczej niż polityczne. Patrz: D. Pavličević, dz. cyt., s. 241-242.

²⁸ E. Ivetic, dz. cyt., s. 667.

²⁹ D. Pavličević, dz. cyt., s. 237-242. Na temat reform serbskich autorstwa Vuka Karadžića i jego polemik z Ante Starčevićem patrz też: D. Pavličević, dz. cyt., s. 255-258 i L. Miodońska, dz. cyt., s. 14-16, 35-36 i 41-43. Według reformatorów serbskich, podstawą języka serbskiego miał być dialekt sztokawski (używany także przez część Chorwatów), a Chorwaci używający dialektu kajkawskiego mieli być *de facto* Słowianami...

³⁰ Ustawa Sejmu Chorwackiego w Zagrzebiu z 1867 roku stwierdza wyraźnie: „Język chorwacki czyli serbski [podkreślenie – J. P.-T] ogłasza się językiem urzędowym w Trójjednym Królestwie, każdemu zaś wolno jest posługiwać się pismem łacińskim albo cyrylicą.” Cytuję za J. Benšić, *Gramatyka języka chorwackiego czyli serbskiego*, Warszawa 1937, s. 18. Zrozumiały jest zatem fakt, że w tym samym roku w Zagrzebiu wychodzi *Rječni hrvtkoga ili srpskoga jezika – Słownik języka chorwackiego czyli serbskiego*. Podają za V. Frančić, dz. cyt., s. 19.

(faktycznie jednak w serbskiej drukarni w Zagrzebiu)³¹. W czasach Królestwa Serbii *Iskrice* coraz bardziej pełnić zaczynały rolę narodowego utworu serbskiego; wyszły ponownie w Belgradzie w 1931 roku w serii klasyków literatury serbskiej.

Tymczasem, paradoksalnie, w samej Chorwacji po śmierci Tommasea pamięć o nim przetrwała głównie jako o autorze utworów włoskich, a *Iskrice* nie były odnotowywane nawet przez niektóre historie chorwackiej literatury... Dopiero w drugiej połowie XX wieku (w latach 1960–1980), dzięki filologicznym ustaleniom Mate Zorića, udało się przezwyciężyć trwające całe dziesięciolecie próby kulturowego zawłaszczania *Iskrice* i ich autora na serbską bądź chorwacką wyłączność³². Przez dziesiątki lat dzieło Tommasea wydawane więc było zarówno w wersji chorwackiej, jak serbskiej, pisanej cyrylicą, wielokrotnie poprawiane, tłumaczone, ponownie przywracane wersji oryginalnej...

Jednak dopiero wydanie zagrzebskie z 2003 roku powróciło do wersji znanej z redakcji Milčetića z 1888 roku. Wydaniem krytycznym dzieła, przy którym współpracowali filologowie włoscy i chorwaccy, dysponujemy natomiast za ledwie od 2008 roku. Jak długo kwestie te były istotne i że są nadal żywe, przekonują nas lektury podręczników do języków chorwackiego i serbskiego. W istocie bowiem od pierwszej połowy XIX wieku po rozpad Jugosławii funkcjonowały cztery różne modele języka Chorwatów i Serbów i nie było zgody, czy mamy tu do czynienia z homogenicznym kodem o rozbieżnościach jedynie stylistycznych, z jednolitym systemem o dwóch wariantach, z jednym językiem semi-standardowym czy też może z dwoma odrębnymi językami standardowymi. Dla nas najistotniejsze jest, że Tommaseo stał u początków drogi językowej samoświadomości i standardyzacji tego języka³³.

Wszystkie te kwestie (językowe, edytorskie, polityczne, kulturowe...) pomijane były, naturalnie, wcześniej przez badaczy spoza Chorwacji i Serbii, którzy określali język *Iskrice* po prostu jako „serbo-chorwacki”. Sam język, przypomnijmy, ustanowiony w 1850 na mocy tzw. „umowy wiedeńskiej”, nie posiadał jednak standardowego wzorca i dopuszczał dualizm wymowy i zapisu (wymowa ekawska szła w parze z cyrylicą, ijekawska – z alfabetem łacińskim – niedopuszczalne było natomiast ich mieszanie)³⁴.

³¹ BUW 52332. Jest to wydanie zagrzebskie z 1888 roku – bardzo staranne, o bogatej ornamentyce, zawiera portret autora – jako ślepego starca z długą białą brodą, wyraźnie stylizowany na wieszczą. Do wydania włączono też obszerną biografię i opis twórczości autora (s. VII-LXXVIII) pióra Ivana Milčetića. Tłumaczy on historię i przyczyny zmian określenia „iliryski”, które u Kukujlevića brzmiało „jugosłowiański”, a tym razem – hrvatski – „chorwacki”. Jako dodatek zamieszczono tu, podobnie jak w wydaniu z 1844 roku, tekst poświęcony matce.

³² E. Ivetic, dz. cyt., s. 673.

³³ Z. Vince, *Putovina Hrvatskoga književnog jezika*, Zagreb 2002, s. 142, 376, 501-517. Patrz też: H. Jaroszewicz, *Nowe tendencje normatywne w standardowych językach chorwackim i serbskim*, Opole 2004, szczeg. s. 29-32, 45, 53-62. Por. też: V. Frančić, *Gramatyka opisowa języka serbo-chorwackiego*, Warszawa 1963, s. 10-17. Gramatyki te nie pozostawiają złudzeń – jasna standaryzacja do dzisiaj wydaje się rzeczą niedłwie niemożliwą...

Patrz też: A. Vaillant, *La formation de la langue littéraire serbo-croate*, „Revue des études slaves”, t. 28, 1951, s. 84-90 i M. Samardžij, *Norme i normiranje hrvatskoga jezika*, Zagreb 1999, s. 5-19. Sam Tommaseo również wypowiadał się zarówno na temat języków w ogóle (jak pisał, każdy język jest nowym oknem otwierającym się na nowe pejzaże...), na temat języków słowiańskich i reguł ortograficznych, jakie stosuje (*iskrice* XXXVI- XXXVIII). Patrz też: M. Zorić, zdaniem którego myśli Tommasea bliskie są ideom Kollara i Šafařika, dz. cyt., s. 77.

³⁴ W istocie różnice między poszczególnymi dialektami z upływem czasu, pomimo formalnej jedności języka, coraz bardziej się pogłębiały. L. Miodońska, dz. cyt., s. 5-6 i 47-49.

Najkrócej rzecz ujmując, język chorwacki (podobnie jak słoweński) wywodzi się z dialektu kajkawskiego, występują w nim jednak, szczególnie w warstwie literackiej, elementy pochodzące z dialektu sztokawskiego. Dopuszczalna jest wymowa wschodnia (ekawska), południowa (ijkawska) i zachodnia (ikawska), podczas gdy język serbski wywodzi się wyłącznie z dialektu sztokawskiego i pozostał przy wschodniej wymowie ekawskiej³⁵. Skoro „sztokawskie” podstawy literackiego języka są wspólne, język serbski rościł sobie pretensje do „literackości”, a język chorwacki miał być językiem „ludowym”. W rzeczywistości istniały natomiast równoprawne odmiany „belgradzka” i „zagrzebska”, czego nie było w stanie negować nawet dążące do uznania jak największego ujednoczenia systemu językoznawstwo socjalistycznej Federacji Jugosławii³⁶.

Ze standaryzacją języki południowosłowiańskie zmagają się poniekąd po dziś dzień, a że jej postępy są nader często wyznacznikiem narodowej tożsamości, przypominała nam boleśnie niedawna historia³⁷.

Nie może jednak nie wrócić do nas pytanie o miejsce języka włoskiego.

Włoski, czyli dalmatyński – dalmatyński, czyli włoski

„Piszę po włosku, ale duszę mam prawdziwie słowiańską”, pisał Tommaseo w 1848 roku, kiedy wzywał Vjekoslava Babukiča do walki po stronie Włoch, przeciw Austrii³⁸. Dalmacja przez wieki była terytorium Republiki Weneckiej i jako kolonia

³⁵ Pozostaje to zgodne z postulatami Vuka Karadžića. Por. jego: *Kovčezic – Skarbczyk* z 1849 roku, a szczególnie rozdział *Srbi svi i svuda – Serbowie wszyscy i wszędzie*. Podaję za: D. Pavličević, dz. cyt., s. 255. Już w 1818 roku Karadžić opracował *Srpski rječnik, czyli Słownik serbski – z podstawami pisowni i gramatyki*. L. Miodońska, dz. cyt., s. 5. Nie sposób do końca ustalić, czy ten słownik wywarł zasadniczy wpływ na reformatorów zagrzebskich, czy to reformy kręgu Gaja były decydujące dla późniejszych prac nad standaryzacją języka „jugosłowiańskiego”, przeprowadzanych głównie w Belgradzie. Nie ulega jednak wątpliwości, że wpływy te istniały, a językoznawcza i normatywna myśl różnych ośrodków południowej Słowiańszczyzny wzajemnie się przenikała.

³⁶ V. Frančić, dz. cyt., s. 13, 19-21.

³⁷ Por. M. Tanner, *Croatia. A Nation in War*, New Haven & London 2010 (1 wyd. 1997), s. 73-79.

³⁸ W tym samym roku, w grudniu, w liście do Mickiewicza, pisanym po włosku, tymi słowami wzywał „słowiańskiego poetę” do wyrażenia wsparcia dla walczącej włoskiej Północy – *Caro S. Miskievitc [sic!], Venezia chiede lelemosina del suo nome. Un franco le chiede tanto per dire: il poeta degli Slavi ha a cuore la mia libertà!* (Wenecja prosi o jałmużnę Pańskiego imienia. Prosi o jeden frank, aby móc mówić: poeta Słowian ma na sercu moją wolność!), list datowany 6.12.1848 w Paryżu. Atg. Muz. Mick., Paryż, sygn. 677, k. 1-2. Patrz też: J. Pietrzak-Thébault, „*La langue française est pour moi comme une chaîne*”, w: *Inspirations: English, French and Polish Cultures*, red. D. Guzowska, M. Kamecka, Białystok 2011, s. 222. Na temat stosunku ówczesnych przywódców do Polski por. też: J. Ugniewska, *Giuseppe Mazzini e la questione polacca, w: L'Europa delle nazioni...*, dz. cyt., s. 94-100. Tommaseo poznał Mickiewicza w Paryżu w latach 30-tych – Gino Capponi w jednym z listów cytuje takie jego słowa: *poznać Mickiewicza to jak zerwać świeży fiołek na Syberii – Conoscere Mikiewitz [sic!] a Parigi, é un po' come raccogliere una viola fresca in Siberia*, list datowany 14.06.1835. Patrz: G. Maver, *Promieniowanie Mickiewicza we Włoszech*, Warszawa 1956, s. 12 i G. Rondoni, *Niccolò Tommaseo e Gino Capponi nel loro carteggio inedito*, Tipogr. Galileiana, Firenze 1913, s. 19.

Informacje na temat Polski Tommaseo czerpał z pierwszej ręki, od Sebastiana Ciampiego, profesora literatury i sztuk pięknych na Uniwersytecie Warszawskim w latach 1817–1822, człowieka naszemu krajowi ogromnie życzliwego. Tommaseo pisał też i na ten temat: *Sulla raccolta fatta da Sebastiano Ciampi delle notizie di medici, pittori, architetti, scultori ed altri artisti Italiani in Polonia e Polacchi in Italia*, in: *Antologia*, X, 1830 oraz *Sul viaggio in Polonia del prof. Sebastiano Ciampini nella state del 1830*, in: tamże, XI, 1831. Parz też: Vittore Branca, *Sebastiano Ciampi in Polonia e la Biblioteca Czartoryski*, Wrocław – Warszawa – Kraków, 1970, szczeg. s. 4-10 i 28-29 oraz www. Dizionario biografico degli Italiani, Enciclopedia Treccani (gdzie także obszerna bibliografia).

podzieliła jej los dostając się pod berło austriackiego cesarza. Tzw. „acquisto vecchio”, dawna posiadłość, to jest Dalmacja Wenecka, należała do Najjaśniejszej Republiki Weneckiej od XV stulecia i wraz z Wenecką Albanią (rejon zatoki Kotorskiej, dzisiaj w Czarnogórze) stanowiła najbardziej zitalianizowane tereny³⁹. Być związanym z Wenecją nie oznaczało bynajmniej w oczach Tommasea ucisku i daleko lepiej było znajdować się w tym związku niż poza nim. Wyraźnie żałuje nasz Autor, że wpływy weneckie nie dotarły dalej: „Bośnia pozostała nam zawsze obca, z powodu swej starczej ostrożności wobec Wenecjan. Mógłby wszak Lew św. Marka rozpostrzec swoje skrzydła w tych stronach i nad serbskim równinami lepiej niż nad włoskimi śnić sny spokojne, które przystoją starości”⁴⁰.

Prawdę mówiąc, zitalianizowane pozostawały jedynie dalmatyńskie miasta (Zadar – Zara, Split – Spalato, Dubrovnik – Ragusa...) i ich elity. Wielu mieszkańców przybywało prosto Włoch, miejscowi, w zwyczajach i języku właśnie – szybko szli ich śladem. Dalmatyńska rzeczywistość nie szczędziła paradoksów: ludność włoska była w mniejszości (w 1848 roku na ponad 400 tys. mieszkańców dalmatyńskich miast Włochów było zaledwie 16 tysięcy!) – ale język włoski był dominujący. Przez pięćset lat nieprzerwanie pozostawał językiem administracji, handlu, kultury, narzędziem komunikowania się ze światem zachodnim. Szkoły i seminaria duchowne były wyłącznie włoskojęzyczne, a choć język chorwacki pojawił się w nich po roku 1848, w większym stopniu zaś w Trójjednym Królestwie, czyli po roku 1867, to nadal był on traktowany jako język „gorszy”. Na przeszkodzie szybszemu, skuteczniejszemu jego rozpowszechnianiu stał znany nam już brak standaryzacji⁴¹.

Warto jednak pamiętać, że i język włoski był wówczas równie niemal daleki od jednoznacznej standaryzacji, że tokański używany w sytuacjach oficjalnych i na piśmie różnić potrafił się znacznie od wariantów regionalnych czy dialektalnych będących w użyciu w sferze prywatnej, nieoficjalnej, codziennej (w dużym stopniu jest tak nadal i język włoski po dziś dzień odznacza się zarówno wysoką wariantowością, jak chwiejnością norm i wysoką frekwencją form obocznych, co stanowi zarazem o jego bogactwie i wysokim, wbrew powszechnemu przekonaniu, stopniu trudności)⁴². Współistniały więc ze sobą dwa systemy „poszukujące samych siebie”, wypracowujące nieustannie wyższy poziom standaryzacji, łatwo ulegające wpływom, funkcjonowanie w otoczeniu innych języków. Tym łatwiej rozumieć, że łacina była w tamtych regionach nadal językiem bardziej „żywym” – bo bardziej potrzebnym, niż gdziekolwiek indziej. Kto chciał uczestniczyć w „wyższej” kulturze, studiować, pracować w urzędach, robić karierę – ten porozumiewał się jednak przede wszystkim po włosku.

³⁹ Między Dalmacją włoską, Dalmacją nazywaną „naša”, rozciągająca się do łańcucha Gór Dynarskich występowały jednak napięcia. Ta druga procesom italianizacyjnym ulegać zaczęła dopiero w latach 80-tych XVII stulecia, a do górskich terenów wiejskich procesy te nie dotary nigdy i ludność miejscowa pozostała wobec nich praktycznie obojętna. Patrz: E. Ivetić, dz. cyt., s. 597-600.

⁴⁰ Cyt. za: R. Ciampini, dz. cyt. s. 393.

⁴¹ E. Ivetić, dz. cyt., s. 601-602, 613-614.

Pamiętać należy także o węgierskich wpływach i dominacji, jakim poddana była, szczególnie po 1867 roku, północ regionu z Zagrzebiem. Patrz też: L. Šimunković, dz. cyt., s. 662-666.

⁴² Patrz: I. Beszterda, *La questione dalla norma nel repertorio verbale della comunità linguistica italiana: tra lingua e dialetti*, Poznań 2007, s. 117-136, 193-194, B. Migliorini, *Conversazioni sulla lingua italiana*, Felice Le Monnier, Firenze 1956, s. 20-23, 36-37. A. L. Lepschy, G. Lepschy, *Die italienische Sprache*, Tübingen 1986, s. 5-14, 70-100.

Język ten narzucali zresztą zarówno zarządcy weneccy, jak, paradoksalnie, po 1815 roku, również austriacy. Na ile używanie języka włoskiego było zatem narzuconą politycznie koniecznością (jak chce tego zwykle chorwacka historiografia), na ile zaś wyborem pragmatycznym i kulturowym? Te właśnie wykształcone we włoskich szkołach elity jednak – piszące przecież wyłącznie po włosku, wychowane we włoskich szkołach, zauważać począły „istnienie” języka chorwackiego. Powoli wykluwała się swoista tożsamość dalmatyńska, którą nazwać możemy „regionalną”. Jedną z istotniejszych jej cech stanowiła właśnie wielojęzyczność. We wzrastaniu samoświadomości nie małą rolę odegrała także tożsamość wyznaniowa oparta na postrzeganiu jako sytuacji normalnej przenikania i nakładania się katolicyzmu i prawosławia, a także islamu w stopniu gdzie indziej niespotykanym, szczególnie silnie widoczne w rejonach „granicznych”: Istrii, Chorwacji, Bośni, Hercegowiny⁴³.

Dla Tommaseo obecność włoskiego języka jest rzeczą naturalną, bezsprzecznie wartościową i trwałą. Wierzy on w żywotność włoskiego żywiołu, a po latach napisze, że „język włoski, nawet wykluczony przez prawo, pozostałby przez długie pokolenia obecny w domach i w duszach”. Dalmaci mówiący po słowiańsku i ci mówiący po włosku, stanowić mają jeden naród – wszyscy są bowiem „synami Rzymu”. Dalmacja powinna zatem pozostać autonomiczna (nie należeć ani do Włoch, już wówczas zjednoczonych, ani do Chorwacji, w której nienależność Tommaseo wierzył) – wystarczy jej, że jest „córą Rzymu” – nie musi bynajmniej stawiać się „ogonem Włoch” (popatrzmy tu na mapę!) i w przyszłości politycznie łączyć się z Italią – spekulował Tommaseo w czasie, gdy ledwo zjednoczone Włochy nie obejmowały jeszcze regionu Veneto ani Istrii (o którą, jak wiemy, toczyć się będą później zatargi).

Te nowe Włochy napełniają go zresztą lękiem – liberalny katolik nie rozumie swej antyklerykalnej i w gruncie rzeczy także antykatolickiej, ojczyzny. Nie takich wolnych Włoch pragnął, nie wie wręcz, czy wolno mu się z takiego obrotu politycznych spraw cieszyć⁴⁴. Zwraca więc swoje nadzieje ku Dalmacji, widząc w niej łączniczkę między dwiema cywilizacjami, między europejskim Zachodem a Wschodem, potrafiącą godzić „ludy, kultury, historie”, łączącą już *de facto* „dwa narody w jednym ludzie”⁴⁵. Z tej racji, a także przez wzgląd na swoje położenie, właśnie Dalmacja stanowić ma idealne miejsce, skąd rozpocząć się może powszechne braterstwo ludów, „święte nieśmiertelne braterstwo”⁴⁶.

„Mała siostra z Bałkanów”

Urodziłem się we włoskiej kolonii, rządzonej niegdyś przez Weneccjan, a wcześniej jeszcze przez Rzymian, na ziemi słowiańskiej położonej między Wschodem a Zachodem, zamieszkałej przez ludzi różnych wyznań i obyczajów, co sprawiło, że nie wolno mi było mieć praw, wygod i radości, jakie wynikają z faktu posiadania jednej ojczyzny. Sprawilo to, że stałem się wygnańcem we własnym domu, ale zarazem współobywatelem wielu narodów, kazało mi odczuwać życie złączone z naturą i sztuką, z nowoczesnym Zachodem i nieco starodawnym Wschodem. Jeśli cywilizacja europejska nie zainspiruje się tym Wschodem, stawać się będzie coraz uboższa i niepotrzebna. Letarg, barbarzyństwo i grzechy samego Wschodu staną się jej własną i coraz bardziej niewybaczalną winą.⁴⁷

⁴³ L. Šimunković, dz. cyt., s. 653-662.

⁴⁴ R. Ciampini, *Studi e ricerche su Niccolò Tommaseo*, Roma 1944, s. 384-387.

⁴⁵ Tamże, s. 390.

⁴⁶ Patrz: L. Pirjević, dz. cyt., s. 54-55.

⁴⁷ „Lessere nato in colonia italiana, governata un tempo da' Veneti e già d' Romani, in terra slava posta tra Oriente e Occidente, abitata da uomini di rito diverso e diverse costumanze, mi interdisse i diritti e

– Tak pisał Tommaseo, wierny swoim ideom, w 1852 roku, zagrożony już całkowitą ślepotą, która miała zresztą niebawem nieodwołalnie nadejść.

To położenie między Wschodem a Zachodem ukazywało w najnaturalniejszy sposób samo życie ekonomiczne: tureckie karawany mułów i wenecki handel morski uzupełniały się i spotykały na dalmatyńskim wybrzeżu, stanowiąc w dużym stopniu o jego bogactwie, atrakcyjności dla przybyszów i jednym w swoim rodzaju uroku⁴⁸.

Wspominane już kłopoty krytyki w ocenie, zdefiniowaniu twórczości Tommasea wynikać mogły z przyjęcia zbyt wąskiej – bo jedynie włoskiej – perspektywy. Tożsamość Tommasea jest bowiem w swej istocie „wieloraka” – potrafił on, do dziś potrafi, być zarówno klasykiem literatury języka chorwackiego, jak wybitnym pisarzem włoskim, a jego polityczne zaangażowanie skierowane przeciw austriackiej dominacji, wspierało zarówno włoskie dążenia niepodległościowe, jak słowiańskie autonomię, jego spuścizna literacka zakorzenienia w najczystszyim języku włoskim sąsiadowała z godną podziwu, wyjątkową umiejętnością pisania w innych językach: chorwackim, francuskim, greckim, a nawet po łacinie. Choć tę ostatnią uważał za „drugi język Włoch”, to jedynie „iliryjski” nazywał językiem ojczystym.

Tommaseo znajdował się zatem na skrzyżowaniu tego, co stanowiło dziedzictwo najlepszej włoskiej kultury literackiej, „nieskażonego” (lub skażonego w niewielkim stopniu) dialektalnymi naleciałościami literackiego języka a rodzącą się dopiero, lecz pełną możliwości kulturą słowiańską – iliryjską. Nic zatem dziwnego, że on sam swoją „słowiańskość” pojmował jako szczególnie „kapitał kulturowy”. Nie znaczyło to bynajmniej, że w jakimkolwiek stopniu wyrzekął się włoskości – pogranicze przebiegało w istocie przez niego, przez jego wnętrze, osobowość i twórczość⁴⁹.

Idea współpracy Włochów, Greków, którzy po części już kosztować mogli wolności, Słowian Południowych była wówczas nowa, oryginalna, niezrozumiała. W opinii Tommasea wpływała jednak w sposób naturalny ze wspólnej historii, a Morze Adriatyckie stawało się nowym „mare nostrum”⁵⁰.

Jakie jest nasze przyszłe przeznaczenie? Która krew zwycięży? Włoska czy iliryjska? Czy te inne ludy, dawniej odległe, będziesz zmuszona przygarnąć do siebie, o moja Dalmacjo?⁵¹

Przeznaczenie krainy dalmatyńskiej jako zaczątką powszechnego braterstwa ludów otwierać ją powinno zatem na nieznaną, nieprzewidywalną przyszłość i mogło już nie wystarczyć, by, jak dotąd „podawała prawą dłoń Italii, a lewą Helladzie”⁵².

le comodità e i conforti che vengono dall'averne una patria; mi fece esule in casa mia, ma concittadino di più nazioni, mi diede a sentire la vita insieme della natura e dell'arte, l'Occidente moderno e un po' dell'antico Oriente. Al quale Oriente se la civiltà europea non s'ispira, si farà sempre più misera e vana; e il letrafo e la barbarie e i vizi dell'Oriente stesso saranno sua propria e sempre più inescusabile colpa.”
N. Tommaseo, *Mio testamento letterario*, w: *Opere*, Firenze 1968, vol. 2, s. 374.

⁴⁸ Patrz: E. Ivetić, dz. cyt., s. 604-605.

⁴⁹ E. Ivetić, *Interpretazione delle „Iskrice”*, w: Wyd. kryt., dz. cyt., s. 658. Tegoż, dz. cyt., s. 616.

⁵⁰ Wyd. kryt, *Introduzione*, dz. cyt., s. LXXXIII.

⁵¹ *Quale il nostro destino avvenire? Quale sangue prevarrà? L'italiano o l'ilirico? O altre razze ne' secoli lontani tu devi nel suo grembo accogliere, Dalmazia mia?* Cyt. za: tamże.

⁵² „Tu, o Dalmazia (...) porgendo fida
La destra a Italia, ad Ellade la manca.
In sacre le unirai danze ed amplessi.”
Secondo esilio, I, s. 44. Cyt. za: tamże.

Historyczne, cywilizacyjne, dzieło Rzymu trwa tutaj bowiem nadal, a ten niewielki zakątek Europy wyrasta, czy raczej wyrosnąć dopiero może, na zaczątek nowej europejskiej cywilizacji. Niemalby ciężar ośmielał się wkładać na barki swojego „nowego iliryjskiego narodu”⁵³.

Tymczasem po odzyskaniu przez Chorwację niepodległości pomnik Tommasea zniknął z parku w jego rodzinnym mieście, gdzie stał od 1896 roku. Zastąpił go tam pomnik chorwackiego króla z XI wieku, Petara Krešimira. Największy orędownik „powrotu”, przyjęcia Słowian Południowych do „rodziny narodów europejskich” (jak sam mówił, zaskakująco bliskim nam językiem) nie nadawał się na widok publiczny w nowym państwie o nacjonalistycznych, siłą rzeczy, zapędach, potrzebującym afirmacji własnej, innej, odmiennej od słoweńskiej i serbskiej, tożsamości⁵⁴. Czyż historia przemian językowych i politycznych, postrzegana w perspektywie wyłącznie narodowej, by nie rzec nacjonalistycznej, gubi tym samym prawdziwą dalmatyńską tożsamość?⁵⁵

Pomnik pierwszego pisarza nowoczesnego języka chorwackiego może wróci, kiedy spełni się do końca marzenie Niccola z Szybeniku i kiedy także Chorwacja znajdzie miejsce w zjednoczonej Europie. Chorwacja, ale i Serbia, której klęskę na Kosowym Polu Tommaseo wielokrotnie przypominał w wierszach.

Kiedy tym znikającym wojnami, konfliktami, niezrozumieniem krajom dane będzie (czy może lepiej powiedzieć: przypadnie honor) dokończenia, dopięcia budowy europejskiej jedności i kiedy tym samym wypełnią się słowa o ich niezastąpionej cywilizacyjnej roli, nie zapominajmy o Niccolò Tommaseo, człowieku ponad granicami⁵⁶.

⁵³ *Nazione novella è illirica, Iskrica XXXV*, (także XXXVI).

W istocie Dalmację zamieszkiwały trzy narody: chorwacki, serbski, włoski. Choć Tommaseo widział pierwiastek włoski i słowiański jako składniki ponadczasowe, to kulturowe i polityczne stosunki między nimi bywały, szczególnie do czasu I wojny światowej, pełne nierozumienia, obcości i konfliktów. W późniejszym okresie konflikty nieco zelżały, ale nie ustąpiły bynajmniej całkowicie. E. Ivetić, dz. cyt., s. 596 i 622.

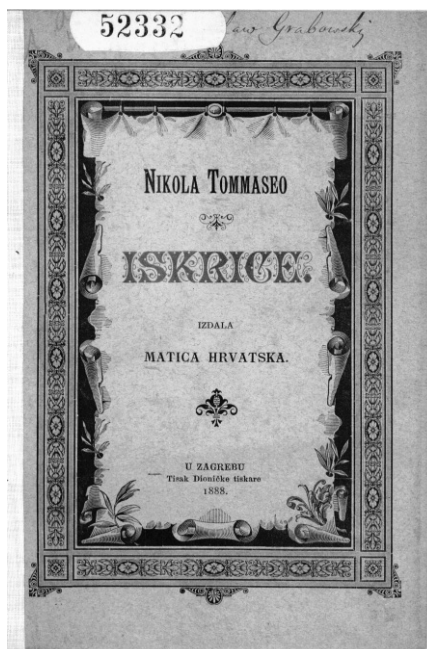
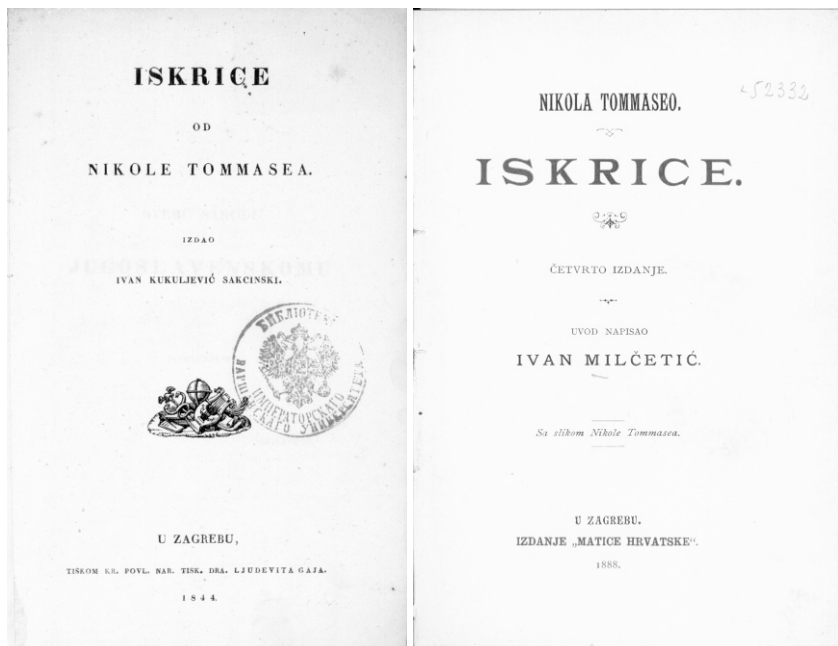
⁵⁴ M. Tanner, dz. cyt., s. 108-112. Por. też Sanja Roić, *Tommaseo e la questione nazionale degli slavi meridionali*, in: *L'Europa delle nazioni...*, dz. cyt., s. 145.

⁵⁵ Por. E. Ivetić, dz. cyt., s. 602-603.

⁵⁶ Wyd. kryt., *Introduzione*, dz. cyt., s. LXV.

W grudniu 2011 roku, podczas polskiej prezydencji, po blisko 6 latach negocjacji, Chorwacja podpisała traktat akcesyjny do Unii Europejskiej. Faktycznie wejdzie ona jednak do Unii dopiero 1 lipca 2013 roku, kiedy przewidywane jest zakończenie procesu ratyfikacji we wszystkich krajach Wspólnoty. Innym krajem regionu oficjalnie uznanym za kandydata jest Czarnogóra. Serbia natomiast, podobnie jak Bośnia-Hercegowina, są tymczasem uczestnikami Procesu Stabilizacji i Stowarzyszenia Bałkanów Zachodnich.

Por. S. Roić, dz. cyt., s. 146, E. Ivetić, dz. cyt., s. 658.





Cmentarz na Rossie, Wilno

Henryk Słoczyński
(Kraków)

KONCEPCJA PRZESTRZENI JÓZEFA SZUJSKIEGO JAKO REWIZJA ROMANTYCZNEGO OBRAZU MISJI POLSKI NA WSCHODZIE

Sprowadzenia do jednej płaszczyzny bogatej refleksji romantyków wokół posłannictwa Polski na Wschodzie, można dokonać tylko za cenę znaczących uproszczeń. Zasadniczo ową misję traktowano jako przywrócenie słowiańskich wartości życia społecznego, zatraconych wskutek wpływów wareskich, bizantyńskich, tatarskich czy ugrofińskich. Uważano, że na ziemiach państwa moskiewskiego wyparły one ład, wyrastający z głębin historii, oparty na wolności, równości i braterstwie czy raczej przeobraziły go w postać reliktową, zdolną jednak odrodzić się. Było to funkcją dążenia do wykluczenia Rosji poza obręb Słowiańszczyzny, które po powstaniu listopadowym zdominowało polską myśl historyczną. Wskazane wartości uważano za uniwersalne w tym sensie, że dzieje miały jakoby zmierzać do ich powszechnej realizacji.

Według Lelewela, taki ich charakter wynikał ponadto stąd, że zostały dane człowiekowi przez Stwórcę w akcie *pierwotnego objawienia* prawdy o zasadach życia społecznego¹. Natomiast nie dostrzegano ich realnej obecności w dziejach poza wczesną Słowiańszczyzną, a w okresie późniejszym – poza Polską. Na ogół przekonania te wpisywano w metahistoryczny schemat zmagania pierwiastków dobra i zła, upostaciowanych odpowiednio w Polsce i Rosji, której system państwowy uważano za zaprzeczenie wartości słowiańskich. Zarazem silna była tendencja, by przeciwstawiać Polsce również Zachód, przy całej jego odmienności od Rosji, choć ze względów koniunkturalnych (na ogół zakładano, że jest to jednak potencjalny sojusznik w walce z Moskwą) z eksponowania tej kontrowersji często rezygnowano.

W każdym razie to, co uważano za istotę polskiej misji, traktowane było na ogół jako obce dziejom Europy. Zdaniem Lelewela różnica wartości społecznych w średniowieczu wyrażała się w braku w Polsce charakterystycznego dla państw zachodnich feudalizmu, który uczony uważał za porządek oparty na *niewoli*. Tradycję polską uznał zaś tradycję wolności, którą wpisywał najpierw w rozleglejszą pod względem geograficznym całość, gdzie funkcjonowały zasady *systemu alocalnego*, by później zamknąć ją w kręgu słowiańskim, jedynym obszarze, gdzie zostały przechowane zasady pierwotnego *gminowładztwa*. Z *niewolnością* feudalizmu uczony łączył też *osobistość*, pejoratywnie pojęty indywidualizm, traktowany jako izolacja jednostek, jako brak wspólnotowych więzi.

Rozróżnienie porządków „wolności” i „niewoli” opierał on przy tym jedynie na kryterium podmiotu; decydowało to, kto nakładał obowiązki i miał prawo wymagać posłuszeństwa; w pierwszym wypadku był to *naród i władze jego*, w drugim – jed-

¹ J. Lelewel, *Narody na ziemiach słowiańskich przed powstaniem Polski*, Dzieła, t. V, Warszawa 1972, s. 792-793; tenże, *Cześć bałwochwalcza Słowian i Polski*, w: *Polska wieków średnich*, t. I, Poznań 1846, s. 368. O sprawie takiego pochodzenia *gminowładczych* wartości w koncepcji Lelewela zob. H. M. Słoczyński, *Światło w dziejarskiej ciemnicy. Koncepcja dziejów i interpretacja przeszłości Polski* Joachima Lelewela, Kraków 2010, zwłaszcza s. 210-212.

nostka postawiona wyżej w hierarchii². Nie łączył zaś wolności z istnieniem określonego przedmiotowego zakresu spraw, gdzie jednostka jest chroniona przed wszelką zewnętrzną ingerencją. Jego oparty na wzorze Rousseau ideał zakładał pełne zintegrowanie potrzeb, pragnień i dążeń jednostek oraz całej zbiorowości. W ujęciu Lelewela nie był to bynajmniej odległy od konkretnych zagadnień, teoretyczny koncept; twierdził on nawet, że pańszczyzna nie była sprzeczna z porządkiem wolności i uzasadniał, że był to obowiązek świadczenia na rzecz dobra wspólnego³.

Ideał polskiej Rzeczypospolitej Lelewela opierał się na swoistym kolektywistycznym etosie, nie pozostawiał miejsca na indywidualność jednostki; *wylącznie pojedyncza nikt nie w tłumnym ruchu* – pisał⁴. Ideał ten był powiązany z podkreśleniem rzekomego braku bezwarunkowej własności w polskiej tradycji prawnej. Zasadą było posiadanie uwarunkowane obowiązkiem *narodowej służby*, która, aczkolwiek nadwerżona przez liczne odstępstwa, nigdy nie utraciła rangi fundamentalnej normy⁵. Tak jak dawniej zaprzeczeniem kolektywistycznego ideału ustroju polskiego był feudalizm, tak współcześnie był nim liberalizm, *doktryna konstytucyjna* Benjamina Constanta, odrzucająca ideę *samowładztwa ludu*⁶. Należy podkreślić, że ideały Lelewela są w wielu kwestiach bliskie temu, co głosili współcześnie słowianofile rosyjscy. Tożsama była w obu przypadkach fundamentalna idea: uznanie zbiorowości, nie zaś jednostki ludzkiej za podmiot wolności. Wolność jednostki polega zaś *na spontanicznej identyfikacji jednostki ze wspólnotą (soborowość)*, jak pisał Walicki o koncepcji słowianofilów⁷.

Podobny, kolektywistyczny ideał Lelewela, który często wyrażała retoryka *braterstwa*, przyniósł nawet oryginalną próbę powiązania go z nazwą plemienia. Właściwe Słowianom *wysokie braterstwa pojęcie* – pisał uczony – *z nich czyniło jedną całość, gdy szli do boju: s'lov, zlewek gminu, [podkr. oryg.] z czego ich nazwa powstała*⁸.

Bez specjalnych badań trudno orzec, na ile ideał Lelewela został w tamtej epoce, w całej swej istocie i konsekwencjach dla dążeń politycznych, rozpoznany i przyjęty. Miał w każdym razie zwolenników, choćby w kręgu Towarzystwa Demokratycznego Polskiego czy epigonów-historyków, jak Henryk Schmitt. Wyrażał go dobitnie publicysta TDP Jan Kanty Podolecki, radykalnie przeciwstawiając słowiańską zasadę życia wspólnotowego, *wiejskość*, zachodniej, indywidualistycznej *miejskości*. Łącząc rodzimy pierwiastek duchowy z idealizacją zasady odpowiedzialności zbiorowej⁹, odzwierciedlał dobitnie nieufność wobec generującej alienację jednostek cywilizacji industrialnej, z którą przyszło się zderzyć emigrantom z rolniczego kraju. Taki obraz

² J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej*, w: *Polska, dzieje i rzeczy jej*, t. III, Poznań 1855, s. 125-126; tenże, *Porównanie Karamzina z Naruszewiczem*, w: *Polska, dzieje i rzeczy jej*, t. XVIII, s. 288-289; por. H. M. Słoczyński, *Światło w dziejarskiej ciemnicy*, s. 234-235, s. 399.

³ J. Lelewel, *Uprzednia myśl, czyli słowa do poszukiwań wstępne*, w: *Polska, dzieje...*, t. III, s. 15-16.

⁴ J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami Polski...*, s. 285.

⁵ J. Lelewel, *Historyczny rozbiór prawodawstwa polskiego*, w: *Polska wieków średnich*, t. III, Poznań 1851, s. 49-52; tenże, *Polska, dzieje...* t. XX, Poznań 1864, s. 440-441.

⁶ J. Lelewel, *Trzy konstytucje polskie*, w: *Dzieła*, t. VIII, *Historia Polski nowożytnej*, Warszawa 1961, s. 482-483; por. H. M. Słoczyński, *Światło w dziejarskiej ciemnicy*, s. 195-199.

⁷ A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 1964, s. 360-361, s. 256.

⁸ J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 33.

⁹ J. K. Podolecki, *Wybór pism z lat 1846-1851*, wstęp A. Grodek, Warszawa 1955, s. 8.

słowiańskiego wzorca społeczności, który opierano na bezpośrednim, spontanicznym i głębokim związku ze wspólnotą i traktowano jako uniwersalny ideał, stał się przedmiotem kontestacji Szujskiego; tym samym jego promocji czy reaktywacji nie mógł on uznać za treść polskiej misji dziejowej. Ale trzeba podkreślić, że w koncepcji krakowskiego historyka sama idea posłannictwa historycznego, tak, jak je rozumieli romantycy (to jest w połączeniu z idealizacją dziejów narodu, z apologią ich specyfiki, zasadniczo wyróżniającej je od tego, co było ogólną normą w obrębie chrześcijańskiej cywilizacji) została zdecydowanie zakwestionowana.

Sformułowanie „teoria przestrzeni” funkcjonuje w literaturze jako określenie istotnej tezy interpretacji późnośredniowiecznych i nowożytnych dziejów Polski, którą przedstawił Szujski w swych późnych pracach¹⁰. Jej główne wątki pojawiały się jednak wcześniej, poprzedzając *Dzieje Polski w zarysie* Bobrzyńskiego¹¹, z którym najczęściej łączy się tezę o negatywnych skutkach unii z Litwą. (Trzeba zarazem wspomnieć, że pewne negatywne konsekwencje związku z ziemiami rusko-litewskimi dostrzegał już Lelewel). Szujski uznał ekspansję na Wschód, kolonizację jego *przestrzeni* oraz podjęcie dzieła szerzenia cywilizacji zachodniej za fundamentalny czynnik dziejów Polski, który wpłynął przemożnie na wadliwą ewolucję jej ustroju społecznego i politycznego.

Bliższa prezentacja tej koncepcji wymaga przedstawienia fundamentalnych założeń jego syntezy. Przede wszystkim odrzucał on wizję dziejów jako emanacji tak czy inaczej określonego *ducha narodu*, gdzie każda istotna zmiana oznacza wypaczenie *przyrodzonego kierunku* dziejów, apostazję, zaś wszelkie wpływy zewnętrzne są szkodliwe. Historię wypełniają konflikty; dla uczonego nie była to jakaś przypadłość, lecz powszednia, nieuchronna rzeczywistość każdego społeczeństwa; więcej: źródło pozytywnych przeobrażeń. Dzieje są zatem „szkołą” narodu, kształtującą zdolność uzgadniania sprzecznych interesów i dążeń, procesem tworzenia służących temu prawnych regulacji i struktur; stanowią ciąg nieustannie zachodzących zmian, przekształcających pierwotną plemienną podstawę. Dynamice podlega też narodowa tożsamość: nie *duch narodu* jest demiurgiem jego dziejów, a *dzieje z danych etnograficznych przed wiekami wytworzonych wyrabiają narodowy charakter*¹². Widoczny jest w tych twierdzeniach dialektyczny wymiar koncepcji Szujskiego, z gruntu obcy Lelewelowi.

Historyk podkreślał znaczenie fundamentalnych, pierwotnych czynników ewolucji dziejów Polski: specyfiki ich usytuowania w czasie i przestrzeni. Ujmowała ją formuła *młodszości cywilizacyjnej*, w której szukał *wytlumaczenia mnóstwa zjawisk naszej historii*¹³. Polska ma sobie *właściwą, odpowiednią młodszości swojej i oddalenie od walk zachodnich drogę* – pisał¹⁴. Jako późno powstała, peryferyjna część tego

¹⁰ J. Szujski, *Historia Polski treściwie opowiedziana*, I wyd. Warszawa 1880, tu cytowane II wyd. w edycji *Dzieł Szujskiego* (seria II, t. 9, Kraków 1889); tenże, *O młodszości naszego cywilizacyjnego rozwoju*, *Dzieła*, seria II, t. 7, Kraków 1888.

¹¹ O wzajemnej relacji poglądów tych historyków: H. M. Słoczyński, *Geneza ustroju dawnej Polski w koncepcji Józefa Szujskiego a jego polemika z Michałem Bobrzyńskim* (w druku, w pracy zbiorowej pod red. J. Pezdy i J. Lencznarowicza).

¹² J. Szujski, *O młodszości naszego...*, s. 363.

¹³ J. Szujski, *Z wykładów o dziejach cywilizacji w Polsce*, *Dzieła*, seria II, t. 7, s. 8; historyk podkreślał zarazem, że tak pojęta *młodszość* nie deprecjonuje narodu.

¹⁴ Szujski odrzucał więc zamknięcie dziejów Polski w schemacie stadiów politycznego rozwoju państw Europy zachodniej przez Bobrzyńskiego (*Kilka uwag o Dziejach Polski w krótkim zarysie*, *Dzieła*, seria II, t. 7, s. 157).

kręgu cywilizacyjnego, była też mniej przetworzona przez jego idee. Do czynników formujących Zachód zaliczał Szujski – prócz chrześcijaństwa – dziedzictwo antyczne, którego elementy przejęły ludy, osiedlające się w granicach dawnego Imperium Romanum. Tego podłoża, na którym wyrosła cywilizacja zachodniej Europy, Polska nie miała; te same idee, zasiane na rodzimym ugorze, wydawały odmienny i nie zawsze pożądany plon. *Braliśmy objawy z Zachodu zawsze powierzchowniej, snując z niej raczej własny improwizacyjny wątek, niż budując na ich trwałej podstawie*¹⁵. Konstatacja konfliktu między importem kulturowym a plemiennym dziedzictwem bynajmniej nie wynikała z preferowania ideału wielu romantyków – autarkii. Ale też skala wyjściowego dysonansu tradycji i wzorów modernizacji stanowiła zasadniczą, obiektywną, trudność, prawdziwy dylemat dziejów Polski.

Funkcjonowanie tej generalizacji w interpretacji konkretnych kwestii można tu tylko wspomnieć. O ile na Zachodzie walka władzy duchownej i świeckiej, była – przy względnej równowadze sił – głównym czynnikiem wyrobienia politycznego i tworzenia prawno-organizacyjnych zrębów państwa, to w Polsce, z powodu koncepcyjnej i instytucjonalnej słabości tej drugiej (co wynikało z *młodszości*), starcie szybko doprowadziło do triumfu strony duchownej. Polska nie przechodząc takiej *szkoły* została pozbawiona jej dobroczynnych konsekwencji¹⁶. Drugą kwestią jest późny i oparty na zewnętrznej kolonizacji rozwój miast, co oznaczało istotną trudność odegrania przez mieszczaństwo roli ważnego czynnika w procesie tworzenia nowożytnego państwa.

Ową koncepcję *młodszości* można łączyć z różnymi kontekstami znaczeniowymi. Nie są warte uwagi prymitywne interpretacje politycznych przeciwników stańczyków, którzy nie próbując nawet określić jej sensu, sprowadzali ją do aspektu opóźnienia cywilizacyjnego i potępiali jako rzekomą konstatację niższości Polaków, mającą jakoby służyć zwalczaniu dążeń do niepodległości¹⁷. Godny odnotowania jest zaś kontekst od dawna znanej koncepcji, postrzegającej dzieje społeczeństw analogicznie do życia, starzenia się i naturalnej śmierci organizmów. Warto przypomnieć, że schemat ten, rozpowszechniony w wieku oświecenia, pozwalał uznać upadek Polski za efekt procesu typowego; stąd sprzeciw wobec wyroku rozbiorów wyrażano nieraz ukazując jej żywotność, przejawy „młodości” w przededniu utraty bytu państwowego. Wbrew upowszechnionej przez historiografię PRL opinii, historycy krakowscy wysoko szacowali przejawy odrodzenia w epoce stanisławowskiej, a Szujski pisał o uchwytnym statystycznie postępie ekonomicznym i wzroście zamożności w tamtym okresie przed ukazaniem się *Dziejów wewnętrznych* Korzona oraz o *przewrocie umysłowym*¹⁸ przed książką Smoleńskiego, zawierającą w tytule tę formułę.

¹⁵ J. Szujski, *Z wykładów...*, s. 8-10.

¹⁶ J. Szujski, *Z wykładów...*, s. 14-16.

¹⁷ W rządzie tych politycznych przeciwników sytuują także tych, którzy przebrani w togi uczonych, w służbie partyjnej propagandy realizowali dyrektywy osławionej konferencji w Otwocku aż do samego końca istnienia PRL (zob. H. M. Słoczyński, *Z dziejów czarnej legendy krakowskiej historiografii konserwatywnej. Józef Szujski w opiniach współczesnych i potomnych*, „Kwartalnik Historyczny”, R. CII, 1995; tenże, *Między demonizacją a zmnową milczenia. Józef Szujski i tzw. „szkoła krakowska” w urzędowej historiografii PRL*, Arcana, 1998 nr 4; tenże, *Konserwatywna historiografia a prawdziwe źródła stalinizmu, czyli argumenty i medale*, „Kwartalnik Historyczny”, R. CVI, 1999, nr 2).

¹⁸ J. Szujski, *Historia polska, Dzieła*, seria II, t. 9, Kraków 1889, s. 376-377.

Zasadnicze znaczenie wydaje się wszakże mieć konfrontacja koncepcji Szujskiego z głoszoną często tezą, że „młodość” społeczności, brak obciążenia tradycją, stanowi niezbędny potencjał historiotwórczy, predestynuje ją do roli siły zdolnej dokonać radykalnego przeobrażenia świata. Myśl ta miała fundamentalne znaczenie w *Prelekcjach paryskich* Adama Mickiewicza oraz w koncepcjach rosyjskich słowianofilów. W obu przypadkach tą „młodą” społecznością byli Słowianie, ale o ile prorok z Collège de France szczególną rolę przypisywał Polakom, to myśliciele rosyjscy uważali ich za naród odszczepiony od Słowiańszczyzny, przeniknięty do dna kulturą Zachodu i wraz z nim skazany na zagładę. Wspólną podstawę obu tych wizji misji dziejowej Słowian stanowi antyracjonalistyczny wymiar. Tak Mickiewicz, jak słowianofile, radykalnie odrzucali *jurydyczny racjonalizm* w myśl konserwatywnej tezy, iż praw nie można tworzyć, kierując się kryterium rozumu, jako że *wyrastają one z obyczajów i tradycji, tworząc organiczną całość*. Właśnie w dominacji „prawa racjonalnego” widzieli słowianofile *cechę charakterystyczną Zachodu i jedną z głównych różnic dzielących go od dawnej Rosji*¹⁹. Taka podstawa idealizacji Rosji i jej dziejowej misji w pełni koresponduje z niechęcią Mickiewicza do wszelkich praw pisanych; głosił on przekonanie, że Polacy zmierzali do stworzenia społeczeństwa, kierującego się jedynie wewnętrznym imperatywem i dobrą wolą, że przeznaczeniem Polski jest nie mieć żadnych praw pisanych²⁰.

Również Szujski określając relację dziejów Polski do dziejów Zachodu przypisał kwestii owego *prawa racjonalnego* zasadniczą funkcję; późne jego zaszczerpienie uznał za negatywną konsekwencję cywilizacyjnej *młodszości*. Jego ideał ładu społecznego opierał się nie na więzi wspólnotowej, plemiennej, nie na apologii spontanicznego odruchu i wykluczeniu rygoru sztywnych praw, lecz na wolności wpisanej w system więzi instytucjonalno-prawnych, regulujący działania jednostek. Ta myśl przenika ogół jego refleksji, choć bodaj nigdzie nie została sformułowana w postaci dobitnej generalizacji. Co więcej, można ją poniekąd uznać za swego rodzaju załączkową ideę jego pojmowania dziejów Polski. We wczesnej młodości Szujski sformułował program reinterpretacji przeszłości narodowej we wstępie do dramatu *Samuel Zborowski*. W samym zaś dramacie, w polemice z Juliuszem Słowackim, dezawuował mesjanistyczny ideał społeczności, opartej z jednej strony na dobrowolności i poczuciu obowiązku, z drugiej zaś na prawie wielkiego ducha do wolności, a odrzucający porządek oparty na rygorze bezdusznej litery prawa.

Wbrew Słowackiemu i Mickiewiczowi przyszyły historyk przypisał wartość nowożytej idei państwa prawa, opartego na egzekwowaniu ściśle określonych, pisanych reguł²¹. Wiązał to z dyrektywą racjonalizacji problematyki dziejów Polski po-

¹⁹ A. Walicki, „Prelekcje paryskie” Mickiewicza a słowianofilstwo rosyjskie, w: *Filozofia polskiego romantyzmu* Kraków 2009, s. 188-191.

²⁰ Myśli te zawiera zwłaszcza słynny wykład o idei ustroju Polski z 27. VI. 1843 r. (A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska, Dzieła*, t. 11, Warszawa 1955, s. 201-209). Walicki zauważył, że Mickiewicz uważając Słowian za lud, który *stawił przez tyle wieków opór wyrozumowanym teoriom ruchu europejskiego*, a zarazem przyznając wiodącą rolę Polakom, których uznał za kulturowo najbliższych Europie, popadał w sprzeczność. Słowianofile, którzy uznawali Polskę za *zdrajczynię Słowiańszczyzny*, byli w tym względzie *konsekwentniejsi* (A. Walicki, „Prelekcje paryskie” Mickiewicza..., s. 197).

²¹ J. Szujski, *Samuel Zborowski, Dzieła*, seria I, t. 2, Kraków 1886; s. 118-138; por. H. M. Słoczyński, *Młodość historyka. Wizja przeszłości i przekonania polityczne we wczesnym piarstwie Józefa Szujskiego*, „Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, 2000, *Prace Historyczne*, z. 127, s. 98-99.

przez odnoszenie jej do uniwersalnych zasad. W programowej *Wstępnej prelekcji* wołanie o *krytycznego ducha* w badaniach przeszłości oznaczało poddanie ich oglądowi w perspektywie *praw i spostrzeżeń ogólnych, stosować się dających do każdego narodu i każdej historii*²².

Tezę Szujskiego łączącą *młodszość* Polski z brakiem dziedzictwa antycznego Rzymu należy postrzegać w związku z głoszoną już przez zachowawczych romantyków niemieckich myślą o negatywnym wpływie na europejski Zachód tej właśnie tradycji, którą uznawano za źródło procesów autonomizacji rozumu. Do owych tez odwoływali się rosyjscy słowianofile; Iwan Kierejewski podkreślał, że *recepja prawa rzymskiego niszczyła organiczne więzi społeczne, zastępując je więziami kontraktualnymi* i brak tego dziedzictwa uznał za podstawę odrębności Rosji od Europy²³. Myśliciele rosyjscy (nie tylko słowianofile) nie widzieli przy tym podstaw, by wyodrębnić Polskę od Zachodu; podkreślano nieraz brak jakichkolwiek różnic czy opóźnień pod tym względem²⁴. Jest charakterystyczne, że brak *prawa rzymskiego* w Polsce przed Kazimierzem Wielkim Szujski uważał za elementarny przejaw jej zapóźnienia²⁵. Recepja tego prawa stanowiła dlań zasadniczy czynnik tworzenia struktury instytucjonalno-prawnej, owych *więzi kontraktualnych*, która to sprawa była dlań szczególnie ważna – uważał ją za istotę procesu nadrabiania dystansu, który dzielił Polskę od Europy.

Szujski podkreślał, że Polska dokonała swojego skoku cywilizacyjnego, przybliżającego ją do stanu Europy dzięki działaniom Kazimierza Wielkiego, opartym na zachodnich wzorach, czerpanych głównie z Węgier Andegawenów. Oceniona bodaj wyżej niż jakikolwiek fakt w historii Polski praca ustawodawcza władcy oznaczała dlań zwłaszcza stymulowanie procesu powstawania struktury stanowo-korporacyjnej i hierarchizacji społeczeństwa. *Wolności potrzebuje państwo jako siły przyciągającej – pisał – jeżeli ma się wzmóc w ludność, handel i przemysł; średnie wieki miały tego ducha wolności, co pozwalało ludziom tworzyć odrębne zamknięte koła i światy cechu, klasztoru, uniwersytetu, rycerskiego związku do obrony wspólnych interesów, a który pelen ufności widział zabezpieczenie ogólnych w osobie króla, obmyślającego dobro całości*²⁶. Pierwotna społeczność patriarchalna nie była bynajmniej dla historyka domeną wolności, powstawanie jej oaz łączył on ściśle z tworzeniem potępianych przez ogół romantyków *więzi kontraktualnych*, uznając, że ten zapoczątkowany w okresie rozbitcia dzielnicowego proces stworzył za panowania ostatniego Piasta nową jakość dziejów narodu. Dokonania kodyfikacyjne i uporządkowanie wymiaru sprawiedliwości, oparte zostały na zasadzie *jeden król, jedno prawo*, rozumianej jednak w ten sposób, że monarcha stanowi zwieńczenie systemu jako ostatnia instancja, ale zachowuje się zróżnicowane prawa stanów²⁷.

Według Szujskiego, zmiany te nie były rezultatem mechanicznej recepcji, którą należałoby uznać za niezgodną z konserwatywnym ideałem ewolucyjnego, organicznego, rozwoju; obce wzory stosowano zgodnie z zasadą, by *wedle potrzeby domowej*,

²² J. Szujski, *Wstępna prelekcja*, *Dziela*, seria II, t. 6, Kraków 1886; s. 6-7.

²³ A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, s. 59-65.

²⁴ Walicki przedstawił m.in. skrajny pogląd Mikołaja Strachowa, autora głośnego tekstu *Fatalna kwestia*, który podkreślał, że Polska nie była nigdy w Europie obca ani opóźniona w rozwoju (Rosja, katolicyzm..., s. 102-103).

²⁵ J. Szujski, *Z wykładów...*, s. 9-10.

²⁶ J. Szujski, *Charakterystyka Kazimierza Wielkiego*, *Dziela*, seria II, t. 6, Kraków 1886, s. 219.

²⁷ Tamże, s. 219.

wedle natchnień narodowej poradności i roztropności, wybierać przedmioty²⁸. Ale nawet z tym zastrzeżeniem jest to obraz odległy od zachowawczego ideału spontanicznego wzrastania; *niewiele też w dziejach naszych – pisał historyk – takich ostrych, raptownych, stanowczych zwrotów na miejscu, takich radykalnych zmian systemu, jak ta, którą inauguruje młody Kazimierz*²⁹. Wysiłek króla w zakresie organizacji państwa stworzył *granitowy pokład* dziejów narodu, ale proces ten nie został dokończony; *równie twardej rdzennej warstwy, jak ta, która po nim pozostała, nie położył żaden rząd*³⁰. Dokonane zmiany nie utrwaliły się, nie okrzyły – przeszkodą okazała się zawarta wkrótce unia z Litwą. *Polska, zaledwie nabywszy sama zachodni obyczaj, zostaje powołaną, ażeby objąć, chronić i zbliżyć do zachodniej kultury te obszary wschodnie*³¹.

Szujski pisał wprawdzie o posłannictwie Polski, ale ujęcie jego charakteru i uwarunkowań różni się zasadniczo od kanonu romantycznego. Pozbawił to pojęcie providencjalnego wymiaru, nie dostrzegał bezinteresownej, etyczno-religijnej motywacji owej misji, rysując obraz imperialnej, choć w zasadzie pokojowej ekspansji. U jej źródeł stał interes rządzących elit, ale także aspekt geopolityczny. Położenie na krańcach Zachodu oznaczało bowiem nieuchronność starcia militarnego z azjatyckim barbarzyństwem, zaś ucywilizowanie ziem litewsko-ruskich było warunkiem sukcesu. Unia – pisał historyk – była *wobec zewnętrznych niebezpieczeństw pożądana*; wyraża to świadomość, że obszar ten stałby się wcześniej czy później przedmiotem ekspansji Rosji, toteż *podbicie go cywilizacją jednego obyczaju i wiary*³² oznaczało ogromny wzrost własnego potencjału wobec nieuchronnego starcia.

Radykalne zerwanie Szujskiego z upowszechnionym pośród romantyków ideałem dziejów jako jednorodnej, niezakłóconej przez obce pierwiastki, kreacji *ducha narodu*, znalazło wyraz w pozytywnej ocenie *skutków mieszania ras i narodów, odbywającego się przed wiekami*, które prowadziło *do ciągłego tarcia, a przez to i ciągłego szlifowania narodowego, surowego materiału*. Uważał on, że społeczeństwo, rozwijając się w warunkach walki, która zbroi *żywiół zaborczy w konieczną solidarność, kształci i wyrabia przede wszystkim polityczne jego cnoty*, odnosi korzyści, niedostępne dla tych, które *posuwając się w puszczę, osłabiają koniecznie nić społecznego wątku*³³.

U podstaw *teorii przestrzeni* stało przekonanie, iż *ciasnota życia* wprawdzie potęguje sprzeczności, ale zarazem wymusza ich rozstrzygnięcie, stymuluje zatem budowanie środków instytucjonalnych, służących temu celowi. Natomiast *kwestia religijna, polityczna, społeczna rzucona na wielką przestrzeń, traci swój charakter ostry, zapalny*³⁴, co utrudnia stanowcze rozwiązania i jest czynnikiem stagnacji. *Przestrzeń* niesie rozwodnienie konfliktów i pozwala odsuwać ich rozstrzygnięcie, tak, że, nie ujęte w ramy reguł, tłą się długo i anarchizują życie publiczne. Historyk ilustrował te spostrzeżenia, ukazu-

²⁸ Tamże, s. 218.

²⁹ Tamże, s. 209; uznając dokonania Kazimierza za *arcydzieło wytrwałej, cierplivej, zawsze celu świadomej organizacyjnej pracy, na którym znać rękę mistrza w gruntownej wyćwiczonego szkole, ale i blaski spokojnego geniuszu twórczego* (tamże), historyk sytuował się na przeciwnym biegunie roli jednostki w koncepcji dziejów Lelewela. Ten bowiem optymalną rolę jednostki sprowadzał do funkcji *tłumacza woli narodowej*; tak określał charakter działań najbardziej wielbionego przywódcy w dziejach Polski, Władysława Łokietka (J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 91, 271, 587.

³⁰ J. Szujski, *Charakterystyka Kazimierza Wielkiego*, s. 221.

³¹ J. Szujski, *Polacy i Rusini w Galicji, Dzieła*, seria III, tom dodatkowy, Kraków 1896, s. 68.

³² J. Szujski, *O młodszości...*, s. 368.

³³ J. Szujski, *O młodszości...*, s. 365.

³⁴ Tamże, s. 365.

jąc odmienność sytuacji, która *połowie dziejów narodowych rozwijać się każe między Towrem a Whithallem, między Louvrem i placem de la Greve oraz tej, gdzie król pędził dni swoje między Wilnem a Krakowem, między Gdańskiem i Lwowem, gdzie do Piotrkowa zjeżdżał na sejm co dwa lata...* W tym ostatnim przypadku *anarchii, niestety, nie brakło, ale starcia ostre miały czas przytępić się i złagodnieć.* Takie same skutki niesło zwrócenie aktywności szlachty ku kolonizacji, ku szukaniu bytu w oddalonych osadach: *zaciętość stronnicza topniała od powiewu wiatrów, od oddechu pól chlebobajnych*³⁵.

Wskutek *młodszości z przestrzenią* Wschodu przyszło się zmierzyć Polsce jeszcze niegotowej wewnątrz, przy relatywnej słabości instytucji prawno-politycznych i niewykształconej w pełni stratyfikacji społecznej. Unia zahamowała te procesy, nadała im wadliwy kierunek czy wręcz cofała do wcześniejszych stadiów. Stanowiła bowiem połączenie z obszarami, które pozostawały na poziomie rozwoju Polski parę wieków wcześniej, oznaczała przeniesienie jej w nową rzeczywistość, w *drugą młodość*³⁶. *Rozprzestrzenienie się widowni działania było połączone z koniecznym cofnięciem się na polu normalnego rozwoju*³⁷. *Polska Kazimierza Wielkiego, nieobszerna jeszcze, ale rządzona i do boju gotowa – pisał – stała się gorczycznym ziarnem wobec ościennych ludów pobratymczych, stała się zaczynem cywilizacji, krwawe w obronie ich bytu stoczyła boje, a strzeliwszy w drzewo o wielu konarach, sączyła soki pnia na zasilanie korony – a ekstenzja ta, ten rozrost pracy cywilizacyjnej, stanąć musiał w odwrotnym stosunku do intensywności w urzędzeniu i scentralizowaniu państwa. Im więcej w imię wolności zagarnęła surowych żywiolów, tym bardziej rozrzedzać się musiała ta siła rdzenna, zwyciężać indywidualność, wracać bezwładność i nieorganiczność pierwotnej kupy słowiańskiej*³⁸.

Wygaśnięcie rodzimej dynastii i powierzenie tronu obcym przerwało *jedność króla ze społeczeństwem*, stworzyło różnicę interesów. Elita możnych przyjęła status *stróża interesów Polski, swojskich, zbiorowych dziedziców kraju, targujących się o wymiar prawa i wolność z obcymi panującymi*³⁹. Był to punkt zwrotny w zakresie świadomości politycznej, który pogłębiła unia z Litwą: *Jagiello był królem stroną, księciem innego dziedzicznego kraju, z którego potęgą liczyć się należało, był nadto królem nowochrześcijańcem, barbarzyńcą, wobec którego miała Polska wieki chrześcijańskiej cywilizacji*⁴⁰. To poczucie kulturalnej wyższości poddanych rysuje się jako istotny czynnik ewolucji ustrojowego statusu monarchy. Jednak nie jego znaczenie eksponował Szujski, ale konsekwencje sytuacji, że Jagiellonów jako władców Litwy uważano za podmiot działań potencjalnie niezgodnych z interesem Polski, uznając to za istotną przesłankę dążeń możnowładczej elity do pełnej kurateli nad działaniami tronu⁴¹. Za sprawą nadrzędnego zadania, chrystianizacji Litwy, rosła potęga duchowieństwa, zaś migracje na wschód zaczęły zmieniać stosunki agrar-

³⁵ Tamże, s. 369.

³⁶ Tamże, s. 368, 370.

³⁷ J. Szujski, *Kilka uwag...*, s. 177.

³⁸ J. Szujski, *Charakterystyka Kazimierza Wielkiego*, s. 224. Retoryka autora jest bliska Lelewełowi, który pisał, że unia prowadziła do *swobodnego przymieszania się i zlewku ciał mniej skupionych z małym wprawdzie ciałem, ale spójnym i krzepkim. Spójność tedy jego i siła musiały się koniecznie rozwołnić w przestrzeniach jak ciało twarde w płynie...* (J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 316).

³⁹ J. Szujski, *Artykuł o wypowiedzeniu posłuszeństwa, Dzieła*, seria II, t. 7, Kraków 1888, s. 355; tenże, *Kilka uwag...*, s. 158; tenże, *Charakterystyka Kazimierza Wielkiego*, s. 223.

⁴⁰ J. Szujski, *Kilka uwag...*, s. 158.

⁴¹ J. Szujski, *Kilka uwag...*, s. 158-161; bodaj tylko w jednym miejscu historyk konstatawał dobitnie, że interes Jagiellonów *sprzeciwiał się wręcz interesowi narodu* (tenże, *Polacy i Rusini...*, s. 68).

ne. W rezultacie zmieniały się urzędzone w XIV wieku stosunki społeczne, powstała niebezpieczna dla ich równowagi przewaga możnowładztwa. Formowanie się statusu króla jako odrębnego stanu oznaczało konieczność stworzenia areny nieustannego traktowania między tronem, który reprezentował całość, związek dwóch, mających nieraz sprzeczne interesy państw oraz czynników reprezentujących interesy cząstkowe, stanowe i lokalne, a więc konieczność zjazdów, sejmików i sejmu⁴².

Jagiellonowie wyrastający z prymitywnej tradycji politycznej byli niezdolni do kontynuacji dzieła reorganizacji wedle wzorów zachodnich. Arbitralna, oparta na doraźnym wygrywaniu różnic interesów grupowych, polityka Kazimierza Jagiellończyka, prowadziła do wielkiej rewolucji politycznej i społecznej za Jana Olbrachta i Aleksandra, do przywilejów szlachty kosztem miast i chłopów, do stworzenia niezdolnej do objęcia interesów ogólnych demokracji stanowej⁴³. Stanowiło to analogię do sytuacji na Węgrzech i w Czechach; historyk uważał, że te powiązane bliskimi relacjami państwa objął prąd, którego wybitnym, charakterystycznym znamieniem było rozgraniczenie stanów, zepchnięcie jednych, zdobycie wpływu politycznego dla drugich, ograniczenie najwyższej władzy królewskiej. Oznaczało to swoiste cofanie się do przeżytych form średniowiecznych w tym czasie, kiedy na Zachodzie epoka decentralizacji właśnie dobiegała końca. W rezultacie w obu krajach sąsiednich doszło do anarchii, która niebawem miała spowodować ich poddanie pod władzę Habsburgów, zaś osłabiona takim rozwojem sytuacji Polska, tracąc zdobycze polityki dynastycznej XV wieku, wypartą została z potężnego na zachodzie stanowiska⁴⁴.

Przedwczesny parlamentaryzm był zgubny, gdyż podporządkował państwo interesom jednej klasy, zaś kolonizacja ziem wschodnich była istotnym czynnikiem zwiększenia jej przewagi. Unia przyczyniła się walcie do anomalii ustrojowej Polski, do braku fazy monarchizmu, mniej lub więcej absolutnego, zdolnego utrzymać równowagę stanów i stworzyć instrumenty koncyliacyjnego rozstrzygnięcia konfliktów, co stanowiło warunek upodmiotowienia społeczeństwa bez utraty zdolności efektywnego rządzenia. Nie było przypadkiem ani winą króla, że mimo hasła ruchu egzekucji nie powstała silna władza centralna; nie wyrażały one bowiem faktycznych dążeń szlachty. Z centralizacji zrezygnowano, gdy włączenie Podlasia, Wołynia i Kijowszczyzny do Korony spełniło rzeczywisty cel jego głoszenia, to znaczy szersze otwarcie możliwości ekspansji ekonomicznej⁴⁵. Wobec szans zdobycia fortun, jaką rokowała kolonizacja Wschodu, szlachta skupiła się na tworzeniu warunków wykorzystania jej, porzucając sprawę koniecznej reformy ustroju. Mimo wzajemnych animozji, działała w zgodzie z możliwymi w poddaniu wspólnym interesom chłopów i miast.

⁴² J. Szujski, *Kilka uwag...*, s. 177-178; tenże, *O młodości...*, s. 368.

⁴³ J. Szujski, *Polska w wieku Kopernika*, s. 141.

⁴⁴ J. Szujski, *Kilka uwag...*, s. 182-183; por. tenże, *Polacy i Rusini...*, s. 69-70. Historiografia nasza poszukując początku formowania się idei odrębności rozwoju krajów Środkowo-Wschodniej, nie sięgnęła przed okres międzywojenny, czyli prace Haleckiego, Tymienieckiego i Rutkowskiego (zob. J. Kłoczowski, *Europa Środkowowschodnia w historiografii krajów regionu*, Lublin 1993). Ponadto eksponuje się zwłaszcza wkład uczonych węgierskich, Istvána Bibó i Jenő Szücsa w tym zakresie. Należy więc zauważyć, że dzieła Szujskiego zawierają nie tylko ogólną myśl, ale też podobne zasadnicze podstawy analogii rozwoju Polski, Węgier i Czech. Są to: brak antycznej tradycji w tworzeniu państw, względnie powierzchowna recepcja zachodnich wzorów i (ze względu na strukturę społeczną i kulturę polityczną) przedwczesna demokracja szlachecka (por. P. S. Wandycz, *Cena wolności. Historia Europy Środkowo-Wschodniej*, przeł. T. Wyrozumski, Kraków 1995, s. 18-19).

⁴⁵ J. Szujski, *Historia polska*, s. 203.

Dowodząc wpływu unii na ustrój polityczny Polski, Szujski odnawiał podnoszoną już przez Lelewela myśl o negatywnym wpływie niedojrzałej szlachty litewsko-ruskiej na praktykę instytucji gminowładczych⁴⁶. Ale inaczej niż autor *Uwag nad dziejami Polski* szczególne znaczenie łączył on z brakiem ekonomicznej niezależności, warunkującej samodzielną rolę tej warstwy i z faktem, że potęga magnaterii kresowej stworzyła jej przewagę w całym państwie, ciągle się zwiększającą za sprawą postępu kolonizacji. *Arystokrację dygnitarską*, dawniej już zdegradowaną zastąpiła teraz *arystokracja kolonizacją zdobytej fortuny*⁴⁷. Przedsiębiorcza szlachta, wcześniej angażująca się w walkę przeciw dominacji możnych w ruchu egzekucji, po unii zwracała się ku szansie zdobycia fortuny na Wołyniu, Podolu czy Ukrainie i awansu do rangi magnata, co wielu miało się powieść⁴⁸. Zwyciężywszy w rdzennej Polsce, żywioł ten rozlał się *po wielkiej przestrzeni, stracił dawną indywidualność polityczną* i uległ *przewadze środków materialnych* magnaterii kresowej. Rosnący ciężar *latyfundiów, przygniatająca góra możnowładztwa*, przytłoczyła mniejszą własność w Koronie, obezwładniła i pozbawiła niezależności element stanowiący dotychczas podporę instytucji demokratycznych: *szlubiowa i dzierżawna klientela obejmuje żelaznym pierścieniem samodzielną niegdyś szlachtę*⁴⁹. Ten *żelazny pierścień* zacieśniał wszystkie sfery życia publicznego, *kolonizacja* jawi się więc jako istotny czynnik szkodliwych przeobrażeń kultury i mentalności.

Konstytucję z roku 1573 Szujski uznał za *strojną szatę półśredniowieczną, uszytą na to, aby się w niej mogły zmieścić wszystkie sprzeczności wielkiego aglomeratu*, ziem Polski, Litwy i Rusi. Formuła *zmieścić sprzeczności* nie oznacza, że dostrzegł on pozytywny aspekt ustroju – stwierdził tylko „zgniły”, pozorny kompromis, jego *antyspołeczną i antypolityczną wygodę*⁵⁰. Nie oznaczała w żadnym razie zdolności rozwiązywania stojących przed państwem problemów, które mnożyła *wschodnia przestrzeń*. Wadliwość tego kompromisu wiązała się głównie z zasadą *jak najmniejszego rządu*, która szlachcie wydawała się pociągająca, ale w praktyce służyła wąskiej grupie potentatów. *Tylko niezmierną siłą wewnętrznej spójni cywilizacyjnej da się wytłumaczyć* – pisał historyk – *że taki luźny ustrój państwowy przetrwał dwa wieki*⁵¹. Kluczową sprawą stało się zabezpieczenie nowych ziem przed inwazją wrogich mocarstw; przeniesienie na Wschód *punktu ciężkości interesów Rzeczypospolitej* uzależniło jej przyszłość od sprostania temu zagrożeniu. Należało je usunąć przez

⁴⁶ Refleksja Lelewela tworzy obraz bierności czy nieporadności Litwinów, która do tego stopnia konfundowała czy frustrowała posłów polskich, że pozbawiło to całkowicie energii *gminowładztwa szlacheckiego*, które w tej nowej sytuacji, *niedowierza swym siłom, zdaje się z jędrności wyczerpanym; widocznie otrętwiałe odwołaniem, niepewnością, nieśmiałością swych braci*. Uczony ten podkreślał także znaczenie skanalizowania aktywności, *ognistej natarczywości* szlachty w wyprawach wojennych na wschód za panowania Batorego i Zygmunta III (*Uwagi nad dziejami Polski*, s. 316-317; por. H. M. Słoczyński, *Światło w dziejarskiej ciemnicy*, s. 539-540).

⁴⁷ J. Szujski, *Historia polska*, s. 279.

⁴⁸ Tamże, s. 279.

⁴⁹ J. Szujski, *O młodości...*, s. 368; tenże, *Historia polska*, s. 278-279, 281.

⁵⁰ J. Szujski, *O młodości...*, s. 371-372. Warto w tym kontekście przytoczyć uwagę, że Konstytucja 3. maja dawała *narodowi nowe, ze średniowieczny wydobycie go formy bytu* (tenże, *Historia polska*, s. 383). Kwestie te omawiam bliżej w rozprawie „*Koncepcja przestrzeni*” w *syntezie dziejów Polski Józefa Szujskiego i jej polityczne uwarunkowania*, w „Kwartalniku Historycznym”.

⁵¹ J. Szujski, *Polacy i Rusini...*, s. 68.

walną rozprawę z Turcją, co pozwoliłoby zarazem skanalizować destrukcyjną aktywność Kozaków. Ale temu *stanęło na opak hasło wolności, obawiające się z wielkich wojen zmian wielkich*⁵², zawarta w ustroju politycznym zasada *niewojenności*, wynik obaw przed koszmarem *absoluti domini*, które mógł stworzyć król w oparciu o stałe, wierne wojsko. *Polityka kolonizacyjna, krótkowidząca, pełna indywidualnej pychy i ciasno pojętego interesu*, była odpowiedzialna za wybuch buntu na Ukrainie oraz jego krwawe stłumienie⁵³.

Warto wskazać, że już kluczowa funkcja terminu *kolonizacja* wyraża dobitnie fakt odrzucenia przez Szujskiego wizji romantycznej. Dostrzegał on także przemożne konsekwencje ekonomiczne i społeczne tej ekspansji dla ziem Polski *gniazdowej*, rdzennej: *absorbując niezmiernie i decentralizując siły społeczeństwa*, oznaczała ona migrację części populacji i regres demograficzny. Wzrost obciążenia roboczną na rzecz folwarku i odpływ chłopów na wschód w poszukiwaniu lepszych warunków tworzyły w tej sytuacji zwrotny układ przyczyny i skutku, generując *niewolę ludu wiejskiego*. W efekcie obszar dawnego państwa Piastów ulegał postępującej pauperyzacji i degradacji⁵⁴.

Ta bardzo negatywna ocena procesów powodowanych czy wzmaganych przez przyłączenie ziem litewsko-ruskich nie spowodowała odrzucenia przez Szujskiego tezy, że Polska spełniła tam misję cywilizacyjną. Istotą jej była promocja wolności, ale nie miało to nic wspólnego z przywracaniem kolektywistycznie pojętego *gminowładztwa*. Ideałem historyka była wolność w ramach mozolnie tworzonego ładu instytucjonalnego, jako określony i zabezpieczony prawnie obszar działania jednostek (w społeczeństwie stanowym – zróżnicowany). Nie była to wolność krzykacza na wspólnotowym wiecu czy potentata, podbijającego sobie delię lekceważonymi wyrokami sądu. To ta wolność, którą w innym kontekście określił jako *świętą zasadę, że społeczeństwo dla jednostki, nie jednostka dla społeczeństwa istnieje*, zwracając ją przeciw *nowożytnemu Molochowi, który się ideą państwa nazywa*⁵⁵. Źródłem jej było zachodnie chrześcijaństwo, toteż *praca cywilizacyjna, która ideami wolności musiała zwalczać wschodni absolutyzm, katolicyzm przeciwstawiała schizmie*⁵⁶.

Czy ekspansja polska niosła faktycznie realny porządek *wolności*, czy tylko *idee wolności*, przesłanki takiego porządku? Literalne odczytywanie stosownych sformułowań historyka wskazywałoby na wątpliwości i wahania, a enigmatyczność refleksji

⁵² J. Szujski, *Historia polska*, s. 255, 279-280; tenże, *O młodszości...*, s. 371.

⁵³ J. Szujski, *O młodszości...*, s. 369; por. tenże, *Historia polska*, s. 274-275, tenże, *Polacy i Rusini...*, s. 74-75. Wojnę na Ukrainie historyk uważał za *wielki społeczny ruch*, który z czasem przybrał charakter *religijny i narodowy* (tenże, *Historia polska*, s. 315, tenże, *Polacy i Rusini...*, s. 75). Warto podkreślić, że daleko posuniętej relatywizacji roli szlachty polskiej w genezie wojen na Ukrainie dokonał Leleweł (zob. *Uwagi nad dziejami...*, s. 361-378; por. H. M. Słoczyński, *Światło w dziejar-skiej ciemnicy* s. 554-559).

⁵⁴ J. Szujski, *Historia polska*, s. 279; tenże, *Charakterystyka Kazimierza Wielkiego*, s. 216; tenże, *O młodszości...*, s. 370.

⁵⁵ J. Szujski, *Siegfrieda Hüppego „Verfassung der Republik Polen”*, *Dziela*, seria II, t. 5, Kraków 1885, s. 314-315.

⁵⁶ J. Szujski, *Polacy i Rusini...*, s. 68. Podkreślając wagę unii religijnej historyk krytykował jej realizację, brak odpowiedniego wsparcia przez państwo w rywalizacji z prawosławiem. Pisał o niedopuszczeniu hierarchii unickiej do senatu i konkurencji Kościoła katolickiego, którą umożliwił brak zakazu przechodzenia unitów na obrządek łaciński (tenże, *Historia polska*, s. 236, 266-267, 315).

wynikała z ambiwalencji w ocenie dziedzictwa Rzeczypospolitej w tym zakresie. Całokształt jego tez nie pozwala jednak sądzić, by mógł wątpić, że przeszczepione na terytoriach rusko-ukraińskich polskie instytucje służyły jako instrument zgubnej anarchii. Jego ocenę praktyki ustrojowej dawnej Polski można ująć w formułę o wadliwej realizacji *chrześcijańskiej idei wolności*. Idea ta, której wrogie są w równym stopniu carat i komuna – pisał – została wprawdzie w dziejach Polski zniekształcona, ale tam *niezawodnie żyła i istniała*⁵⁷. Sens dokonanego wypaczenia nie rysuje się jednak jednoznacznie; teza ta oscylowała między obrazem skrajnego *wylicytowania* jej zasad, które wykluczało pogodzenie z innymi wartościami życia społecznego, porządkiem i bezpieczeństwem, a konstatacją zwycięstwa zgoła fałszywej postaci wolności – anarchii, pojętej jako despotyzm jednostek wobec ogółu⁵⁸. Ten obraz uzupełnia i komplikuje jeszcze myśl o cofnięciu się do form średniowiecznych i do pochodzących jeszcze z epoki plemiennej atawistycznych elementów anarchiczności.

Nie ma wszakże wątpliwości w kwestii przekonania historyka o bezwzględnej przewadze porządku opartego na idei wolności, nawet z gruntu wadliwie zrealizowanego, nad systemem tyranii. *Podminowano Litwę i Ruś litewską wolnymi instytucjami polskimi* – pisał, konstatając wyrwanie tych ziem ze strefy zależności od barbarzyńskich, azjatyckich despotcji⁵⁹. Siłą promującą wolność w dziejach Europy było dlań zachodnie chrześcijaństwo; tezie Lelewela o katolicyzmie – ideologii i awangardzie wykluczającego wolność feudalizmu, przeciwstawił Szujski obraz Kościoła jako jedynej siły hamującej w średniowieczu samowolę panujących. Idea niezależności religii od państwa stanowiła o cywilizacyjnej tożsamości Zachodu, o wolności jako jej istocie, zaś jej brak określał odrębność Wschodu. Znaczenie tej tezy w jego obrazie dziejów Polski widać najlepiej w kontekście stosunku do prób stworzenia Kościoła narodowego w XVI wieku. Rachuby związane z tym zamysłem przez ruch egzekucji uważał za nierealne, nie wierząc, by mógł on skupić ogół społeczeństwa, ale przede wszystkim uznał, że była to oferta reformy ustroju za cenę *wykolejenia Polski z jej stanowiska cywilizacyjnego*, że z zasady niedopuszczalne jest poddanie spraw *wiecznych* władzy świeckiej⁶⁰. Kościół, w perspektywie zupełnie uzależniony od sejmu, poszerzałby bowiem polityczną i ekonomiczną wszechwładzę szlachty o panowanie nad sumieniami⁶¹. Dodać warto, że idea państwowej religii była bardzo bliska wyznawcy ideałów Rousseau – Lelewelowi⁶².

⁵⁷ J. Szujski, [nekrolog księcia Jerzego Lubomirskiego], *Dzieła*, seria I, t. 7, Kraków 1889, s. 488.

⁵⁸ Por. zwłaszcza uwagi o *liberum veto* jako *niewidzialnym despotcie, samowładnym tyranie* i instrumencie *samowolnego władania narodem z dołu* (J. Szujski, *Stanisław Staszic jako pisarz polityczny*, *Dzieła*, seria II, t. 5, s. 182-183).

⁵⁹ J. Szujski, *O młodości...*, s. 371.

⁶⁰ J. Szujski, *Odrodzenie i reformacja w Polsce*, *Dzieła*, seria II, t. 8, Kraków 1888, s. 102-104.

⁶¹ Szujski komentując propozycje reform w kwestii podporządkowania spraw wiary władzy świeckiej pisał, że rozstrzygałby je nawet nie król, ale też *starosta, któremu biskup ekskomunikowanego winowajcę dostarczył* i pisał o precedensowej *apelacji do stanów królestwa jako duchownego trybunału* (*Odrodzenie i reformacja...*, s. 71-72). Nie godził się również z tezą Bobrzyńskiego, że odrębne wyznanie polskie, które stanowiłoby zerwanie z tradycją Kościoła powszechnego, stanowiłoby atut w rywalizacji z Kościołem wschodnim o rząd dusz ludności ziem ruskich, twierdząc, że doprowadziłoby to do pogłębienia *rozdarcia religijnego* (tenże, *Historia polska*, s. 201; por. M. Bobrzyński, *Dzieje Polski...*, wyd. I, s. 268).

⁶² zob. H. M. Słoczyński, *Światło w dziejarskiej ciemnicy* s. 186, 189. Ciekawe, że Lelewel zasadniczo niechętny średniowiecznemu katolicyzmowi pozytywnie oceniał rolę Kościoła polskiego w sferze politycz-

Nie ulega wątpliwości, że o uznaniu przez historyka polskiej obecności na Wschodzie za posłannictwo wolności przesądzał fakt unii religijnej. Cerkiew prawosławna utwierdzała bowiem tyranie; zamiysł kościoła narodowego w programie ruchu egzekucji Szujski odrzucił jako koncepcję religii *na modłę grecką*, jako próbę regresu do *schizmatyckiego kościoła*, służącego moskiewskiemu despotcie⁶³. W innym miejscu pisał, że prowadziłoby to w praktyce do *zniszczenia jednostki wolnej i nieśmiertelnej dla Molocha państwa* i tym samym byłoby *powrotem do pogaństwa*⁶⁴. Pośrednio była to zatem jednoznaczna konstatacja zdominowania stosunku prawosławnej cerkwi do władcy przez element bałwochwalstwa.

Szujski podkreślał zarazem, że pomimo postępu laicyzacji, *nowożytnej, niwelacyjnej a przeważnie antyreligijnej oświaty*, podział stworzony przez schizmę jest trwały. Nawet współczesny nihilizm rosyjski kultywuje *nienawiść prawosławia do Zachodu i religii katolickiej*; jest to nienawiść tych, którzy dziedziczą niewolniczą mentalność, ukształtowaną przez wywodzący się z Bizancjum system, *zesztywniały w maszynę, obejmującą wszystkie funkcje życia człowieka i społeczeństwa*⁶⁵. By dokonany na Wschodzie zasiew prawdziwego chrześcijaństwa uznać za rękomię lepszej przyszłości dla ludów tych ziem, trzeba było oczywiście wierzyć, że będą one zdolne (tak samo zresztą jak Polacy) wyciągnąć wnioski z przeszłości i zbudować porządek oparty na sprawiedliwości i rzeczywistej wolności. W każdym razie istnienie fundamentu religijno-ideowego dziedzictwa, było faktem o znaczeniu zasadniczym i nieocenionym.

Ale spuścizna po związku tych ziem z Polską to nie tylko ta idea, a także niektóre instytucje, niezgodne z systemem wschodniej despotcji. Instytucje te to, rzecz jasna, nie sejmiki i liberum veto; Szujski pisał o *przetworzeniu Wschodu na sadybę zachodniej, szlacheckiej rycerskości oraz posunięciu municypalnych porządków prawa niemieckiego*. Zwłaszcza to ostatnie, dla Lelewela jedna z głównych form zachodniego, toksycznego importu, stanowiło o radykalnym odrzuceniu ugruntowanej romantycznej tradycji. Dla Szujskiego był to zaś ważny element *pracy dodatniej, pracy posuwania naprzód Europy i europejskości*⁶⁶. Pisał: *Polski to zasługą posunęły się o dwieście mil na wchód granice właściwej, cywilizowanej Europy przez religijną i obyczajową propagandę, przez wprowadzenie zachodnich instytucji; tudzież że niemiecki ustrój gminny i średniowieczna rycerskość według wzorów zachodnich przeszła przez Polskę poza Dniepr*⁶⁷. Posłannictwo Polski polegało więc na pośrednictwie w transferze dóbr cywilizacji (wobec jej *młodszości* tak być musiało), nie miało to jednak oznaczać umniejszania zasług.

nej w okresie rozbitcia dzielnicowego, jego komplementarną rolę względem braku jedności państwowej w tej epoce, stosując przy tym zamiennie anachroniczną formułę *kościół narodowy* (J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 80, 95). Pojawienie się różnych religijnych w łonie szlacheckiego narodu skłonny był zaś traktować jako magnacką intrygę, rodzaj dywersji przeciw jego jedności (tamże, s. 266).

⁶³ J. Szujski, *Polacy i Rusini...*, s. 72.

⁶⁴ J. Szujski, *Odrodzenie i reformacja...*, s. 81.

⁶⁵ J. Szujski, *Z wykładów...*, s. 6-7.

⁶⁶ J. Szujski, *O młodszości...*, s. 370.

⁶⁷ J. Szujski, *Polacy i Rusini...*, s. 66-67; treść posłannictwa to niekiedy ogólnikowo *zachodni obyczaj* (tamże, s. 68).

Z eksponowania ideowych i cywilizacyjnych różnic między Polską a Rosją, z dobitnej tezy o tradycji despotyzmu, wrośniętej w duszę rosyjską, nie należy wyciągać wniosku, iżby Szujski miał intencję umocnienia i tak przecież potężnej, ideowej i cywilizacyjnej podstawy wrogości czy też – mimo cytowanych słów o nihilizmie rosyjskim – wykluczał możliwość, że do głosu dojdzie „inna Rosja”. Przeciwnie, należy poważnie brać pod uwagę istnienie świadomej intencji, że *koncepcja przestrzeni*, poddająca krytyce konsekwencje polskiej ekspansji na Wschód, torowała drogę jakiejś ugodzie polsko-rosyjskiej. Wszak jej warunkiem była dla władz rosyjskich rezygnacja Polaków z ziem przyłączonych w drodze unii z Litwą, a oceny Szujskiego mogły skłaniać do rewizji dotychczasowych dążeń do takiej restytucji. W tym czasie w środowisku politycznym bliskim historykowi powracała idea ugody za taką cenę, choć ze względu na represyjną politykę Rosji nie było możliwości podejmowania jakichś realnych działań. O jego wierze w celowość wspierania nowych sił i tendencji w łonie społeczeństwa rosyjskiego zdaje się zaś świadczyć pozytywny stosunek jako sekretarza generalnego Akademii Umiejętności do nawiązywania kontaktów naukowych oraz uznanie, jakim darzył go główny rzecznik porozumienia z Rosją w kręgach liberalnych, Włodzimierz Spasowicz⁶⁸.

Syntezę Szujskiego należy umieścić także – czy raczej przede wszystkim – w innym obszarze politycznego kontekstu czasu jej powstania – odnieść ją do młodego nacjonalizmu rosyjskiego. Wolno ją uznać za próbę uświadomienia rodakom, że dziedzictwo polskiej państwowości na tych ziemiach nie jest podstawą dla odmowy uznania prawa do istnienia narodowości ukraińskiej. W tym kontekście jej wymowę można by ująć następująco: polska misja na Wschodzie poniosła klęskę, ale można sprawić, że nie będzie ona ostateczna. Został bowiem posiew ziarna czy raczej osłabiona, zagłuszona roślina, która jednak może rozkwitnąć i zmienić losy ludów dawnej Rzeczypospolitej. Może rozrosnąć się w oparty na wolności ład, który przeciwstawi zwycięsko azjatyckiej, moskiewskiej despotii. Wyznanie greko-katolickie może stać się fundamentem przyszłej Ukrainy, skoro *sprawa religijna tkwi na dnie wszystkich najdonioślejszych zagadnień dziejowych i socjalnych, a zwłaszcza na dnie problemu utworzenia państwa*⁶⁹.

Dla Moskwy w katolicyzmie zawierała się istota polskiej „zdrady” Słowiańszczyzny, a greko-katolicyzm był skandalem nie do zniesienia. Szujski twierdził więc, że *indywidualizm ruski nie ma w dziedzinie umysłowej innego wyboru niż przyłączyć się w ciężkich zapasach o byt narodowy do polskich szeregów, lub rozplynąć samójczco w żywiole, który jego istnieniu konsekwentnie przeczył*⁷⁰. Odnosił się krytycznie do części żądań ruskich, dostrzegał podatność na propagandę rosyjską, ale nie wyciągał stąd wniosków o potrzebie stawiania przeszkód tworzącemu się narodowi. Podkreślał, że nie ma w dziejach *prekluzyjnego terminu powstawania narodowości* i niezależnie od obcej inspiracji w 1848 roku, dążenia Rusinów stanowią realną siłę, a ich źródła są autentyczne⁷¹.

⁶⁸ Dla konserwatystów krakowskich i samego Szujskiego, inaczej niż w przypadku Spasowicza, mógłby to być bez wątpienia jedynie cel o wymiarze taktycznym. Również te sprawy przedstawiłem szerzej w przywołanym już tu, nie ogłoszonym jeszcze artykule „*Koncepcja przestrzeni*” w *syn-tezie dziejów Polski Józefa Szujskiego...*

⁶⁹ J. Szujski, *Polacy i Rusini...*, s. 68.

⁷⁰ Tamże, s. 130.

⁷¹ J. Szujski, *Z wycieczki do Lwowa. Pięć listów*, seria III, t. I, Kraków 1885, s. 250-254; por. J. Mater-nicki, *Józef Szujski...*, s. 50-52.

Wizja sojuszu narodu ukraińskiego z Polską, opartego na wspólnocie cywilizacyjnej, a skierowanego przeciw Moskwie, sojuszu zmieniającego układ sił w tej części Europy, choć *expressis verbis* nie wypowiedziana, rysuje się zupełnie jednoznacznie.



Jan Matejko, Portret Józefa Szujskiego, 1886

IV.

WSCHÓD, BIAŁYSTOK, SZTUKA



Rzeczpospolita Obojga Narodów przed rokiem 1660, fragment mapy austriackiego towarzystwa bibliograficznego z 1892

Wojciech Piotrowski
(Piotrków Trybunalski)

GEOGRAFIA LITERACKA BYŁYCH ZIEM DAWNEJ RZECZYPOSPOLITEJ (1700–1900)

Sformułowana niegdyś przez Romana Pollaka teza o konieczności podjęcia prac nad ustaleniem zasad, według których będą prowadzone badania dotyczące geografii literackiej¹, obrosła do dzisiaj szeregiem propozycji metodologicznych ujętych w rozprawy teoretyczne o charakterze historycznym i historycznoliterackim, z których do najważniejszych należą prace: Zofii Florczak², Bronisława Nadolskiego³, Elżbiety Aleksandrowskiej⁴, Andrzeja Borowskiego⁵, Zbigniewa Zielonki⁶ oraz jego współpracownicy Jowity Kęcińskiej⁷. Z innej perspektywie metodologicznej zagadnienie to badali: Janina Kamionkowa⁸, Adam Wallis⁹, Andrzej Sיעiński¹⁰ czy Edward Polanowski¹¹. Własną propozycję w zakresie tej dziedziny badań przedstawił Stanisław Frybes¹². Metodologię zbliżoną do tego ujęcia prezentują prace Małgorzaty Stolzman¹³ oraz Henryki Ilgiewicz¹⁴.

¹ „Kiedyś po odpowiednich pracach przygotowawczych nauka ta odda pierwszorzędne usługi w ujęciu całości dziejów naszego życia literackiego. Złoży się na nią szereg kart geograficznych, na których przy pomocy odpowiednich znaków ukazane zostaną ośrodki życia literackiego, instytucje, szkoły, biblioteki, drukarnie, miejscowości, gdzie dłużej przebywali pisarze”. – Pollack, *Odczyt w Poznańskim Towarzystwie Przyjaciół Nauk w 1957 r.*, „Rocznik Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk” 1958, R. XXII.

² Z. Florczak, *Udział regionów w kształtowaniu się piśmiennictwa polskiego XVI wieku*, Wrocław 1967.

³ B. Nadolski, *Geografia życia literackiego w Polsce Renesansu. Próba wprowadzenia do problematyki, w: Problemy literatury staropolskiej*, t. 2, Wrocław 1973.

⁴ E. Aleksandrowska, *Geografia środowiska pisarskiego*, w: *Problemy literatury polskiej okresu Oświecenia*, S II, pod red. Z. Golińskiego, Wrocław 1977.

⁵ A. Borowski, tezy sformułowane w rozprawie: *Historia – topografia – geografia historycznoliteracka*, opublikowane w pracy: *Pojęcie i problem „Renesansu Północy”*. *Przyczynek do geografii historycznoliterackiej humanizmu północnego*, Kraków 1987.

⁶ Z. Zielonka, *Geografia życia literackiego polskiego kręgu kulturowego na Śląsku*, Słupsk 1994.

⁷ J. Kęcińska, *Geografia życia literackiego na Pomorzu Nadwiślańskim 1772–1920. Polski i kaszubski krąg kulturowy*, Gdańsk – Słupsk 2003.

⁸ J. Kamionkowa, *Życie literackie w Polsce w pierwszej połowie XIX wieku*, Warszawa 1970.

⁹ A. Wallis, *Informacje o pisarzach, którzy debiutowali w latach 1900–1950*, Warszawa 1963.

¹⁰ A. Sיעiński, *Literaci polscy. Przemiany zawodu na tle przemian kultury współczesnej*, Wrocław 1971.

¹¹ E. Polanowski, *Demograficzne i geograficzne uwarunkowania literatury polskiej drugiej połowy XIX wieku*, w: *Geografia literacka a historia literatury*, cz. II pod red. S. Frybesa, Wrocław 1987. O badaniach poświęconych ziemiom wschodnim dawnej Rzeczypospolitej i regionalizmowi patrz: E. Czapplewicz, *Czym jest literatura kresowa?*, w: *Kresy w literaturze. Twórcy dwudziestowieczni*, pod red. E. Czapplewicza i E. Kasperskiego, Warszawa 1996, s. 7-11; J. Kolbuszewski, *Kresy: Arkadia literatury popularnej*, w: tegoż, *Od Pigalle po kresy. Krajobraz literatury popularnej*, Wrocław 1994.

¹² S. Frybes, *Zasady opracowania materiałów do problemów życia literackiego i naukowego*, w: *Problemy życia literackiego w Królestwie Polskim 2. połowy XIX w.*, Wrocław 1987.

¹³ M. Stolzman, *Nigdy do ciebie miasto... Dzieje kultury wileńskiej ład międzypowstaniowych (1832–1863)*, Olsztyn 1987.

¹⁴ H. Ilgiewicz, *Wileńskie towarzystwa i instytucje naukowe w XIX wieku*, Toruń 2005.

Nowe ujęcie metodologiczne dotyczące kwestii życia literackiego obszarów dawnej Rzeczypospolitej, a w tym życia literackiego i kulturalnego Polaków na tych ziemiach zamieszkałych, zaproponowali w swych pracach Stanisław Uliasz¹⁵, Krzysztof Zajas¹⁶ oraz Tadeusz Bujnicki¹⁷.

Klasyczna metoda tych badań zakłada, zdaniem części wymienionego tu grona historyków literatury, wyraźnie zbieżną technikę opisu zagadnienia geografii literackiej i obejmuje:

1. pochodzenie terytorialne pisarzy;
2. wskazanie ośrodków kształcenia pisarzy [z wewnętrznym podziałem na: ośrodki zagraniczne, ośrodki krajowe (duże, średnie, małe)];
3. terytorialny rozkład ośrodków (ośrodki zagraniczne etnicznie polskie i ośrodki zagraniczne cudzoziemskie);
4. miejsca pobytu pisarzy w kraju i na ziemiach etnicznie polskich (z wewnętrznym podziałem na ośrodki duże, średnie i małe), uzupełnione kryterium terytorialnego rozkładu pobytów (na ośrodki i kraje). W drugiej kolejności zaproponowanych rozważań zwrócona zostaje uwaga na miejsce druku utworów literackich oraz typograficzne ośrodki zagraniczne¹⁸.

Stanisław Frybes wobec literatury drugiej połowy XIX wieku sformułował schemat problemowy układu kart odsyłaczowych obejmujących: 1) środowisko literackie; 2) instytucje komunikacji literackiej; 3) recepcję literatury; 4) wydarzenia życia literackiego; 5) instytucje kulturalne, naukowe i społeczne a życie literackie; 6) instytucje szkolne a literatura; 7) obiegi społeczne literatury¹⁹.

Jowita Kęcińska ostatni etap badań Elżbiety Aleksandrowskiej i pełną propozycję Stanisława Frybesa rozbudowuje w system powiązanych ze sobą zadań „komunikacyjnych”:

- 1) **układ ośrodków produkujących teksty literackie i biorących udział w wymianie** (głównie największe miasta i aglomeracje);
- 2) **układ ośrodków rozpowszechniających wartości literackie** (mniejsze miasta i osiedla);
- 3) **całości terytorialno-kulturowe – kręgi** (choćby krąg cywilizacji śródziemnomorskiej), **obszary językowe** (na przykład obszar języka polskiego), **regiony** (na przykład region Podhala);
- 4) **sieć komunikacji społecznej** (media, instytucje kolportażu, kontroli);
- 5) **ruchy i przemieszczenia** (migracje instytucji, pisarzy i publiczności, zjawisko rozwoju i zamierania ośrodków);
- 6) **przestrzenne rozmieszczenie poszczególnych zjawisk kultury literackiej** (geografia debiutów, kultu, nagród, konkursów, festiwali, wieczorów autorskich).

¹⁵ S. Uliasz, *Kresy w literaturze – literatura kresów*, Rzeszów 1994; tenże, *O kategorii pogranicza kultury*, w: *O literaturze kresów i pograniczu kultur*, Rzeszów 2001.

¹⁶ K. Zajas, *Nieobecna kultura. Przypadek Infant Polских*, Kraków 2008.

¹⁷ T. Bujnicki, *W Wielkim Księstwie Litewskim i w Wilnie*, Warszawa 2010.

¹⁸ Podział ten najpełniej zrealizowała E. Aleksandrowska w dz. cyt.

¹⁹ S. Frybes, dz. cyt., s. 21-31. Każda z zasygnalizowanych kategorii jest w zaprezentowanej propozycji szczegółowo przez badacza rozbudowana.

Interesujące okazują się w tego typu ujęciu zjawisk literackich wnioski sformułowane przez krakowskiego historyka literatury, Andrzeja Borowskiego, zwracające uwagę na różnorodne traktowanie przestrzeni w obrębie badań literackich. W wypadku „geografii życia literackiego” (a w badaniach kulturowych czy umysłowych odpowiednio „geografii kultury” i „geografii życia umysłowego”) zwraca się na ogół, zdaniem uczonego, uwagę na rozległe przestrzenie geograficzne podlegające oglądowi badawczemu. Inaczej jest, gdy badaniom poddaje się jedynie życie literackie i kulturalne czy też umysłowe konkretnego miasta²⁰, a jeszcze inaczej, gdy badamy przestrzeń w dziele literackim. Za każdym razem pojęcie „przestrzeni” nabiera charakterystycznego i tylko dla siebie w danym rodzaju badań właściwego znaczenia. Penetracja zjawisk kulturowych, umysłowych czy literackich tylko z „przestrzennego” punktu widzenia może prowadzić do nadmiernego zaakcentowania pierwiastków nacjonalistycznych, a także do autonomizmu literatury regionalnej²¹.

Tymczasem Roman Pollak kładł nacisk nie na allogenetyzm (obcość pochodzenia), lecz na opis samego zjawiska. Postawa ta bliska jest teorii „długiego trwania”, wypracowanej w badaniach historycznych Ferdynanda Braudela²². Niezbędna okaże się ta metoda w wypadku konstatacji dotyczących geografii kultury, ale także ze względu na konieczność uwzględnienia czynnika socjologicznego w badaniu geografii literackiej²³. Jeszcze inne – w oparciu o te same założenia wyjściowe – pole badawcze formułują zwolennicy badań regionalnych²⁴. W tym specyficznym ujęciu życia literackiego „małych ojczyzn” najprościej da się uchwycić związek między miejscem urodzenia, miejscem kształcenia, życiem kulturalnym i literackim danej miejscowości a uwarunkowaniami twórczości pisarza. Założenie „kart geograficznych” życia literackiego konkretnego miejsca jest tu czynnością wręcz pożądaną.

Sytuacji, w jakiej znaleźli się Polacy i rodowici mieszkańcy ziem na wschód od linii Bugu po 1795 roku, nie można było uniknąć, okazała się ona bowiem konsekwencją działań politycznych, jakie miały miejsce w Europie pod koniec wieku siedemnastego i rozwijających się przez cały wiek osiemnasty. W naszym regionie Europy było to konsekwencją działań wojsk polskich na Wschodzie pod wodzą Jana Sobieskiego, a w latach następnych wyboru na tron Polski kolejnych dwóch władców z dynastii Wettynów. Szczególnie za czasów Piotra I wzrost znaczenia Cesarstwa Rosyjskiego uczynił, słabą wówczas militarnie, Polskę terenem zależnym od rozgrywek politycznych między zachodnią Europą a Rosją. W konsekwencji zbliżająca się śmierć Augusta III Sasa sprawiła, iż Katarzyna II w 1762 roku, wysyłając Kurlandczyka Hermanna Karla Keyserlinga na posła Cesarstwa Rosyjskiego w Rzeczypospolitej, wyposażyła go w instrukcję wskazującą mu główne cele jego misji dyplomatycznej. Instrukcja ta zalecała postępowanie w myśl traktatu Grzymał-

²⁰ Zob. M. Rolle, *Ateny Wołyńskie. Szkice z dziejów oświaty w Polsce*, Lwów 1923; W. Piotrowski, *Życie umysłowe Krzemieńca w latach 1805–1832*, Piotrków Trybunalski 2005.

²¹ A. Borowski podkreśla, iż stwierdzenia B. Chlebowskiego miały na celu bardziej racjonalne zróżnicowanie terytorialne niż rozpatrywanie przestrzennego zróżnicowania jako chęci zwrócenia uwagi na „ducha narodu”. Zob. B. Chlebowski, dz. cyt., w: *Teoria badań literackich w Polsce. Wypisy*, opr. H. Markiewicz, t. 1, Kraków 1960, s. 59.

²² F. Braudel, *Historia i trwanie*, Warszawa 1971; Zob. K. Dmitruk, *Literatura – społeczeństwo – przestrzeń*, Wrocław 1980, s. 71.

²³ Zob. A. Borowski, dz. cyt., s. 32.

²⁴ Zob. Z. Zielonka, *Geografia życia literackiego polskiego kręgu kulturowego na Śląsku*, Słupsk 1994 oraz J. Kęcińska, *Geografia życia literackiego na Pomorzu Nadwiślańskim 1772–1920*, Słupsk 2003.

towskiego z 1686 roku²⁵. Sprawa dotyczyła uznania przez Rzeczypospolitą cesarskiego tytułu władców Rosji, ale także żądań zadośćuczynienia krzywd czynionych przez Polaków prawosławiu. Polska winna zwrócić kultowi prawosławnemu przejęte przez unitów biskupstwa, klasztory, cerkwie, a także majątki. Ponadto Polska miała zwrócić około 950 wiorst kwadratowych (ok. 1080 km²) bezprawnie ponoć zagrabionego terytorium położonego wzdłuż granicy obu państw. Poddani Królestwa Obojga Narodów mieli także opuścić zamieszkiwane nieprawnie ziemie na prawym brzegu Dniepru²⁶.

Sytuacja zastana na pograniczu polsko-rosyjskim była jedynie początkiem zmian terytorialnych, jakie miały zajść w tym obszarze w najbliższych czterdziestu latach. Nie były to jedyne posunięcia państw ościennych wobec Polski w wieku XVIII. Także na innych obszarach Europy zapanowała niemal powszechna w XVIII wieku tendencja do zmiany zastanych granic państwowych. Zasadę tę skomentował Krzysztof M. Dmitruk, pisząc: „Na XVII w. i początek XIX stulecia przypada niezwykle intensywny proces przekształceń układu przestrzennego części Europy. Mówi się nawet o >fermentacji< i >eksplozji granic geograficznych<”²⁷.

Zmiany te, jak zauważył badacz, nie wywoływały wśród elit nienawiści i urazów²⁸. Konflikt religijny i terytorialny między Polską a zreformowaną, lecz wciąż „należącą do innej kulturowej czasoprzestrzeni”, Rosją był szczególnie uciążliwy. Rzeczpospolita była postrzegana jako państwo organizujące krucjaty na pozycje wschodniej Europy, a mieszkańcy tej części kontynentu, choć ochrzczeni, uważani byli nadal za barbarzyńców²⁹, członków najbardziej zacofanego narodu na kontynencie³⁰. Kolejne wydarzenia obrazujące relacje między Polską a Rosją, a także między Polską a Niemcami i Austrią w drugiej połowie XVIII wieku, z następującym u progu wieku XIX polskim epizodem napoleońskim (z lat 1798–1814), stanowią nieustanne pasmo wydarzeń, w których Polacy, z najeźdźców i kolonizatorów, stają się obrońcami terytorium, poziomu cywilizacyjnego i kulturowej niezależności w obliczu stojących na uprzywilejowanych pozycjach politycznych nie tylko Rosjan, lecz także mieszkańców Królestwa Prus i Austriaków. Polska jest (wraz z Austrią) państwem federacyjno-związkowym, gdy Rosja, Prusy i Turcja są co prawda państwami o złożonej strukturze narodowościowej, lecz rządzonymi centralistycznie, a na obszarze Rosji władza utożsamiana była z osobą cara – władcy nie tylko świeckiego, ale i głowy Cerkwi prawosławnej³¹.

²⁵ Traktatem Grzymałtowskiego nazwano pokój wieczysty zawarty (18 VI 1686) między Rzeczypospolitą reprezentowaną przez poselstwo, na czele którego stał Krzysztof Grzymałtowski, wojewoda poznański, a Państwem Moskiewskim reprezentowanym przez Iwana VI i Piotra I. Jego wynik oparty był na rozejmie andruszowskim. Polska utraciła wówczas województwo smoleńskie z powiatem starodubowskim, województwo czernichowskie z powiatem nowogródzkim i siewierskim oraz położoną za Dnieprem część województwa kijowskiego z Kijowem. Miasto to „oddano na czas krótki”, a w rzeczywistości nigdy do Polski Kijów nie powrócił.

²⁶ Zob. Z. Zielińska, *Rosja wobec planów reform ustrojowych niezrealizowanej konfederacji Czartoryskich z lat 1762–1763*, w: *Studia z dziejów stosunków polsko-rosyjskich w XVIII wieku*, Warszawa 2001.

²⁷ K. M. Dmitruk, *Oświecenie – archipelag wspólnot*, „Wiek Oświecenia” R. 14, 1998, s. 13; P. Cheunu, *Cywilizacja wieku Oświecenia*, przekł. E. Bąkowskiej, Warszawa 1889, s. 61, 68.

²⁸ Zob. K. M. Dmitruk, dz. cyt., s. 14.

²⁹ Zob. tamże, s. 14–15.

³⁰ H. Vautrin, *Obserwator w Polsce*, w: *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, t. 1, oprac. W. Zawadzki, Warszawa 1963, s. 765. Cyt. za: K. M. Dmitruk, dz. cyt., s. 15–16.

³¹ W. Balcerek, *Władze centralne a regiony narodowościowe w Europie Wschodniej i Środkowej od XVIII do XX wieku*, w: *Centrum i regiony narodowościowe w Europie od XVIII do XX wieku*, pod red. E. Wiśniewskiego, Łódź 1998, s. 8–9.

Polacy nie reprezentują przy tym jednolitej opcji politycznej, cywilizacyjnej czy kulturowej. Równolegle istnieją w obrębie jej obszaru różnorodne opcje świadomościowe – zreformowanych przedstawicieli magnaterii, szlachty i mieszczaństwa, gotowych na wprowadzenie daleko idących zmian w życiu społecznym i politycznym kraju, oraz kręgi zachowawcze, wywodzące się z tych samych stanów społecznych (prócz mieszczaństwa), broniące zasad społeczno-ustrojowych wypracowanych w poprzednich dziesięcioleciach. Ani stanowisko reformatorskie, ani zachowawcze nie były w stanie powstrzymać zachodzących procesów historycznych.

Tadeusz Bujnicki zwraca także uwagę na „wyspowy” charakter zasiedlenia Polaków na ziemiach wschodniej Rzeczypospolitej, a przez to z jednej strony izolację kultury polskiej w żywiole litewskim, białoruskim i ruskim, z drugiej powstawanie „kultury pogranicza” – przenikania się kultury Polaków (Mazurów, Mazowszan, Wielkopolan i Małopolan) mieszkających na ziemiach wschodnich z ludnością miejscową. Podobny charakter demograficzny, choć może nie tak złożony, znajdziemy na obszarze całej Rzeczypospolitej, poddanej rozczłonkowaniu w wyniku dokonanych rozbiorów kraju. W konsekwencji zachodzącego procesu powstały cztery terytoria podporządkowane państwom: rosyjskiemu, pruskiemu i austriackiemu oraz obszar stopniowo od 1772 roku włączany do Rosji, a będący poprzednio terytorium tzw. „kresów”³² – ziem związanych z Polską dynastycznie lub unią, a także inkorporowanych co najmniej od czasów Władysława Jagiełły.

³² Dyskurs, jaki wiodą obecnie ze sobą przedstawiciele nauk humanistycznych: historii, filologii i socjologii, zasadza się na coraz częstszym podważaniu terminu „kresy” na określenie przestrzeni geograficznej położonej na zachód od linii rzek Prypeci, Bugu i Sanu. A. Janeczek w odniesieniu do granic między Polską a Wołyniem, Podolem i Ukrainą proponuje użycie terminu „pogranicze” jako obszaru „wspólnego, mieszanego, miejsca w którym może dochodzić do gry wpływów i wzajemnego przenikania się etnosów, kultur, religii. Autor termin „kresy” uważa za kategorię zmitologizowaną i tożsamą z takimi określeniami jak „przedmurze chrześcijaństwa”, „polska misja dziejowa na Wschodzie” (A. Janeczek, *Między sobą. Polacy i Rusini na wspólnym pograniczu w XIV i XV w.*, w: *Między sobą. Szkice historyczne polsko-ukraińskie*, pod red. T. Chynczewskiej-Hennel i N. Jakowenko, Lublin 2000, s. 39). Relacje zachodzące między mieszkańcami obszarów pogranicznych przejawiają się w wachlarzu postaw i zachowań: zgodnego współdziałania, akomodacji, asymilacji, opozycji, konfliktu i wrogiej konfrontacji. Pogranicze wymaga: „przepuszczalności granic, sprzyjającej wymieszaniu sąsiadujących między sobą kultur, a to z kolei tworzy nowe postacie kulturowe (...) inne niż na obszarach jednolitych etnicznie” (zob. Z. Budzyński, *Kresy południowo-wschodnie w drugiej połowie XVIII wieku*, t. III: *Studia z dziejów społecznych*, Przemysł – Rzeszów 2008, s. 9).

Kresy, jak można ustalić z dotychczasowych rozpraw na ten temat, to obszar w istotny sposób różniący się od pogranicza właściwego wyraźnym zdominowaniem ludności etnicznej – innej niż ta, która była podstawową dla obszaru przedpogranicznego. Tzw. polskie kresy wschodnie charakteryzuje etniczne zdominowanie przez ludność litewską, białoruską, ruską (znacznie dalej na zachód od linii brzegowej Prypeci, Bugu, Sanu) i statystycznie słabymi i rozciągniętymi na znacznej przestrzeni elementami kultury przejściowej, w której obecny jest obszar słabnącego demograficznie etnosu zachodnio-słowiańskiego, ale jeszcze znaczącej pozycji społecznej jego reprezentantów (Polaków). (Zob. Z. Budzyński, dz. cyt. 12). Usytuowany w tej przestrzeni kontakt społeczno-kulturowy między dwoma lub więcej narodami lub grupami etnicznymi jest miejscem kształtowania się nowego typu człowieka i kultury. (Zob. A. Sadowski, *Socjologia pogranicza*, w: *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, Białystok 1995, s. 13).

W przedstawianym studium używać będziemy terminu *kresy* li tylko ze względu na fakt operowania nim przez dziewiętnastowieczne społeczeństwo polskie.

Skupienie uwagi na terytoriach I Rzeczypospolitej przyłączonych do Cesarstwa Rosyjskiego w latach 1772–1795 ograniczy zainteresowania polskim życiem literackim do tzw. „kresów”. Ich wschodnia granica wytyczona została w końcowej fazie w 1815 roku, z niewielkimi korektami wprowadzonymi w roku 1832, od północy: linią graniczną przebiegającą wzdłuż miejscowości Siebież – Braclaw – Bierze – ku linii brzegowej Morza Bałtyckiego oraz od zachodu w pobliżu miejscowości Woronie – Grodno – Brześć Litewski – Włodzimierz Wołyński – Belz – Sadowa Wisznia. Od strony wschodu granicę kresów wyznaczała linia rzeki Dniepr, a dalej – na zachód od Homla – Rohaczewa – Rasławia – Smoleńska – Wielizny do Zawłocza³³.

Ustalona za czasów panowania carycy Katarzyny II granica między Rosją (prawosławiem) a żywiołem litewsko-polskim i ukraińskim (katolickim i grekokatolickim) oparta była w zasadzie na dwóch naturalnych ciekach wodnych – Dnieprze na wschodzie i Dźwinie na północy. Trzeci ciek wodny – Bug – wyznaczał granicę ziem zabranych i utworzonego w 1815 roku Królestwa Polskiego z carem Rosji jako królem. Ziemie, o których była mowa, z czasem (na przełomie XIX i XX wieku) nazywano „kresami”, choć samo pojęcie funkcjonowało w języku polskim już od wieku XVI i oznaczało obszar, na którym w czasach Królestwa Polskiego Obojga Narodów wystawiano na południowo-wschodnich jej ziemiach stаницe i zamki obronne lub zakładano stanowiska pojedynczych oddziałów wojskowych, a także leża zimowe chroniące Rzeczpospolitą przed najazdami Tatarów i Turków. Przez nazwę „kresy” rozumiano zatem obszar:

Pogranicza Polski bronionego przed Tatarami i Wołochami, a później i od Kozaczyzny, który strzegły nieliczne chorągwie w długiej linii rozciągnięte od Dniepru do Dniestru. Linię tę nazywano kresami³⁴.

Nazwę „kresy” całemu obszarowi geograficznemu na wschód od Bugu i dalej w linii „północ – południe” narzuciła literatura romantyczna. To, co pierwotnie było nazwą linii stanic i zamków obronnych, co było nazwą przestrzeni geograficznej oznaczającej odległe od centrum kraju południowo-wschodnie pogranicza Polski, z czasem rozszerzono na pojęcia zarówno czasu historycznego, jak i geograficznego położenia owych ziem wobec centrum kraju. Z chwilą utraty niepodległości i aneksją ziem wschodnich byłej Rzeczypospolitej na rzecz Rosji kresy przyjęło się nazywać w ramach funkcjonującego wówczas wśród Polaków słownictwa „ziemiami zabranych”, to jest historycznie niesłusznie zaanektowanymi przez Cesarstwo Rosyjskie³⁵. Kulturę polską (język, tradycje, obyczaje) na tych terenach od 1795 roku (a na niektórych ziemiach już od 1772 roku) podtrzymywała warstwa szlachecka. Lud zamieszkujący te ziemie przed i choćby częściowo w XIX wieku nie posiadał jeszcze na tyle wyrobionej świadomości narodowej, by język stosowany w gwarze miejscowej znać za

³³ P. Eberhard, *Polska ludność kresowa. Rodowód, liczebność, rozmieszczenie*, Warszawa 1998, s. 12-13.

³⁴ *Encyklopedia Orgelbranda*, t. 16, Warszawa 1864, s. 51. Podobną definicję podał L. Zasztowt, w: *Kresy 1832–1864. Szkolnictwo na ziemiach litewskich i ruskich dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1997, s. 21-25.

³⁵ Zob. P. Eberhard, *Polska ludność kresowa. Rodowód, liczebność, rozmieszczenie*, Warszawa 1998, s. 12-13.

narodowy, to jest samodzielny³⁶. Procesy narodowościowe dotarły na ziemie litewskie, białoruskie i ukraińskie dopiero z czasem i zaczęły około połowy wieku XIX zagrażać polskiej racji stanu na tych obszarach³⁷.

Niemniej jednak aż po kres XIX wieku takie krainy geograficzne, jak: Inflanty, Semigalia, Kurlandia, Litwa, Żmudź, Białoruś, Wołyń, Podole i Ukraina, były tak samo jak Mazowsze, Wielkopolska, Podlasie czy Małopolska traktowane przez Polaków jako integralne terytorium narodowe³⁸.

Nie wszystkie jednak ziemie „kresów” były w identycznym stopniu nasycone polskością. Zdaniem Piotra Eberharda, do zwartych obszarów polskojęzycznych na „ziemiach zabranych” należały: obszar wileński (wzdłuż brzegów Wilii, między Kiernowem a Nowymi Święcianami); obszar kowieński na północ od Kowna, między Niemnem, Wilią a Nieświeżą; obszar smołwiański, pomiędzy Widzami a Jeziorasami³⁹. Ziemie łotewskie od traktatu w Oliwie 1660 roku podzielono między Szwecję i Polskę („obszar zwany „Polskimi Inflantami” – Łatgalią), Semigalią z Dorpatem (w późniejszej guberni liwlandzkiej). Po wojnie północnej (1721) szwedzkie Inflanty zostały włączone do Rosji. Po 1772 i 1795 cała Semigalia i Kurlandia znalazły się w obszarze ziem Cesarstwa Rosyjskiego⁴⁰.

Tereny Białej Rusi tylko na jej zachodnich krańcach, wzdłuż linii Bugu, były do końca XIX wieku gęsto (w niektórych miejscach ponad 50%) zamieszkane przez Polaków.

Obszar Wołynia i Podola do końca XVIII wieku wchodził w skład Rzeczypospolitej (od 1569 roku), a obszar późniejszej Kijowszczyzny w całości został do Cesarstwa Rosyjskiego włączony dopiero po trzecim rozbiorze (1795 roku). Żywiol polski na terenach Rusi (Ukrainy) był istotny aż po rok 1917, skoro obejmował – w postaci posiadanych i dzierżawionych od Rosjan tamtejszych majątków aż 80 % ziemi⁴¹. Nie przeczy to faktowi, iż zwarte środowiska polskie ograniczały się tylko do niektórych miast zachodnich guberni Rosji, a znaczna część majątków należących do Polaków miała charakter „wyspowy”.

Stosunkowo najmniej uciążliwą dla Polaków była sytuacja we wschodniej Galicji i Lodomerii (nazwy terytorialne wprowadzone za czasów austriackich), które, przedłużając linię Bugu ku południowi wzdłuż koryta Sanu, mogły zamykać w sposób naturalny zachodnią granicę kresów. Polscy obywatele nie mieli na tym obszarze znaczniejszych utrudnień zarówno w zdobywaniu wykształcenia, jak i zajmowaniu stanowisk w urzędach, pod warunkiem przyjęcia języka niemieckiego jako urzędowego i zachowania lojalności wobec władz austriackich. Jedynie na tym obszarze wyznania religijne: katolickie czy grekokatolickie i znaczna autonomia kulturowa nie stawały się znakiem mniejszości wyznaniowej czy narodowej.

³⁶ S. Alexandrowicz, *Studia z dziejów miasteczek Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Toruń 2011, s. 298: „Zakładając, że najbardziej aktywną masową sferą rozpowszechniania języka polskiego na ziemiach W. Ks. Litewskiego w XVI–XVIII w. (a także później) były miasta i miasteczka, właśnie w nich występowała szybka i niemal powszechna polonizacja językowa społeczności miejskiej i oddziaływanie na okoliczną ludność wiejską, która przez parę pokoleń zachowywała swój język domowy, jednocześnie coraz lepiej posługiwała się polszczyzną”.

³⁷ Zob. P. Eberhard, dz. cyt., s. 15.

³⁸ Zob. tamże, s. 16.

³⁹ Tamże, s. 99 (przypis), s. 100–101, 102.

⁴⁰ Zob. M. Buczyński, *Polacy na Łotwie*; P. Eberhard, dz. cyt., G. Manteuffel, *Inflanty Polskie*, wyd. 1 (1879), wyd. 2 (Kraków 2009).

⁴¹ P. Eberhard, dz. cyt., s. 169, 170–175.

Jednak wśród Polaków mieszkających na „kresach”, zwłaszcza w drugiej połowie wieku dziewiętnastego, kształtowała się „świadomość zagrożenia”⁴². Pisze badacz: „Grupy językowe Litwinów, Białorusinów i Ukraińców były przez Polaków traktowane jako co najmniej potencjalne narzędzie Rosji”⁴³. Poczucie zagrożenia przenosiło się także na obszar zaboru austriackiego, budząc u części mieszkańców niechęć wobec wszystkiego, co związane było z językiem niemieckim. Na obszarach włączonych do Cesarstwa Rosyjskiego tylko szlachta i wywodząca się z niej inteligencja zachowały w większości wiarę katolicką. Unici zostali w latach czterdziestych XIX wieku na podstawie rozporządzenia włączeni do Kościoła prawosławnego lub zmarginalizowani drogą separacji opornych duchownych.

Archaiczne podziały i relacje między mieszkańcami tych ziem – wytworzone i zakonserwowane jeszcze w czasach siedemnastego i osiemnastego wieku – sprawiły, że Polacy starali się zachować zarówno swą niezależność wobec Rosjan, jak i rozprzestrzenianej na tych ziemiach kultury rosyjskiej, zaznaczając swą wyższość wobec ludności autochtonicznej i jej miejscowych obyczajów. Z relacji, wspomnień i oryginalnej twórczości literackiej wnioskować można, iż świat Polaków ograniczał się wyłącznie do problemów ich dotyczących, a pojawiająca się w nich ocena Rosjan wynikała z prostej zasady podziału: dobry – zły dla Polaków, choć przecież przebywający na terenie zachodnich ziem Rosji obcokrajowcy (zwłaszcza profesorowie Uniwersytetu Wileńskiego) lub nauczyciele (profesorowie Liceum Krzemienieckiego) w swych wspomnieniach i listach dostrzegali także wady Polaków, a nawet skarżyli się na niemożność utrzymywania przyjaznych z nimi kontaktów⁴⁴. Również polscy i litewscy pracownicy Uniwersytetu nie cenili się, skoro zarówno Wacław Pelikan, jak i Stanisław Bonifacy Jundziłł zostawili po sobie nieprzychylnie noty o pracownikach tej uczelni⁴⁵ – i nie jest tu istotne, czy są to oceny podyktowane względami osobistymi czy politycznymi.

Polskojęzyczne ośrodki były na obszarach włączonych do Cesarstwa Rosyjskiego na ogół (prócz poprzednio wskazanych) w rozproszaniu. Dotyczyło to majątków ziemskich, ale nie dotyczyło miast. Wszędzie tam, gdzie funkcjonowały szkoły wszystkich szczebli (do 1830 roku z językiem polskim, po 1832 coraz częściej z językiem rosyjskim jako wykładowym, a po 1842 wyłącznie z językiem rosyjskim), obecni byli w jakiejś liczbie Polacy. Tym bardziej duże ośrodki miejskie na tych obszarach w XIX wieku charakteryzowała znaczna liczba lub nawet dominacja osób narodowości polskiej, ewentualnie osób posługujących się językiem polskim na co dzień.

⁴² L. Zasztowt, *Kresy 1832–1864. Szkolnictwo na ziemiach litewskich i ruskich dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1997, s. 29.

⁴³ Tamże. Przytoczony sąd sformułowany został przez Czesława Miłosza w *Szukaniu ojczyzny*, Kraków 1996, s. 187–188. Podobne sądy o relacjach Polaków z miejscową ludnością formułuje Zofia Kossak-Szczucka w *Pożodze. Wspomnieniach z Wołynia 1917–1919*, Katowice 1990 i E. Woyniłłowicz, w: *Wspomnieniach 1847–1928*, Wilno 1931.

⁴⁴ Zob. J. Frank, *Pamiętniki*, w: *Cudzoziemcy w Polsce. Relacje i opinie*, wybrał i opr. J. Gintel, t. 2, Kraków 1971, s. 221–272; R. Czapulis-Rastenis, *Korespondencja Joachima Lelewela (1809–1830)*, w: tejsze, *Ludzie nauki i talentu. Studia o świadomości społecznej inteligencji polskiej w zaborze rosyjskim*, Warszawa 1988, s. 82.

⁴⁵ Zob. D. Beauvois, *Wilno – polska stolica kulturalna zaboru rosyjskiego 1803–1832*, Wrocław 2010, s. 150.

Rozbiory dokonane na Rzeczypospolitej zachwiały dotychczasową – zapewne konserwatywną i anarchiczną, bo przecież nie przemienioną zaprzepaszczonymi reformami Konstytucji 3 maja – strukturą społeczną, istniejącą na ziemiach byłej Rzeczypospolitej Obojga Narodów na wschodnich jej terenach od wieku XVI, a jednocześnie wyznaczały problematykę kulturową i kształtowany pogląd na świat, wokół którego skupiła się uwaga pisarzy i badaczy historii. Jeśli Andrzej Borkowski oznaczył krąg idei wytyczony przez pisarzy polskiego renesansu do kwestii przestrzeni świata, to podobny zabieg wyznaczenia idei przestrzennej dla obszaru byłych ziem wschodnich dawnej Rzeczypospolitej w drugiej połowie wieku XVIII i dla całego wieku XIX ograniczyć należy do przestrzeni domu rodzinnego (polskiego) oraz przestrzeni i czasu wydarzeń z dziejów polskich (polsko-litewskich, polsko-ukraińskich, polsko-żydowskich) na tych ziemiach od drugiej połowy wieku XVI po czas powstań 1831 i 1863 roku i po tym roku.

Zorganizowana wokół takich problemów i obszarów tematyka literacka pojawia się w znacznej liczbie utworów tworzonych przez osoby uważające się za nosicieli kulturowych tradycji polskich, nawet wówczas, gdy rody ich nie wywodziły się bezpośrednio z polskiego, a nawet słowiańskiego, pnia. Do postawy takiej doszło nie tylko wśród Polaków, ale także wśród pozostałych narodów, których terytoria opanowane zostały przez Rosję w związku z ekspansywną polityką władzy carskiej i kultury prawosławnej. Zakres tematyczny utworów literackich, wyrażających pogląd na świat ich autorów, sprowadza się naturalnie do stałej dychotomii romantycznej „naród – historia”, skrzętnie wyzyskanej przez romantyków, ale przecież nakreślonej przez pokolenia oświeceniowców od Gotfryda Lengnicha po Zoriana Dołęgę-Chodakowskiego.

By uchwycić znaczenie elit w dwóch różniących się choćby stopniem nasycenia kwestiami społecznymi wiekach – XVIII i XIX, rozważyć musimy kwestię kształtowania się elit w wieku oświecenia i zmiany wewnątrz jej struktury w wieku XIX. Odwołując się do podziału J. Sztumskiego, wyróżniamy wśród elit: 1. osoby mające wpływ na życie danego społeczeństwa, a zajmujące istotne pozycje w systemie władzy; 2. osoby posiadające znaczny autorytet, cieszące się prestiżem w danym społeczeństwie na podstawie rzeczywistych czy też przypisywanych im osiągnięć i przymiotów; 3. osoby posiadające autorytet na podstawie pielęgnowanych w danej społeczności lokalnej wartości⁴⁶.

Do grupy pierwszej zaliczyć można przedstawicieli rodów magnackich gromadzących wokół siebie „klientelę” gotową wspierać ich swymi głosami, a nawet zbrojnie. Drugą grupę stanowią profesorowie wyższych zakładów naukowo-dydaktycznych i nauczyciele szkolnictwa wszystkich stopni. Trzecią odmianę elit stanowią duchowni – osoby dbające o moralną wizję społeczeństwa. Dodać do niej można literatów, muzyków, śpiewaków i malarzy – wszystkich, którzy są twórcami wartości estetycznych i etycznych⁴⁷.

⁴⁶ J. Sztumski, *Elity, ich miejsce i rola w społeczeństwie*, Katowice 1997, s. 11-12.

⁴⁷ Ludzie ze wszystkich grup elit nabywali swą wiedzę i umiejętności drogą rozwoju intelektualnego, a nabyte w ten sposób umiejętności spożytkowywali do tworzenia nowej jakości społeczeństwa. Wokół nich gromadzi się tak zwane zaplecze kulturalne – osoby, które korzystają z ich przekazu intelektualnego i przez naśladowanie i własny rozwój z czasem zastępują „mistrzów” lub na niższych szczeblach hierarchicznie zbudowanego układu społecznego wdrażają młodszych wiekiem do przyszłego sprostanania zadaniom intelektualnym. Odmienne cechy i zadania mają przedsta-

Elity intelektualne trzeciej grupy zawsze należały do najczęściej przemieszczających się. Wiązało się to z koniecznością posiadania odbiorców – owego zaplecza intelektualnego w postaci słuchaczy i uczniów. W latach 1700–1795 życie ich charakteryzowało się potrzebami wypracowanymi już w wiekach od szesnastego po osiemnasty i nadal polegało na odbywaniu podróży z mniejszych ośrodków (czy skupisk ludzkich) ku ośrodkom większym, o znacznych, wobec poprzednich, zasobach kulturowych, gdzie utrzymywani byli z opłat państwa lub osób prywatnych (magnatów, szlachty, mieszczan). Ludzie ci edukowali młodzież lub poszukiwali opiekunów gotowych wesprzeć ich jako utalentowanych artystów, literatów czy osoby zajmujące się nauką. W tym drugim wypadku częściej ośrodkiem nie było skupisko miejskie, lecz zamek magnacki. Część młodzieży w latach 1700–1800 kształciła się w domach, jeśli tylko ich rodzina mogła utrzymać nauczyciela-guwnera⁴⁸. Edukację uzupełniano podróżą po Europie. Jej celem było oszlifowanie poznanego podczas lat nauki języka, poznanie zasad prowadzenia polityki, rzadziej ugruntowanie wiedzy na poziomie uniwersyteckim. Zasada ta była także stosowana ze względu na zachwianie ładu politycznego i moralnego po roku 1795, a także dla utrzymania postawy patriotycznej. Dotyczyło to przede wszystkim młodych ludzi z rodów magnackich. Towarzyszyli im w tych podróżach preceptorzy – nauczyciele, niekiedy jednocześnie naukowcy, literaci bądź artyści.

Stworzenie od 1802/1803 rozległego zaplecza sieci szkolnej podlegającej stałemu nadzorowi wizytatorów, a także prowadzenie zajęć w języku polskim⁴⁹, praca z uczniami według zmienionych bądź zmodyfikowanych programów nauczania, a może także wzrost świadomości społeczeństwa, uświadomienie konieczności zachowania wspólnotowej odrębności narodowej, religijnej i kulturowej wobec nowego władcy wschodnich ziem I Rzeczypospolitej – wszystko to spowodowało powrót młodych ludzi do zbiorowej edukacji szkolnej, zapewniając także najzdolniejszym możliwość uzupełniania i pogłębiania wiedzy w systemie stypendiów zagranicznych⁵⁰. Ten stan rzeczy

wicie grupy trzeciej. Mogą oni z powodzeniem być uczestnikami elit grupy pierwszej i drugiej, a jednocześnie są nosicielami właściwości indywidualizujących ich w rozumieniu zbiorowości – są nosicielami powołania (mocnego, nie znoszącego sprzeciwu przeświadczenia o czymś) w głoszeniu określonych przekonań opartych na założeniach filozofii metafizycznej lub będących nosicielami umiejętności tworzenia w zakresie jednej z dziedzin sztuki: słowa, dźwięku i obrazu. Można było zatem być politykiem i duchownym, uczyonym i artystą lub duchownym, a także duchownym i artystą jednocześnie.

⁴⁸ Wówczas to raczej prawny opiekun ucznia poszukiwał nauczyciela-guwnera, a nie odwrotnie.

⁴⁹ Zob. Rkps BN. II. 7861, L. Janowski, *Notatki biobibliograficzne dotyczące osób z kresów wschodnich dawnej Rzeczypospolitej*, t. I–XIII.

⁵⁰ Inny tok zdobywania wiedzy przyjęła młodzież szlachecka. Jej służyły przede wszystkim szkoły parafialne, konwikty zakonne i Akademia Wileńska. Zdolniejsi, albo za pieniądze protektorów, albo w ramach własnych zasobów rodzinnych lub wspomagani stypendiami zakonnymi – wędrowali na dalsze studia poza granice kraju, a jeśli wykształcenie wyższe lub duchowne zdobywali w kraju, to wyjazdy zagraniczne traktowali jako wzbogacenie bądź ugruntowanie wiedzy. Wyjazdy poza ziemie wschodnie I Rzeczypospolitej młodzieży świeckiej służyły przede wszystkim zdobyciu wiedzy wojskowej. Co prawda w Nieświeży Radziwiłł powołał Korpus Kadetów, który wszechstronnie miał przygotować do życia młodzież szlachecką, lecz jego znaczenie nie było tak istotne, jak późniejszej Szkoły Rycerskiej w Warszawie czy wcześniejszej od niej Szkoły Rycerskiej w Nancy za czasów Księstwa Lotaryńskiego pod „rządami” Stanisława Leszczyńskiego, w której to kształciła się młodzież polska. Po kasacie zakonu jezuitów (1773) magnateria i szlachta polska – nie tylko na ziemiach wschodnich, częściowo już pod władzą rosyjską – rezygnowały z oddawania synów do

trwał, przy coraz silniejszej presji Rosjan na zmianę środowisk nauczających z osób narodowości polskiej na osoby posługujące się biegle językiem rosyjskim, aż do roku 1830/1832. Niechęć Polaków do przyjęcia języka rosyjskiego jako języka wspólnego Słowianom, stworzenia jednej wspólnoty państwa, dziwiła niepomiernie Rosjan. Po roku 1820 Rosjanie początkowo jedynie uszczuplali obszar „kuratorii wileńskiej”⁵¹, aż po jej całkowitą likwidację w 1832 roku.

Działania Rosjan po 1832 roku miały spowodować osłabienie, a nawet zerwanie więzi między Polakami zamieszkującymi ten obszar Cesarstwa Rosyjskiego. Pierwsze działania likwidacyjne skierowano na szkolnictwo, zmieniając je stopniowo na nauczanie wyłącznie w języku rosyjskim (z tej zasady wyłączone były pensje żeńskie). W sumie w obrębie dawnej kuratorii wileńskiej likwidacji uległo prawie 450 szkół. Drugim celem stała się szlachta siermiężna (jednodworcy), która została pozbawiona prawa do herbów i tytułów. Część rodzin szlacheckich z obszarów Wołynia kuszono nadaniami ziemi na Krymie i organizowaniem przynosin – co okazało się całkowitą klęską administracji rosyjskiej, ale i tragedią rodzin, które przychylnie na tę propozycję zareagowały⁵². Píše Marek Kwapiszewski: „Strategia wynaradawiania szlachty ziemiańskiej ogarniała wszystkie główne dziedziny życia zbiorowego i uwzględniała różnorakie formy taktyczne”⁵³.

Przemieszczanie się elit, z jakim mieliśmy do czynienia w obrębie dawnych ziem wschodnich już od początku wieku XVII – zatem głęboko jeszcze w czasach I Rzeczypospolitej – związane było przede wszystkim z procesami migracyjno-edukacyjnymi i dotyczyło stanu duchownego lub kandydatów do tego stanu (w wieku XVIII dotyczyło to, na tym obszarze, 204 osób na ogólną liczbę około 300 przedstawicieli elity duchowieństwa, to jest ok. 68% ogółu duchownych zaliczanych do elity intelektualnej, urodzonych między rokiem 1700–1750). Przyczyna tak dużej ruchliwości na

nauki w szkołach prowadzonych przez zakony lub pod nadzorem KEN. Podobnie było w pierwszym dziesięcioleciu po utracie niepodległości Polski. Szlachta nie przejawiała jednocześnie nadmiernego niepokoju zaistniałą sytuacją polityczną. Zarówno Katarzyna II, jak i dwaj kolejni carowie – Paweł II i Aleksander I prócz pewnych – zdaniem administracyjnych władz rosyjskich – niezbędnych zmian w organizacji urzędów na tych terenach działających oraz ustanowienia na nowo granic Cesarstwa Rosyjskiego na zachodzie – nie ingerowali, do czasu, w sposób jawny – w polskie życie rodzinne, szkolnictwo, obyczajowość, relacje między szlachtą a poddanymi. Zachował się tu swoisty „mikroklimat” społeczny, w którym, prócz władz zwierzchnich w administracji, pozostałe stanowiska zajmowali Polacy lub spolonizowani Litwini, Białorusini i Ukraińcy. Szkolnictwo, kultura, Kościół były domeną miejscowych władz. Prym wiodła arystokracja, która zachowała tu pełnię władzy, wytyczała kierunki rozwoju życia gospodarczego, organizowała i częściowo finansowała szkolnictwo, stanowiła – jak w poprzednich dziesięcioleciach – elitę polityczną tego obszaru. Istniejące na tych ziemiach zakony katolickie i grekokatolickie prowadziły zarówno działalność edukacyjną, jak i wydawniczą.

⁵¹ Zob. L. Zasztowt, w: *Kresy 1832–1864. Szkolnictwo na ziemiach litewskich i ruskich dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1997, s. 88–96; W. Piotrowski, *Życie umysłowe Krzemieńca w latach 1805–1832*, Piotrków Trybunalski 2005, s. 265–269; L. Janowski, *W promieniach Wilna i Krzemieńca*, Wilno 1923, s. 245–246.

⁵² Zob. D. Beauvois, *Walka o ziemię. Szlachta polska na Ukrainie prawobrzeżnej pomiędzy caratem a ludem ukraińskim 1863–1914*, Sejny 1996, s. 131–212; tenże, *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914*, Lublin 2005, passim; M. Kwapiszewski, *Szlachcic, chłop pańszczyźniany i rewizor. (Wókoló „Polaków na Ukrainie 1831–1863” Daniela Beauvois)*, w: tegoż, *Późny romantyzm i Ukraina. Z dziejów motywu i życia literackiego*, Warszawa 2006, s. 172–184.

⁵³ M. Kwapiszewski, dz. cyt., s. 178.

tych ziemiach znaczącej liczby duchownych w wieku XVIII wynika z intensywności rozwoju szkolnictwa jezuickiego, pijarskiego i bazylińskiego (w mniejszym stopniu zakonu teatynów), a także aktywności dydaktycznej Akademii Wileńskiej. Po kasacie zakonu jezuitów znaczenie Akademii Wileńskiej, będącej od tego momentu pod nadzorem KEN, nie słabnie, a szkolnictwo pod nadzorem jezuitów rozwija się nadal prężnie w Połocku⁵⁴. Stałą cechą szkolnictwa zakonnego jest częsta zmiana miejsc zatrudnionych w nim nauczycieli – braci zakonnych.

Dynamizm życia na tych ziemiach w XVIII wieku i na początku wieku XIX wyznaczają także aktywne na tych ziemiach polskie rody magnackie mające tu swe stałe siedziby bądź kulturowo z tymi terenami powiązane. Na obszarze Inflant byli to: Broel-Platerowie, Borchowie, Korffowie, Mohylowie, Römowie, Ropperowie, Denhoffowie, Tyzenhauzi, Hylznowie, Rykowie, Zyberkowie, Weyszenhoffowie, Reytanowie, Szadurscy h. Ciołek, Bujniccy h. Łabędź. Na te tereny z Królestwa Polskiego między wiekiem XVI a XVII przybyli i swą aktywnością wyróżnili się przedstawiciele rodów: Chodkiewiczów, Czapskich, Sołtanów, Benisławskich, Skirmutów, Bawidów i Sobieskich h. Janina⁵⁵.

Litewskie rody – z czasem spolszczone – na obszarze Litwy to: Giedroyciowie, Tyszkiewiczowie, Radziwiłłowie, Sapiehowie, Chodźkowie, Gasztołdowie h. Awdaniec, Ogińscy, Massalscy, Tyzenhauzi, Czetwiertyńscy (najpóźniej z tej liczby przyjęli katolicyzm) i Czartoryscy (także przez długi czas pozostający w wierze prawosławnej), a z terenu Białorusi: Chodkiewiczowie, Druccy-Lubeccy, Prozerowie, Zawisze. Z ziem południowych: Ukrainy – Grocholscy, Hańscy, Hołowińscy, Rzewuscy, Ilińscy, Jabłonowscy, Komarowie; z Podola – Grabiankowie, Potoccy i wschodniego Wołynia – Czaccy, Dunin-Karwowscy, Krasicczy, Lubomirscy, Olizarowie, Przędzieccy, Potoccy, Sanguszkowie, Steccy, Czartoryscy (linia wołyńska).

Znaczna część rodów szlacheckich na terenie Białorusi i Wołynia to przybysze z Litwy, z terenów zachodnich i centralnych ziem Królestwa Polskiego (Wielkopolski, Mazowsza, Mazur i wschodniej Małopolski). Ich przodkami byli synowie rodów polskich i litewskich, przybyli na te tereny jako zaciąg szlachecki do obrony zamków i warowni w razie napadu wojsk tatarskich i tureckich lub jako dzierżawcy królewscy, często dopiero w czasach stanisławowskich. Jednak podstawę na tych ziemiach stanowili przedstawiciele rodów litewskich, uczestniczących w wiekach od XV do XVIII w nieprzerwanie trwających procesach kulturowo-światopoglądowych, prowadzących w znacznym stopniu do ich spolszczenia.

Świadomość rodzin zamieszkałych na wschodnich obszarach dawnej Rzeczypospolitej zmieniła się radykalnie, gdy na mocy reformy szkolnictwa dokonanej za czasów cara Aleksandra, powołano do istnienia na obszarze zachodnich ziem Cesarstwa Rosyjskiego uniwersytety działające w Dorpacie, Wilnie, które uzupełniły powstałą w tym samym czasie sieć uniwersytetów na rdzennie wielkoruskim obszarze w Petersburgu, Moskwie, Kazaniu, Charkowie i Kijowie (ten ostatni po likwidacji Uniwersytetu w Wilnie w 1831 roku). Umożliwiło to, zwłaszcza uboższej młodzieży z rodzin szlacheckich z Inflant, Żmudzi, Litwy, Białorusi, Wołynia, Ukrainy i Podola, osiągnięcie wykształcenia wyższego. Najbliższy terytorialnie był od roku 1803 Uniwersytet Wileński, powstały w miejsce dawniejszej Akademii Wileńskiej prowadzonej przez jezuitów, a od roku

⁵⁴ Zob. I. Kadulska, *Akademia Połocka. Ośrodek kultury na Kresach 1812–1820*, Gdańsk 2004.

⁵⁵ Zob. G. Manteuffel, *Inflanty Polskie*, Kraków 2009.

1773 powstałej w wyniku reformy KEN Szkoły Głównej Księstwa Litewskiego (od 1795 roku Szkoły Głównej Wileńskiej), a także uniwersytet w Dorpacie. Absolwenci gimnazjów z zachodnich miast ziem anektowanych przez Cesarstwo Rosyjskie w 1795 roku podejmowali także od 1818 roku studia na uniwersytecie w Warszawie. Wszystkie te ośrodki zaspokajały potrzeby edukacyjne i naukowe ludności tego obszaru.

Arystokracja mieszkająca na ziemiach wschodnich w pierwszej połowie wieku XIX powoli, ale systematycznie rezygnowała z prerogatyw jej należnych na rzecz drobnej szlachty, a niekiedy i mieszczaństwa, które to środowiska w pierwszych trzech dziesięcioleciach XIX wieku wykształcały nową wobec osiemnastowiecznych elit – elitę intelektualną, jeśli nie w pełni już ukształconą, to w każdym razie sformowaną w fazie wstępnej i przekształcającą się w kolejnym dwudziestolecu w inteligencję. Z miejscowego szkolnictwa krajowego, stworzonego na zasadach reformy KEN, korzystała będzie w latach 1803/1805–1832 przede wszystkim młodzież z domów drobnoszlacheckich. Zasili ona po ukończeniu gimnazjów czy liceów zarówno Uniwersytet Wileński (do 1823 roku), jak i Dorpacki (głównie na studiach medycznych i z zakresu nauk biologicznych) czy Warszawski (w latach 1818/1819 po 1830 roku), a po roku 1832 – Akademię Medyko-Chirurgiczną w Wilnie (1832–1842). Po 1834 roku polską młodzież szlachecką spotykamy w murach uniwersytetu w Kijowie, Charkowie, Moskwie i Petersburgu. Część uczniów gimnazjów i liceów po ich ukończeniu, wybierała będzie – nie w tym stopniu co w wieku osiemnastym – stan duchowny. Prócz aktywnej w latach 1800–1820 Akademii Połockiej prowadzonej przez jezuitów, a także, choć w mniejszym natężeniu po 1820 roku, kolegium pijarskiego powstałego na bazie zlikwidowanej Akademii, istnieć będzie do 1842 roku, Akademia Duchowna w Wilnie, a po tym czasie Seminarium Duchowne⁵⁶.

Można zatem w pełni nakreślić obraz polskiego szkolnictwa funkcjonującego na ziemiach wschodnich od Inflant po południowe ziemie sięgające aż po Human⁵⁷. Gimnazja (niektóre z czasem przekształcone w licea) rozrzucone były stosunkowo rzadko, gdyż założone zostały jedynie w: Krozach, Wilnie, Mińsku, Łucku, Świsłoczy, Krzemieńcu, Międzyrzeczu Koreckim, Kijowie, Lwowie i Humanu. Wszystkie prowadzone były na ogół przez nauczycieli świeckich. Zakony prowadziły swoje kolegia na prawach gimnazjum⁵⁸. Na ziemiach północnych dominował w tamtych czasach Uniwersytet Dorpacki. Skupiał na sobie uwagę młodzieży z byłych Inflant Polskich, a także częściowo ze Żmudzi. Docierali do niego także absolwenci Uniwersytetu Wileńskiego, kierowani tam, często *via* Petersburg, na studia doktoranckie lub na praktyki poszerzające zdobytą wcześniej wiedzę. Powodzeniem cieszyły się w nim zwłaszcza studia medyczne. Były one do tego stopnia popularne, iż ściągały studentów z Królestwa Polskiego. Jednak odsetek Polaków studiujących w tym uniwersytecie był stosunkowo niski.⁵⁹

⁵⁶ Znaczna część profesorów Wileńskiej Akademii Duchownej po 1842 roku przenieśli się do Petersburga na tamtejszą Akademię Duchowną – kierowaną przez polskich księży.

⁵⁷ Szkoły parafialne istniały m.in. w Traszkunach, obwodzie ucieńskim, Kiejdanach, Szawlach na Żmudzi, Mariampolu na Suwalszczyźnie, w Korcu, Zbarażu na Wołyniu, w Tulczynie, Lwowie, Brzeżanach, Niemirowie na Podolu, Kijowie, Międzyrzeczu Koreckim, Stanisławowie na Ukrainie.

⁵⁸ Zakon bazylianów: w Buczaczu, Uszaczu, Lubarze, Humanu, Żyrowicach; pijarzy w Szczuczynie; dominikanie w w Kalwarii Żmudzkiej; jezuici w Połocku, Mohylewie i Tarnopolu.

⁵⁹ Gustaw Menteuffel w *Inflantach polskich* podaje skromną liczbę studiujących w Dorpacie Polaków, a Krzysztof Zajas w *Nieobecna kultura. Przypadek Inflant polskich*, nie dokonuje wyraźnej w tym zakresie korekty, zob. G. Menteuffel, *Inflanty polskie oraz Listy znad Bałtyku*, Kraków 2009, s. 365; K. Zajas, *Nieobecna kultura. Przypadek Inflant polskich*, Kraków 2008.

Inaczej w latach 1803–1832 ocenić należy studia Polaków i przedstawicieli narodu litewskiego, białoruskiego i ukraińskiego w Uniwersytecie Wileńskim. Był on naturalnym zapleczem dla wszystkich podejmujących studia w obszarze działającego w tych latach kuratorium wileńskiego, którym kierował Adam Jerzy Czartoryski – to jest w latach 1803–1823. Wzmocniona wykładowcami z zagranicznych uczelni – głównie niemieckich i włoskich, rzadziej francuskich i angielskich – miała ta uczelnia w swym składzie przede wszystkim zaproszonych wykładowców świeckich ze Szkoły Głównej Krakowskiej. Jednak poziom naukowy młodego uniwersytetu nie był zbyt wysoki, a ze strony profesorów zaproszonych z zagranicy, zwłaszcza z uczelni niemieckich, dało się odczuć po paru latach pracy w tutejszym środowisku zniechęcenie i oznaki chęci opuszczenia Wilna⁶⁰. Z czasem starszą kadrę wykładowców zastępowali wychowankowie kolejnych roczników, słuchacze kończący miejscową uczelnię i w ten sposób stawała się ona ośrodkiem w miarę jednorodnym i propagującym w znacznym stopniu kulturę polską, niepozbawioną przecież silnie akcentowanych elementów rodzimych – litewskich i białoruskich.

Trzy formy aktywności kulturowo-naukowej świadczyły o szczególnej randze Wilna: drukarnie, księgarnie i biblioteki. Badania i konstatacje na ten temat pojawiają się już od dawna, zatem tutaj jedynie je w skondensowany sposób powtórzmy. Środowisko akademickie i uniwersyteckie było inicjatorem wydawania periodyków: „Wiadomości Literackich” (1760–1763), „Le massager de Vilna” („Posłańca Wileńskiego”), „Kuriera Litewskiego”, „Gazety Litewskiej”, „Dziennika Wileńskiego” (1806, 1815–1830), „Gazety Literackiej” (1806), „Tygodnika Wileńskiego” (1804) (1815–1822), „Wiadomości Mesmerycznych” (1816), „Wiadomości Brukowych” (1816–1822), „Dziejów Dobroczynności Krajowej i Zagranicznej” (1820–1824). Różnorodny charakter tych periodyków i czas ich wydawania związany był nie tylko ze stopniem swobody wypowiedzania się redaktorów na stronach periodyków, z tematyką czasopism, ale także stopniem zaangażowania w ich tematykę grup pracowników uczelni, miejscowego środowiska literackiego, a także publicystów i przygodnych poetów bądź prozaików spoza Wilna – praktycznie z całego obszaru kuratorium wileńskiego.

W ich wydaniu czynną rolę odgrywały albo drukarnia uniwersytecka Józefa Zawadzkiego, albo drukarnia klasztoru pijarów w Wilnie. Obok drukarni istniały w Wilnie tamtego czasu księgarnie. Początkowo pierwszą z nich prowadzili Jan Florian Bietstscha i P. Horn, a następnie zakupił ją J. Zawadzki i połączył z wydawnictwem⁶¹. Liczba księgarni zwiększyła się w latach dwudziestych, gdy do Wilna sprowadziła się rodzina Glücksbergów i założyła tam obok drukarni także swą księgarnię. Po 1832 roku Glücksbergowie-synowie założyli także drukarnie i księgarnie w Kijowie i przeje-

A przecież i tutaj istniał od 1828 roku związek polskich studentów pod nazwą „Polonia” – rozwiązany w 1843 roku. Odbudowany w 1848 roku pod nazwą „Ogół”, rozpadł w 1857 roku na dwie korporacje „Ogół” i „Szczegół”. W 1861 roku oba związki połączyły się, przyjmując nazwę „Konwent”. W 1886 roku ukonstytuowała się 200-osobowa grupa pod nazwą „Polonia” (nazwę zmieniono w 1888 roku i już jako legalna korporacja działała pod nazwą „Towarzystwo Miłośników Przyrodoznawstwa”). Zob. A. Romanowski, *Pozytywizm na Litwie*, Kraków 2003, s. 366-367.

⁶⁰ Zob. J. Frank, *Pamiętniki*, w: *Cudzoziemcy w Polsce. Relacje i opinie*, wybrał i opr. J. Gintel, t. 2, Kraków 1971, s. 221-272;

⁶¹ Zob. D. Beauvois, *Wilno – polska stolica zaboru rosyjskiego 1803–1832*, Wrocław 2000, s.173-195.

ściowo w Żytomierzu⁶². Swą własną drukarnię posiadali jezuici w Połocku⁶³. Drukarstwo i sprzedaż książek polskich bez specjalnych trudności czynionych przez władze austriackie rozwijały się będą we Lwowie⁶⁴.

Drugim ośrodkiem edukacyjnym, choć nie tej rangi co Wilno, w obrębie ziem południowo-zachodnich guberni – zwłaszcza ze względu na stopień organizacji, było Gimnazjum, a od 1818/1819 roku Liceum Wołyńskie w Krzemieńcu. Jego absolwenci nader często po ukończeniu tzw. kursów wyższych w macierzystej szkole odbywali studia w Wilnie, a po ich zakończeniu wzmacniali niekiedy kadrę krzemienieckiego gimnazjum lub podejmowali pracę w obszarze kuratorium wileńskiego, w tym i wileńskiej uczelni⁶⁵.

Prócz drukarni w tych dwóch ośrodkach typografie o mniejszym znaczeniu działały na Wołyniu w: Ostrogu, Sławucie, Sidelkowie i Korcu, na Podolu w Mohylewie, na Białej Rusi w: Mińsku, Grodnie, Kopyści i Szklowie. Księgarnie prócz Wilna i Krzemieńca posiadały: Berdyczów (w którym także była drukarnia – czego nie odnotował Daniel Beauvois), Brześć, Grodno, Kowno, Nieśwież, Kamieniec, Witebsk. Żytomierz⁶⁶.

Rozproszenie ludności polskiej w obrębie utworzonych po 1795 roku guberni rosyjskich na obszarze dawnej wschodniej Rzeczypospolitej było na tym obszarze takie samo jak w całym wieku XVIII. Znaczna część ludności zamieszkiwała we wsiach, osiedlach lub małych miastach. Dużymi ośrodkami miejskimi były jedynie w zachodnich guberniach Cesarstwa Rosyjskiego w XIX wieku: Dynesburg (w 1880 liczył 52 tys. mieszkańców), Połock (15 082 w 1861 i 9 6027 w 1887 roku) i Witebsk (10 803 w 1803 i 29 868 w 1863 roku) w guberni witebskiej; Słuck (20 tys. w 1860 roku) w powiecie mińskim w guberni mohylewskiej; Wilno (24 430 w 1800, ale już 60 tys. w 1817, 50 tys. w 1830, do 82 668 w 1875 roku), w guberni wileńskiej; Kowno (28 000 za czasów Stanisława Augusta i 22 000 w 1773 roku, 1812–1815 – 2000 do 3000, w 1861 – 15 207) w guberni kowieńskiej; Brześć (3212 w 1800 i 20 121 w 1860 roku), Grodno (odpowiednio: 5396 w 1800 roku, 5091 w 1817 roku i 3212 w 1860 roku), Słonim 2638 w 1800 roku i 2350 w 1875 roku) i Świsłocz (w 1817 roku liczył 1958 w tym 1420 ludności narodowości żydowskiej) w guberni grodzieńskiej; Żytomierz (39 538 w 1884 roku) w guberni wołyńskiej; Łuck (11 000 w 1860 roku), Kamieniec Podolski, Winnica (23 561 w 1887 roku) w guberni podolskiej; Kijów (127 251 w 1880 roku) w guberni kijowskiej.

W miejscowościach tych nie tylko istniały szkoły akademickie, ale także funkcjonowało bogate często zaplecze kulturalno-religijne. Tu też pojawiały się osoby tworzące prace naukowe lub piszące podręczniki szkolne na potrzeby miejscowych

⁶² Natan Glücksberg w 1811 roku założył drukarnię w Krzemieńcu, a od 1817 księgarnię. Zob. K. Ossowski, *Drukarnia i księgarnia Aten Wołyńskich w latach 1811–1832. Karta z dziejów słowa drukowanego w Krzemieńcu*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” XXXIX–XL, Warszawa 2008, s. 87–98; W. Piotrowski, *Życie umysłowe Krzemieńców w latach 1805–1832*, Piotrków Trybunalski 2005, s. 89–102.

⁶³ I. Kadulska, *Akademia Połocka. Ośrodek kultury na Kresach 1812–1820*, s. 88–121, 207–228.

⁶⁴ I. Chodynicki, *Historia stołecznego królestwa Galicji i Lodomerii miasta Lwowa*, Lwów 1865; I. Brown, *Biblioteka pisarzy w asystencji polskiej Towarzystwa Jezusowego*, Poznań 1862.

⁶⁵ Zob. W. Grębecka, *Wilno – Krzemieniec. Kotaciczna szkoła naukowa (1791–1841)*, Warszawa 1998; W. Piotrowski, *Życie umysłowe Krzemieńców w latach 1805–1832*, Piotrków Trybunalski 2005.

⁶⁶ Tamże, s. 174, 179.

uczniów. Obok miejscowości o większej liczbie mieszkańców zakładano szkoły akademickie (gimnazja akademickie, licea, gimnazja szlacheckie) także w miejscowościach o mniejszej liczebności mieszkańców, jak to miało miejsce w Bobrujsku w guberni mińskiej, Krożach (1560 w 1870 roku) w guberni litewskiej, Nowogródku w guberni grodzieńskiej, Kamieńcu Podolskim i Ołyce (1073 w 1870 roku) w guberni kijowskiej⁶⁷. Miejsce nauki wybierano dla młodych ludzi zależnie od jego odległości od miejsca zamieszkania, zamożności rodziny, możliwości utrzymania dziecka w ciągu roku szkolnego na wybranej stacji. Często kilkakrotnie decydowano się na wybór szkoły o niższej randze organizacyjnej, po ukończeniu której można było kontynuować naukę w liceum lub na Uniwersytecie. Często pod koniec nauki w tego typu placówkach przenoszono ucznia do placówki oświatowej o wyższej randze, licząc, iż lepiej przygotowuje ona do studiów. Przeważnie w okresie nauki, na poziomie szkoły wydziałowej lub gimnazjalnej, ujawniały się i krystalizowały poglądy, umiejętności i zainteresowania słuchaczy.

Naturalnie nie można twierdzić, iż to właśnie nauka w szkole uczyniła z uczniów przyszłych specjalistów w określonej dziedzinie, a zwłaszcza, że wyzwoliła w nich talent w określonej dziedzinie sztuki czy literatury, lecz statystycznie można wskazać, ilu uczniów z danego środowiska szkolnego podjęło się działalności twórczej lub naukowej. W grupie ludzi parających się twórczością literacką, w przyjętym w tej pracy przedziale lat 1700–1900 było ogółem 241 osób mieszkających w obrębie ziem zabranych. Z tej liczby tylko 40 urodziło się w miastach o znacznej liczbie mieszkańców, 10 w miastach średniej wielkości, a 193 pochodziło z małych miast, wsi i osad. W tej ostatniej grupie 39 osób nie ma wskazanego konkretnego miejsca urodzenia. Prawie wszystkie te osoby posiadały ukończoną naukę na poziomie gimnazjum lub liceum, a znaczna liczba spośród nich miała co najmniej rozpoczęte studia wyższe na jednym z uniwersytetów (a w wieku XVIII seminarium duchownym lub kolegium) lub legitymowała się ich ukończeniem w stopniu co najmniej kandydata. Nie dziwi więc fakt naturalnej migracji tych osób do miast, początkowo ze względu na znajdujące się w nich gimnazja lub konwikty zakonne, a z czasem ze względu na istniejące w nich ośrodki uniwersyteckie. Dla tych osób zdobycie wyższego wykształcenia było znakiem awansu i zabezpieczenia bytu materialnego⁶⁸.

Osiągnięcia literatów zamieszkujących te ziemie znacznie się od siebie różniły. Obok postaci wybitnych (Jana Potockiego, Stanisława Trembeckiego) – z pokolenia oświeceniowców – mamy w tym gronie romantyków: Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Antoniego Malczewskiego, Aleksandra Fredrę, Tomasza Augusta Olizarowskiego, Maurycego Gosławskiego, Seweryna Goszczyńskiego i Henryka Rzewuskiego czy twórców miary Tymona Zaborowskiego, Józefa Ignacego Kraszewskiego, Józefa Bohdana Zaleskiego. Pozostali to twórcy poprawni lub zaledwie poprawni, którzy pozostają w świadomości odbiorców następnego dziesięciolecia jako reprezentanci szeroko rozumianego drugiego planu osób piszących i publikujących. Większość z nich zdołała ze swego dorobku zebrać najwyżej jeden tomik poetycki, maksimum parę utworów obszerniejszych, publikacji często głównie prasowych. Ich dokonania są

⁶⁷ Dane za: L. Zasztowt, w: *Kresy 1832–1864. Szkolnictwo na ziemiach litewskich i ruskich dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1997, s. 88–96; 373–376.

⁶⁸ Zob. W. Piotrowski, *Słownik elit dawnych ziem wschodniej Rzeczypospolitej*, T. 1–4, Łódź 2010–2012.

bardziej znakiem mody literackiej, istniejących tendencji w literaturze danego dziesięciolecia, dokumentem swego czasu niż bacznie śledzoną spuścizną epoki. Wystarczy zwrócić uwagę na miejsca publikowania ich dorobku. Rzadko były to druki typografii znaczących: Józefa Zawadzkiego w Wilnie, Natana Glücksberga w Krzemieńcu, Henryka Emanuela i Krystiana Teofila Glücksbergów w Wilnie, a także tychże w Kijowie, a w końcu Zakładu im. Ossolińskich we Lwowie, Wolfa w Petersburgu. Na ogół jednak była to produkcja małych typografii miejskich lub klasztornych, bita w niewielkiej liczbie egzemplarzy.

Tylko tacy twórcy pozostający na ziemiach wschodnich byłej Rzeczypospolitej, jak J. I. Kraszewski czy Henryk Rzewuski, mogli pozwolić sobie na wydawanie kolejnych powieści w znacznych nakładach, choć i w tym wypadku nigdy utwory te nie sprzedawały się ze znacznym zyskiem, a dystrybucja literatury pozostawała wiele do życzenia. Wraz z rozwojem prasy, zwłaszcza literackiej (Wilno, Lwów, Warszawa, Kijów, Petersburgu), pojawiała się szansa szerszego rozpowszechniania dzieł literackich, ale jej rozproszenie nie gwarantowało utrwalenia się w pamięci czytelników nazwisk literatów. Stąd zapewne już w Warszawie końca XVIII wieku, a w drugim dziesięcioleciu w Wilnie i Krzemieńcu, zaś po powstaniu listopadowym we Lwowie, trwały czynności zmierzające do stworzenia towarzystw literackich i publikowania periodyków o określonym profilu tematycznym, prezentujących twórczość wybranej grupy poetów, prozaików czy publicystów. Niezależnie od woli zaborcy, ta forma kontaktu między twórcami i odbiorcami była najskuteczniejszym sposobem wymiany myśli i utrwalania w świadomości czytelników nazwisk literatów.

W trzecim dziesięcioleciu (1820–1830) przełamany zostaje monopol salonów literackich na prawo do formułowania sądów akceptujących lub negujących bieżącą twórczość literacką wyłącznie przez koneserów klasycyzmu postanisławowskiego. Pojawiła się niezależna od nich grupa młodych krytyków pochodzących z ziem wschodnich (Maurycy Mochnacki, Michał Podczaszyński, Teodozy Sierociński, Jan Kazimierz Ordyniec). Co ciekawe, działania ich skupiły się w Warszawie, a nie w jednym z ośrodków na ziemiach zabranych.

Dotychczas sugerowany w prezentowanym ujęciu podział geografii życia literackiego nie jest zbyt precyzyjny. By wychwycić i ustalić cechy literatury polskiej powstałej w zachodnich guberniach Cesarstwa Rosyjskiego, trzeba ów obszar podzielić na mniejsze jednostki terytorialne (Inflanty, Litwę, Białoruś, Wołyń, Podole, Ukrainę), a dodatkowo zastosować czynnik czasu historycznego: okres pierwszy (lata 1700–1773), okres drugi (lata 1774–1800), okres trzeci (lata 1801–1831), okres czwarty (1832–1842), okres piąty (1843–1863), okres szósty (1864–1900). W zastosowanym w tej rozprawie podziale datami granicznymi *przed którymi nie* – są daty narodzin pierwszego pokolenia w przyjętym tu podziale⁶⁹. Datą końcową *czasu po którym nie* – czas śmierci ostatniego pokolenia twórców branych pod uwagę w tym podziale. Skrótowno można ująć tę kwestię następująco: pierwszym pokoleniem jest tzw. „pokolenie zerowe” (prekursorskie) czasu oświecenia, a pokoleniem końcowym – twórcy czasu pozytywizmu, reprezentanci realizmu krytycznego.

⁶⁹ W. Piotrowski, dz. cyt.

Na dorobek literacki osiemnastego wieku w Polsce wpływ miały spory światopoglądowe prowadzone w wieku osiemnastym między reprezentantami kultury sarmackiej i oświeceniowo-libertyńskiej. W wieku dziewiętnastym spór toczył się między tymi, którzy aprobowali postęp w nauce z jednej strony, co było wspólną cechą elit narodów zamieszkujących obszary zachodnich guberni rosyjskich, a z drugiej strony dążeniem zamieszkujących te gubernie Polaków do odrzucenia narzucanej przez władze rosyjskie konieczności wyboru między postawą społecznego lojalizmu czy nawet oportunistycznym z jednej a z drugiej postawą niezgody wobec oficjalnej polityki władz i niejednokrotnie, będącą tej postawy konsekwencją – przymusową zmianą miejsca pobytu wielu Polaków. Była ona konsekwencją czynnego udziału w wydarzeniach społeczno-politycznych – znaku niezgody na istniejący stan rzeczy (zesłanie w głąb Rosji, katorga syberyjska, przymusowe wcielenie do wojska rosyjskiego i służba na Kaukazie lub emigracja do jednego z państw zachodniej Europy).

Konsekwencją owej niezgody na politykę władz rosyjskich, wobec prawa do wyrażania własnych opinii na temat prawa do samostanowienia, było poddanie Polaków znacznemu rozproszeniu geograficznemu. Dotyczyło to zwłaszcza elity intelektualnej. Jej relacje z Rosjanami w tym rejonie Europy miały znaczący wpływ na zmiany, jakie zaszły w latach 1832–1900 w funkcjonowaniu ośrodków kulturalno-naukowych skupiających naszych rodaków. Wilno – zwłaszcza po 1842 roku, z chwilą pozbawienia go praw instytucji typu akademickiego, a także w związku z trudnościami czynionymi zarówno wydawcom w zakresie publikowania utworów literackich czy publicystyki (w tym nakaz druku tekstów alfabetem rosyjskim), jak i stwarzaniem trudności pozostającym w mieście przedstawicielom zawodów inteligentkich w inicjatywach zakładania towarzystw naukowych, straciło rangę znaczącego ośrodka edukacyjno-intelektualnego, wypracowaną od XVII do lat trzydziestych XIX wieku. Funkcję swą bezpowrotnie, z chwilą likwidacji Liceum Wołyńskiego, stracił Krzemieniec. Zgromadzona w nim baza materialna służąca edukacji, taka jak podobna baza Uniwersytetu Wileńskiego, posłużyła wyposażeniu Uniwersytetu św. Włodzimierza w Kijowie.

Nieliczna grupa studentów wileńskich czy uczniów Liceum Wołyńskiego kontynuowała studia w Uniwersytecie św. Włodzimierza w Kijowie. Jej związki z ruchem zainicjowanym przez Szymona Konarskiego dowiodły, jak nietolerancyjny wobec wszelkich prób samodzielności okazał się rosyjski system oświatowy. Ograniczoną swobodą działań kulturalnych i naukowych cieszyli się Polacy w latach czterdziestych w Żytomierzu, ale i tam po wydarzeniach 1863 roku zarówno działalność Polskiej Spółki Wydawniczej, jak i polskiego teatru została zawieszona, a warunki nauczania w gimnazjum żytomierskim obostrome. Po 1831 roku zamknięto również Uniwersytet w Warszawie. Zarysowana sytuacja sprawiła, iż młodzież podejmująca dalsze, ponadgimnazjalne kształcenie przesunęła swą uwagę w latach 1843–1861 na akademickie ośrodki w Rosji: Petersburg, Moskwę, Kijów i Kazań. W tych miastach tworzyły się grupy literackie Polaków o różnym nachyleniu światopoglądowym. W latach trzydziestych wokół „Tygodnika Petersburskiego” gromadzi się tzw. „koteria petersburska” – o zmiennej strukturze osobowej, skupiająca przede wszystkim tych, którzy przyjęli lojalnościową postawę wobec zaborcy⁷⁰.

⁷⁰ M. Ingot, *Poglądy koterii petersburskiej w latach 1841–1843*, Wrocław 1961; E. Tomaszewski, *Prasa Królestwa Polskiego i Ziem Litewsko-Ruskich okresu międzypowstaniowego (1832–1864)*, Warszawa 1996.

Również mniej trwale inicjatywy wydawnicze podejmowane przez Polaków w stolicy Rosji miały na ogół niekontrowersyjny charakter, a mimo to spotykały się z ingerencją cenzury uniemożliwiającą ich istnienie. Taki los spotkał „Słowo” Józefata Ohryzki. Podobnie w drugiej połowie wieku dziewiętnastego potoczyły się losy nieradykalnie nastawionych literatów i publicystów kijowskich – wydawców w Petersburgu czasopisma „Gwiazda” i miejscowej (kijowskiej) mutacji czasopisma „Kłosy”. W Petersburgu ukazywało się bez przeszkód w końcowym dziesięcioleciu XIX wieku czasopismo „Kraj”. Tak zwani poeci kaukascy – wywodzący się z mieszkańców kresów, wcieleni za różnorakie przewiny do armii rosyjskiej strzegącej południowych granic cesarstwa – tworzyli odrębną tematycznie i utrzymaną w szczególnym klimacie nostalgiczną twórczość, która, rozrzucona po prasie polskiej, wydawanej w zachodnich guberniach Rosji, a niekiedy w pojedynczych, niskonakładowych tomikach, stanowiła osobne zjawisko kulturowe lat 1830–1880. W grupie tej wymienić można: Wincentego Dawidowskiego, Tadeusza Ładę Zabłockiego, Juliusza Mulczara, Kazimierza Tyszkiewicza.

Rzadko też do prasy ziem zabranych trafiała twórczość syberyjskich zesłańców. Ci tworzyli przede wszystkim relacje pamiętnikarskie, pisane przede wszystkim po powrocie z zesłania i częściej przechowywane w rękopisach przez kolejne pokolenia rodów, niż publikowane w całości w odrębnych woluminach (Kacper Maszkowski, Antoni Pawsza, Zygmunt Rewkowski, Justynian Ruciński, Ewa Felińska).

W zasadzie całkowitą swobodę wyrażania myśli zachowywali jedynie Polacy pozostający na Zachodzie (zarówno w obu Amerykach, Anglii, jak i zachodnich krajach Europy kontynentalnej – Francji, Belgii, Niemczech). Działające tam polskie wydawnictwa – łącznie z drukarniami Księstwa Poznańskiego, jak i z terenu Wrocławia – nie podlegały aż takim obostrzeniom cenzuralnym, jakim poddawane były druki pisane w języku polskim na terenie Rosji i Królestwa Polskiego.

Zmiany zachodzące w zainteresowaniach intelektualnych Polaków na ziemiach wschodnich byłej Rzeczypospolitej w latach 1700–1900 podyktowane były nie tylko warunkami politycznymi narzuconymi przez Rosjan, lecz także mentalnymi. Znaczne uszczuplenie katolickich ośrodków sprawia, iż słabnie oddziaływanie duchowieństwa katolickiego. Na ziemiach zachodnich guberni po 1832 roku istnieją seminarium duchowne jedynie w Wilnie, Mohylewie, a z czasem wydana zostanie zgoda na utworzenie seminarium w Żytomierzu. Nieprzerwanie istniała Akademia Duchowna w Petersburgu. Jednak praktyki religijne katolików z rosyjskich guberni zachodnich i Królestwa Polskiego były systematycznie utrudniane. Wprowadzenie w latach sześćdziesiątych dodatkowej mszy w języku rosyjskim w obrzędzie katolickim budziło sprzeciw przede wszystkim biskupów, a uległość wobec nakazów rosyjskich spotykała się z ostracyzmem ludności polskiej nawet wobec katolickich władz zwierzchnich.

Identyczny, a nawet surowszy, wyrok czekał wyznawców obrzędu grekokatolickiego. Z rozkazu władz rosyjskich nastąpiła likwidacja ośrodków grekokatolickich i przymusowe ich przyjęcie przez duchownych prawosławnych. Wiązało się to nie tylko z traumatycznym przeżyciem wyznawców grekokatolicyzmu, ale przede wszystkim było uderzeniem w wielowiekową tradycję wyznaniowo-kulturową mieszkańców tych ziem, w tym wypadku nie Polaków, lecz rdzenną ludność przede wszystkim Białorusi i Ukrainy. Duchowni sprzeciwiający się kasacji grekokatolicyzmu na terenie zachodniej Rosji byli pod przymusem osadzani w odległych od swych terenów duszpasterskich klasztorach i poddawani tajnemu nadzorowi.

Pozostające w znacznym rozproszeniu parafie katolickie stały się w tamtym czasie znakami polskości na tych ziemiach. Zmieniają się jednocześnie wyraźnie – po roku 1850 – zainteresowania mieszkających na tym obszarze Polaków. Chwilowe ożywienie naukowego ośrodka warszawskiego ma miejsce jedynie w latach istnienia w tym mieście Szkoły Głównej i zamiera, gdy w to miejsce w roku 1870 powołany został Uniwersytet Warszawski z rosyjskim językiem wykładowym. Mieszkańcy zachodnich guberni rosyjskich – w tym Polacy – wybierają na miejsce swych studiów uczelnie rosyjskie. Choć język rosyjski jako wykładowy obowiązuje w uczelniach obu obszarów – Królestwa Polskiego i Cesarstwa Rosyjskiego, to zapewne zarówno lepiej rozbudowane trakty komunikacyjne, jak i lepsze perspektywy ekonomiczne po ukończeniu uczelni w Rosji, skłaniają do podejmowania właśnie w nich dalszego kształcenia. Warszawa jest w tych latach miastem prowincjonalnym na zachodnich granicach wpływów rosyjskich. Zmienia się też stopniowo zakres zainteresowań Polaków z zachodnich guberni Rosji. Częściej wybierają oni studia medyczne i politechniczne, a spośród humanistycznych ekonomiczne i politologiczne.

Polska twórczość literacka na tych ziemiach nie przeżywa stanu stagnacji czy redukcji. W latach siedemdziesiątych znoszone są stopniowo zakazy publikacji nałożone na twórczość polskich literatów emigracyjnych. Stosunkowo nikła jest cenzura rosyjska w Petersburgu wobec ukazujących się tam drukiem polskich publikacji zarówno literackich, jak i publicystycznych (znacznie łagodniejsza niż w Królestwie Polskim). W Petersburgu powstało wydawnictwo Maurycego Wolfa i rozwijała się literacko-wydawnicza działalność Antoniego Czajkowskiego.

W tej – z konieczności nad wyraz zwięzłej analizie – ustalić można już kierunki dalszych niezbędnych badań prowadzących do powstania syntetycznego ujęcia polskiej geografii kulturalno-literackiej na wschodnich ziemiach I Rzeczypospolitej w latach 1700–1795 i po tej dacie na tzw. ziemiach zabranych, czyli włączonych od 1795 roku do Cesarstwa Rosyjskiego. Powinny one dotyczyć: ustalenia okręgów kulturowych ukształtowanych na ziemiach zachodnich guberni Cesarstwa Rosyjskiego i powiązania ich z miejscami funkcjonowania oraz działania formalnych i nieformalnych polskich środowisk literackich i kulturalnych. Obejmowałyby one:

– *Z i e m i ę i n f l a n c k ą* z centrami w Warklanach, Mitrawie, Prele, ściśle jednak połączonych z Wilnem i Petersburgiem⁷¹. W wieku osiemnastym znajdujemy na tych ziemiach nieliczne osoby podejmujące się twórczości literackiej, a wyróżniają się wśród nich: Konstancja Benisławska, Michał Jan Borch, Eliza Reck. W wieku dziewiętnastym środowisko to zaakcentuje pewną samodzielność, gdy jego centrum twórczości literackiej stanowiła będzie grupa twórców zgromadzona wokół czasopisma „Rubon”⁷² (1842–1849), do którego pisywali: Adam Plater, Józef Plater, Michał Borch, A. Grott-Spasowski, Andrzej Podberski, Kazimierz Bujnicki, Aleksander Groza, Walerian, Józef i Klemens Grzymałowscy, Ignacy Chrapowicki, Władysław Strzelnicki, Ludwik Potopowicz, Hieronim Marcinkiewicz, Tadeusz Łada Zabłocki, Michał Grabowski, Marcin Szymanowski, Wincenty Gozdawa-Reutt, Ludwik Książyc Hłasko, Juliusz Mulcer, Leon Janiszewski, Jan Barszczewski. Nie wszyscy au-

⁷¹ D. Samborska-Kukuć, *Polski Inflantczyk. Kazimierz Bujnicki (1788–1878). Pisarz i wydawca*, Kraków 2008.

⁷² Tamże, s. 399–499

torzy zamieszczający swe utwory literackie, artykuły problemowe, opisy z podróży w „Rubonie” byli ściśle związani z kręgiem inflancko-litewskim. To, że pisywali do tego periodyku, jest jedynie sygnałem ograniczania możliwości tworzenia czasopism literackich, przejawem potrzeb kulturalnych każdego miejscowego środowiska literackiego czy literacko-naukowego w tamtych warunkach politycznych, ale także zapewne możliwości finansowych.

– Ziemię litewską z Wilnem jako miejscem centralnym zarówno dla ośrodków północnej Białej Rusi, jak i Żmudzi⁷³. W wieku osiemnastym charakterystyczna jest dla środowiska intelektualnego tych ziem stosunkowo duża aktywność literacka, lecz poeci tych ziem realizować będą swe ambicje twórcze głównie w centrach kulturalnych środkowej Rzeczypospolitej (Warszawie, Puławach), a nie w obszarze Wilna i swych własnych stron rodzinnych. Dopiero z początkiem dziewiętnastego wieku, wraz z zeświecczeniem i umiędzynarodowieniem środowiska wileńskiego w związku z utworzeniem Uniwersytetu Wileńskiego, pojawi się tu spora grupa osób zainteresowanych twórczością literacką, jako swym zajęciem dodatkowym i wyróżniającym. Początkowo skupią się ci twórcy wokół „Dziennika Wileńskiego” (1803, 1815–1823) czy „Wiadomości Brukowych” (1817–1823), ale też stanowią odrębny krąg towarzyski. W tym gronie, lecz obok kręgu klasycystów, pojawił się grupa młodych poetów: Jan Czeczot, Tomasz Zan, Feliks Kólakowski, Adam Mickiewicz, skupionych w Towarzystwie Promienistych, a następnie Towarzystwie Filomatów i Towarzystwie Filaretów, stanowiących zaczyn pod przenikającą do Polaków literaturę romantyczną.

Rozbici w 1824 roku represjami nowego kuratora okręgu wileńskiego, Mikołaja Nowosilcowa, wydaleniem z Uniwersytetu lub przeniesieniem na uczelnie Kazania czy Petersburga, a często zesłaniem do centralnych lub wschodnich guberni Cesarstwa Rosyjskiego, filomaci poszli w rozsypkę. Drobną ich część wyemigrowała z czasem do Francji, Belgii czy Anglii. Ci, którzy pozostali, nie stanowili zwartej grupy literackiej, swe utwory ogłaszali w różnorodnych periodykach, jak „Kłosa”, „Kronika Rodzinna”. Lata przedpowstaniowe z literatów wileńskich zapamiętują jedynie Adam Honorj Kirkor, Gabriela z Güntherów Puzynina, Edward Odyniec, lecz prócz nielicznego grona parających się piórem osób, zarówno G. Günther, jak i młodszy nieco pisarz żył daleko od Wilna: Ignacy Piotr Legatowicz i Konstanty i Eustachy Tyszkiewiczowie mieszkali w Mińsku, Aleksander Radwan Rypiński po powrocie z emigracji osiadł na rodzinnej Witebszczyźnie⁷⁴, Józef Ignacy Kraszewski, mimo iż w Wilnie u Glücksberga wydawał pod swoją redakcją roczniki „Athenaeum” i swe powieści, w mieście tym od czasu niefortunnych lat studiów nie był. Licznego grona współpracowników tego czasopisma (razem około 500 osób) nie można uważać za jednolitą grupę twórców o wspólnym stanowisku estetycznym czy jednolitym poglądzie na świat⁷⁵.

⁷³ A. Witkowska, *Rówieśnicy Mickiewicza. Życiorysy pokolenia*, Warszawa 1962.

⁷⁴ A. Romanowski, *Pozytywizm na Litwie. Polskie życie kulturalne na ziemiach litewsko-białorusko-inflanckich w latach 1864–1904*, Kraków 2003.

⁷⁵ Zob. W. Roszkowska-Sykałowa, „Athenaeum” Józefa Ignacego Kraszewskiego 1841–1851. *Zarys dziejów i bibliografia zawartości*, Wrocław 1974; też: „Athenaeum” (1841–1851), w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, pod red. J. Bachorza i A. Kowalczykowej, Wrocław 1991, s. 48–50.

Na pewien czas w latach czterdziestych dała się poznać w Wilnie Zofia Klimañska i środowisko „Pamiętnika Naukowo-Literackiego” (Edward Żeligowski, Napoleon Klimiński, Romuald Podbereski). A przecież w mieście tym w drugiej połowie wieku XIX ostała się spora garstka twórców z aktywnym A. H. Kirkorem, redaktorem „Kuriera Wileńskiego”, kronikarzem Wilna, wraz ze współdziałającymi z nim Mikołajem Malinowskim, Antonim Edwardem Odyńcem, Ignacym Chodźko, Wincentym Horodyńskim i paru poetami publikującymi przygodne wiersze przeważnie pod kryptonimami. Choć środowisko to nie było liczne, to na tyle znaczące, iż zdołano przy jego udziale wydać *Album wileński* – dar hołdowniczy złożony Aleksandrowi II z okazji jego pobytu w Wilnie⁷⁶.

– Ziemia Białej Rusi, wyraźnie zespolone w wieku XVIII i początkach wieku XIX, może jedynie ożywia twórczość Jan Barszczewskiego z ziemi witebskiej, z *Szlachcicem Zawalnią*, zauważonym przez Romana Podbereskiego⁷⁷, i Jan Onoszko z okręgu lepeckiego⁷⁸.

– Dopiero pod koniec pierwszej połowy XIX wieku na ziemi mińskiej, choć nie w samym Mińsku, odnotowujemy przejawy ożywienia literackiego. W majątku Antosin Ignacy Bogdanowicz będzie organizował tzw. czwartki literackie. Choć tak naprawdę literatura na tych ziemiach ożyła dopiero w drugiej połowie wieku dziewiętnastego za sprawą Elizy Orzeszkowej i jej przyjaciół. Środowisko to nigdy nie było zbyt aktywnym, rozdyktowanym, a sam obszar nie był atrakcyjnym miejscem na mapie literackiej ziem zabranych. Mieszkający tam twórcy angażowali się w życie kulturalne Wilna lub Warszawy. Otwierali w tych miastach będące pod ich egidą, księgarnie, pisali do tamtejszej prasy i wydawali swe utwory.

– Podobnie było z terenem Półocka, miasta, które żyło swoistym tętnem literatury i nauki w latach 1800–1820, lecz po odejściu zeń jezuitów zamilkło i straciło na znaczeniu zarówno jako siedziba zakładu wyższej użyteczności, jak i ośrodek miejski. W pamięci pozostał jedynie miejscem, z którego w świat wyszedł – przez wielu dzisiaj zapomniany – Józef Morelowski oraz paru księży-profesorów.

– Nie ostał się też jako ośrodek naukowy i literacki, Krzemieniec – tak ważny w dziejach wschodnich ziem w latach 1803–1832⁷⁹. Nigdy nie dopracowano się tutaj własnego periodyku kulturalno-literackiego, choć dwukrotnie (w 1810 i w 1818–1820) podejmowano takie próby. Środowisko krzemieńczan związane było ponadto, niemal na równi z dwoma centrami naukowo-kulturowymi – Warszawą i Wilnem, a niekiedy z Puławami, co między innymi uniemożliwiało prężniejszy rozwój tej placówki dydaktyczno-naukowej w latach 1805–1830. Tadeusz Czacki, Alojzy Feliński czy Alojzy Osieński swe poglądy i pasje naukowe (T. Czacki, A. Osieński) i literackie, dydaktyczne (A. Feliński) ukształtowali w atmosferze Warszawy końca doby stanisławowskiej, zaś pozostali profesorowie krzemienieccy to wychowankowie Szkoły

⁷⁶ Zob. Mikołaja Malinowskiego *księga wspomnień*, wydał J. Tretiak, Kraków 1907, s. 12-13.

⁷⁷ J. Barszczewski, *Szlachcic Zawalnia czyli Białoruś w fantastycznych opowiadaniach*, poprzedzone Krytycznym rzutem oka na literaturę białoruską przez R. Podbereskiego, t. 1, Petersburg 1844, t. 2-3, Petersburg 1845, t. 4, Petersburg 1846.

⁷⁸ D. Samborska-Kukuć, *Z dziejów kultury literackiej północno-wschodniego pogranicza. Jan Onoszko, poeta przełomu XVIII i XIX wieku*, Kraków 2003.

⁷⁹ W. Piotrowski, *Życie umysłowe Krzemieńca 1805–1832*, Piotrków Trybunalski 2005; tenże, *Słownik krzemieńczan*, Piotrków Trybunalski 2005.

Głównej Krakowskiej lub Uniwersytetu Wileńskiego, rzadziej Uniwersytetu we Lwowie. Ich tropem poszli uczniowie-poeci Antoni Malczewski, Konstanty Piotrowski i członkowie *Klubu Piśmienniczego*: Tymoteusz Zaborowski, Teodozy Sierociński, Karol Sienkiewicz, Józef Korzeniowski, a także młodszy od nich: Stefan Witwicki, Karol Podczaszyński i Jan Kazimierz Ordyniec.

Była też wśród nich liczna grupa literatów interesująca się także kwestiami różnych dziedzin naukowych. Swoje periodyki, „Ćwiczenia Naukowe” i „Pamiętnik Naukowy” – efemerydy naukowo-literackie – krzemieńczanie wydawali w końcu w Warszawie (1818–1819). Środowisko krzemienieckie także nie zdołało utrzymać więzi osobowej po 1831 roku. Absolwenci Gimnazjum i Liceum Wołyńskiego rozpiechli się po świecie od Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej po Cejlon, część z nich nie ominęły przymusowe wędrówki w głąb Rosji. Ich losy były bliźniaczo podobne do przypadków życia filomatów i absolwentów Uniwersytetu Wileńskiego.

Jak ich nieco starsi rywale w sztuce pióra z Wilna, których dzisiaj uważa się za prekursorów romantyzmu polskiego, tak i młodzi wiekiem pisarze ziem południowo-wschodnich guberni rosyjskich zapisali się w dziejach literatury tamtych lat jako nieformalna grupa literacka zwana „szkołą ukraińską”. Twórców typu Antoniego Malczewskiego, Maurycego Gosławskiego oraz absolwentów gimnazjum humańskiego Seweryna Goszczyńskiego i Józefa Bohdana Zaleskiego uważało się już od czasu studium Goszczyńskiego *Nowa epoka poezji polskiej* za równoważnych poetom wileńskim twórców południowej odmiany polskiego romantyzmu. Do tej grupy można dopisać pisarzy formatu Henryka Rzewuskiego, Michała Grabowskiego (początkowo związanego ze środowiskiem Warszawy lat 1830–1835) czy Konstantego Piotrowskiego i Konstantego Podwysockiego, którzy szkołę tę wyraźnie rozbudowali.

Sytuowanie krzemieńczan czy pisarzy południowych ziem dawnej Rzeczypospolitej tylko w jednym wymiarze literatury polskiej byłoby poważnym niedopatrzaniem. Ostatni z nich stanowili jednocześnie zaczyn nowego kręgu literackiego zgromadzonego wokół mieszkańców okręgu żytomierskiego. Grupa literatów tego miasta została znacznie poszerzona w latach czterdziestych przez skupienie się w nim i jego okolicy pisarzy: Józefa Ignacego Kraszewskiego, Apolla Nałęcz Korzeniowskiego, Ignacego Hołowińskiego, Konstantego Podwysockiego i Konstantego Piotrowskiego. Niestabilne zaplecze kulturalne ziemi żytomierskiej, ale może przede wszystkim konserwatywne stanowisko społeczne Henryka Rzewuskiego, Ignacego Hołowińskiego i Michała Grabowskiego, związało tę grupę ze środowiskiem pisarsko-dziennikarskim Petersburga i redakcją „Tygodnika Petersburskiego” Józefa Emanuela Przeclawskiego. Wszedł też do niego na pewien czas także J. I. Kraszewski i paru młodszych wiekiem pisarzy i publicystów.

– **Z i e m i ę k i j o w s k ą**, która stała się ważną z chwilą otwarcia w Kijowie Uniwersytetu św. Włodzimierza. Był wówczas ten ośrodek naturalnym zapleczem młodego pokolenia pisarzy polskich – przeważnie studentów tej uczelni. Literackie sukcesy pisarzy polskich przysły w tym mieście dopiero w połowie lat czterdziestych, kiedy to Antoni Jaxa Marcinkowski i Zenon Fisz podjęli decyzję o wydawaniu w Petersburgu periodyku „Gwiazda”. Stosunkowo krótki okres publikowania tego periodyku dał przedsmak radykalizmu w literaturze i krytyce literackiej, wprowadził też do obiegu piśmienniczego nowe nazwiska z kręgu wileńskiego – Zofię Klimañską, peters-

burskiego – Wincentego Dawida, wołyńskiego – Karola Kaczkowskiego, wzbogacił krytykę literacką o nowe podejście do europejskiej literatury. Wiąż między Kijowem a Petersburgiem wskazuje nieodparcie na tworzenie się wokół ówczesnej stolicy Rosji licznego i prężnego środowiska polskich twórców literatury, dziennikarzy i uczonych. Sytuacja taka, związana początkowo z podejmowaniem w Petersburgu studiów bądź pracy w uczelniach i instytucjach Cesarstwa, zmienia się z latami w naturalne zaplecze kulturalne i literackie skore realizować polskie plany kulturalno-społeczne.

– Już poza ziemiami „kresowymi” wchodzącymi w obszar Cesarstwa Rosyjskiego, do obszarów geograficznie z „kresami” związanych należały o k r ę g i l w o w s k i i b r o d z k i, w obrębie których zaznaczyła się wyraźna aktywność polskich twórców literatury. Można doliczyć się tu aktywności trzydziestu jeden literatów, przy czym ich liczba stale na przestrzeni oświecenie – romantyzm – pozytywizm wzrastała. Jeśli w wieku osiemnastym żyli we Lwowie stale lub przez dłuższy czas nieliczni literaci (Benedykt Hulewicz, Michał Andrzej Horodyński, Franciszek Karpiński, Józef Dominik Gąsiorowski, Elżbieta Gize-Walkerowa), to ich liczba w czasach romantyzmu wzrosła do 10, a w drugiej połowie wieku XIX do 20. Najintensywniejszym okresem literackim w XIX wieku może się szczycić Lwów w związku z pobytom w nim Walentego Chłędowskiego i jego brata Kazimierza, a także Augusta Bielowskiego, który prócz twórczości naukowej pisywał utwory poetyckie, oraz całkiem licznego grona literatów publikujących swe utwory w „Dzienniku Literackim”, „Pamiętniku Lwowskim”, „Haliczanie”, „Rozmaitościach” i „Dzienniku Mód Paryskich”.

Brody były drugim miastem okręgu lwowskiego, w którym daje się zauważyć, zwłaszcza w wieku XIX, stabilizację miejscowego środowiska intelektualnego, a także zmiennego w swym składzie osobowym środowiska literackiego, z którego w trwalszej pamięci pozostali Józef Korzeniowski, który spędził tu dzieciństwo, i mniej znani poeta i prozaik Władysław Słowacki oraz Wincenty Barącz Sadok i Tymoteusz Lipiński.

*

Przedstawiony szkic jest jedynie wprowadzeniem do dalszych, wymagających szczegółowych badań źródłowych, które powinny być związane z:

– wytyczeniem mapy ośrodków ziem wschodnich byłej Rzeczypospolitej, na których urodzili się polscy twórcy sztuki, literaci, naukowcy, duchowni, drukarze, działacze polityczni i wojskowi i szczegółowym opisem zaplecza kulturowego owych miejsc narodzin i środowiska rodzinnego przyszłej elity intelektualnej i politycznej Polaków tego obszaru;

– stworzeniem „wykresów” geograficznych przemieszczeń każdego z twórców literatury, sztuki i nauki na tych ziemiach urodzonych;

– prześledzeniem ich przemieszczeń i zdobytych podczas nich doświadczeń, umiejętności oraz dokonującego się podczas tych podróży rozwoju intelektualnego;

– opisaniem ich osiągnięć we wszystkich zakresach wiedzy i umiejętności, jakie podejmowali;

– przedstawieniem przestrzennego rozmieszczenia zjawisk literackich (drukarnie, druki, debiuty, kult, wieczory towarzyskie i autorskie) na tych ziemiach, z uwzględnieniem zmian zachodzących na przestrzeni kolejnych dziesięcioleci;

– ocenieniem zgromadzonego przez Polaków mieszkających na tych terenach

w latach 1700–1900/1920 majątku kulturowego i świadectw poziomu intelektualnego środowisk, których materialnym śladem były zgromadzone zbiory biblioteczne, zbiory dzieł sztuki, powstałe instytucje kulturalne, naukowe (wraz z opisem ich dokonań) oraz prezentacją trwałych wartości wypracowanych przez przeszło dwa wieki w interesującej nas przestrzeni geograficznej i obszarze intelektualnym;

– ocenieniem strat w zasobach kulturowych Polaków, jakie nastąpiły w wyniku ograniczenia swobód mieszkańców zachodnich guberni rosyjskich, a także niedobrowolnego rozproszenia Polaków w latach 1772/1795–1920.



Wilno, ul. Straszuna, teren dawnego getta żydowskiego

Jolanta Kowal
(Rzeszów)

WILEŃSKA HASKALA WOBEC GŁÓWNYCH IDEI OŚWIECENIA EUROPEJSKIEGO

Litwa u progu XIX wieku była państwem wielonarodowościowym. Ten zróżnicowany układ etniczny i wyznaniowy miał bardzo istotne implikacje, jeśli idzie o jej oblicze kulturowe. Interesujący nas problem Haskali od razu nakierowuje naszą uwagę na zamieszkującą na tym obszarze społeczność żydowską¹. Jak powszechnie wiadomo, Wilno od stuleci było nie tylko stolicą Wielkiego Księstwa Litewskiego, ale także jedną ze stolic żydowskiej diaspory, stanowiło też ważny ośrodek życia religijnego i kulturalnego Żydów². Pod koniec XVII wieku w grodzie Giedymina mieszkało ok. 3 tysięcy Żydów, czyli mniej więcej 20% ówczesnej społeczności stolicy WKL. To właśnie wówczas do Wilna przyłgnęło miano „litewskiego Jeruzalem” i „Jerozolimy Północy”³, gdyż społeczność żydowska, dynamicznie się rozwijając, szybko ustanowiła to miasto bardzo istotnym miejscem nauki talmudycznej.

Nową i odmienną epokę w historii judaizmu otwarła interesująca nas właśnie Haskala (Oświecenie), będąca ruchem emancypacji ekonomicznej, politycznej i społecznej. „Ojcem żydowskiego Oświecenia” stał się Mojżesz Mendelssohn, a o fakcie tym zdecydowało, w głównej mierze, przetłumaczenie przez niego na język niemiecki *Pięcioksięgu*. Jego aspiracje nie sięgały poza chęć dostosowania żydowskiego życia do „nowych czasów”. Szczególny zachwyt współbraci wzbudził jego apel o toleran-

¹ Jak zauważają autorzy książki *Pod władzą carów...*, „(...) w ostatnich latach istnienia Wielkiego Księstwa Litewskiego Żydzi, Tatarzy i Karaimi podczas spisów ludności byli zapisywani w osobnych rubrykach – oznacza to, że byli traktowani jak odrębne grupy społeczne, nierzadko posiadające zbiorowy status osoby prawnej” (E. Aleksandravičius, A. Kulakauskas, tłum. B. Kałęba, *Pod władzą carów. Litwa w XIX wieku*, Kraków 2003, s. 235).

² Tworzenie tego rodzaju centrów kulturowych (nie tylko na Litwie) nakierowane było na przetrwanie społeczności żydowskiej w sytuacji, kiedy Judaicy, wypędzeni z Jerozolimy i pozbawieni własnej ojczyzny, stanęli przed bardzo realnym zagrożeniem utraty swej narodowej tożsamości. Nie były to, rzecz jasna (na przestrzeni kolejnych stuleci), procesy łatwe i pozbawione konfliktów z innymi nacjami, które w różnoraki sposób reagowały na egzystujących obok nich wyznawców religii Mojżeszowej.

³ Joanna Lisek przypomina, że: „Jerozolima to najświętsze miasto judaizmu, zwane przedsiönkiem niebios. W tradycji żydowskiej postrzegane jest jako serce świata, miejsce skupiające w sobie dziewięć dziesiątych ziemskiej piękności, mogące w cudowny sposób pomieścić w swych murach dowolną liczbę przebywających tu pielgrzymów. Pamięć o Jerozolimie jako o mieście, w którym istniała i została zburzona Świątynia, utrwalona jest w modlitwach i rytuałach żydowskich, a słowa psalmu 137: <Jeśli zapomnę cię Jeruzalem, / Niech uschnie prawica moja!>, stały się symboliczną pieśnią wygnańców diaspory. Dlatego obdarzenie jakiegoś miasta przydomkiem – Jerozolima jest wyrazem ogromnego szacunku, przywiązania do tego miejsca, a także podkreśleniem jego zasadniczej roli w rozwoju kultury żydowskiej.

W długiej historii rozproszenia ludności żydowskiej kilka miast otrzymało miano Jerozolimy. (...) Żadne jednak (...) nie zachowało swego szaczonego przydomku tak długo jak Jeruzalaim de Lite – Litewska Jerozolima [zwana też Jerozolimą Północy], czyli miasto Wilno” [J. Lisek, *Litewska Jerozolima. (Wilno jako centrum kultury żydowskiej)*, w: *Od starożytności do współczesności. Język – literatura – kultura. Księga poświęcona pamięci profesora Jerzego Woronczaka*, pod red. I. Kamińskiej-Szmaj, Wrocław 2004, s. 229].

cję, swobodę wyznaniową i pokojowe współzycie narodów. Odwoływał się przy tym do racji rozumowych, do wolnej woli każdego wykonującego przepisy religijne i wyraźnie występował przeciwko wszelkim dogmatom krępującym swobodę ludzkiego myślenia⁴. To oczywiście ewidentne kalki poglądów wybitnego, niemieckiego filozofa – Immanuela Kanta, który określił oświecenie (*die Aufklärung*) jako „wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy”, przy czym niepełnoletność rozumiał jako „niezdolność człowieka do posługiwania się własnym rozumem”. Dlatego, dowodził, hasło oświecenia brzmi: *Sapere aude*, co znaczy: „miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem”.

Zdaniem Salomona Łastika, ten „(...) pęd do oświecenia był wynikiem ekonomicznych zmian zachodzących w środowisku żydowskiego Berlina i innych miast niemieckich, że powołana do życia przez specyficzną politykę Fryderyka II żydowska burżuazja już nie mieściła się w ciasnych ramach dogmatów religijnych i w tal-mudycznej kazuistyce. Potrzebowała ona ludzi znających języki, ludzi wykształconych, którzy by godnie reprezentowali firmy, umięających prowadzić korespondencję obcojęzyczną, towaroznawców, fachowców i naukowców. Jednocześnie nowe prądy znad Sekwany oraz późniejszy marsz Napoleona na wschód ożywiły nadzieje (złudne zresztą) Żydów niemieckich i polskich; coraz też częściej spotyka się wśród młodzieży żydowskiej utalentowane i wykształcone jednostki”⁵.

Berlińskie Oświecenie promieniowało na wszystkie kraje sąsiednie, ale do centralnej Polski oraz na ziemie polskie w poszczególnych zaborach, w tym również na obszarze Litwy, ten żydowski ruch oświeceniowy dotarł z opóźnieniem. Pamiętajmy jednak, iż proponowane rozwiązania w znacznej mierze zależały od indywidualnej sytuacji kraju, w którym je formułowano⁶.

⁴ Zob. M. Mendelssohn, *Jerusalem, oder Über die religiöse Macht und Judentum*, Berlin 1919, passim.

⁵ S. Łastik, *Z dziejów Oświecenia żydowskiego. Ludzie i fakty*, Warszawa 1961, s. 50-51. W przywołanej publikacji Łastik, dokonując przeglądu dostępnych opracowań na temat Haskali, stwierdził, że w badaniach tych dominują (z grubsza) cztery postawy: Pierwsza – skrajnie haskalistyczna, właściwa gorącym zwolennikom Oświecenia. Druga – próbująca pomniejszyć wagę i wartość ruchu oświeceniowego, podnosząca natomiast zasługi chasydów jako nosicieli ideologii ludu. Trzecia – zwana jidyszowską, według której każdy, kto tworzył w języku jidysz, zaliczany jest przez reprezentantów tej postawy automatycznie do rzeczników postępu oraz czwarta – wrogo oceniająca Oświecenie i jego pisarzy jako sprawców asymilacji dużego odłamu Żydostwa, a co za tym idzie, jako winnych zatarcia odrębności narodowej, odejścia od tradycji, odpowiedzialnych za fakty masowego chrztu Judaików. Niestety, zdaniem autora, żadna z tych postaw nie jest do przyjęcia, gdyż proces Haskali był dalece bardziej skomplikowany i nie można rozpatrywać go z tak schematycznych, wręcz ortodoksyjnych stanowisk (tamże, s. 13-15).

⁶ Na obszarze zaborów Haskala rozwijała się torem wyznaczonym przez ośrodki kraju zaborczego. Jak podkreśla Jerzy Ochman, „(...) o Żydach z zaborów mówiono, że to nie <Żydzi polscy>, lecz Żydzi litewscy, rosyjscy, ukraińscy i austriaccy” (J. Ochman, *Filozofia oświecenia żydowskiego*, Kraków 2000, s. 386-387). Żydów litewskich określano też mianem Litwaków, a o ich odrębności decydowały względy językowe (posługiwano się tu dialektem *cofn jidysz* – jidysz północnym) i kulturowe (mocno zintelektualizowany charakter litewskiego judaizmu). Szczególnie ta druga cecha wpłynęła na ukształtowanie się stereotypu Litwaka jako człowieka bardzo uczonego, erudyty, lecz ubożego w sferze emocjonalnej, do tego stopnia, że na terenach Polski i Ukrainy określenie „litwak” miało zabarwienie pejoratywne. Na obszarze Królestwa Polskiego nazwa ta z czasem zaczęła funkcjonować jako przezwisko żydowskich uchodźców masowo napływających z imperium rosyjskiego, po uchwaleniu w 1822 roku antyżydowskich praw majowych (J. Lisek, dz. cyt., s. 230).

Tak więc, gdy do Żydów polskich zaczęły docierać idee oświeceniowe >berliń-
czyków<, kraj stanął w obliczu rozbiorów, które były powodem utraty niezależnego
bytu nie tylko narodu polskiego, lecz rozszarpały żywy organizm Żydostwa za-
mieszkałego w zwartych zbiorowościach na południowych i wschodnich rubieżach
Rzeczypospolitej. Na mocy zdobytych w ciągu wieków praw i przywilejów miało ono
bowiem aż do likwidacji >Sejmu czterech ziem< (>*Waad arba harocat*<) własne są-
downictwo, własne instytucje kulturalne (szkolnictwo), własne przedstawicielstwo re-
prezentujące postulaty żydowskie na zewnątrz, a więc korzystało z autonomii prawnej
i politycznej⁷. W związku z tym zarówno pierwszy, jak i następne rozbiory Rzeczypo-
spolitej były dla społeczności żydowskiej wstrząsem nie mniejszym niż dla rodaków.
Wcieleni w tym dramatycznym trójpodziale w obręb mocarstw rozbiorowych znaleźli
się tym samym w obrębie trzech różnych ustawodawstw⁸ i „stali się nie tylko przed-
miotem wzmożonego jeszcze ucisku fiskalnego, lecz w równej mierze (...) obiektem
szantażu i gry politycznej. Wielkopański stosunek szlachty do Żydów i nienawistny
stosunek do nich mieszczaństwa stworzyły dogodne warunki psychologiczne do wy-
korzystania Żydów w nieczystej grze prowadzonej przez państwa zaborcze”⁹.

Oczywiście pozostawało to w głębokiej sprzeczności z oświeceniową koncepcją
naturalnych, przyrodzonych praw jednostki, jakimi były prawa do własności i egzy-
stencji w poczuciu wolności. Ideolodzy Oświecenia europejskiego sformułowali po-
nadto postulat naturalnej równości wszystkich ludzi, wywodząc je z ogólnych praw
przyrody, której człowiek jest integralną częścią. Postulatowi temu nadano walor po-
wszechności i nadrzędności. Wychodząc z tego podstawowego aksjomatu epoki, że
wszyscy ludzie są z natury wolni i równi, zakwestionowano tym samym system war-
tości pielęgnowany dotychczas i domagano się także wprowadzenia równości praw
i obowiązków. W kontekście tych poglądów i postaw domagano się wolności słowa,
wolności osobistej i cywilnej, niezależności sądów oraz humanitaryzmu w wymiarze
sprawiedliwości. W pełni pokrywało się to również z postulatami Haskali, która była
i pozostała ruchem usiłującym wskazać Żydom drogę wyjścia poza obręb „getta”, na-
kazywała im wyzbyć się szowinistycznej postawy „narodu wybranego” i oddać swoje
zdolności, wiedzę, zasoby materialne, a nawet swoje życie w walce o dobro zamiesz-
kiwanego kraju. Mojżesz Mendelssohn radził „domowi Jakuba”:

⁷ Jak podkreśla Artur Eisenbach, „(...) obraz wspólnoty żydowskiej w Rzeczypospolitej szlacheckiej nie
będzie pełny bez uwzględnienia elementów jej odrębności religijnej, narodowej i kulturowej. Nieza-
leżnie bowiem od odrębnego statusu prawnego Żydów czynniki te stanowiły przez wieki, również
w XVIII w. i później, naturalną więź, wzmacniającą spójność tej zbiorowości” (A. Eisenbach, *Eman-
cypacja Żydów na ziemiach polskich 1785–1870 na tle europejskim*, Warszawa 1988, s. 47).

⁸ Aby, choć po części, wyobrazić sobie zaistniałą sytuację, zważmy, iż w imperium rosyjskim do
momentu rozbiorów Rzeczypospolitej Obojga Narodów kwestia żydowska właściwie nie istniała.
Dopiero w momencie aneksji dużej części polskich ziem natychmiast dały o sobie, w tej kwestii,
znać bardzo bolesne problemy. Ukazem Katarzyny II z 1774 roku Żydom zakazano osiedlania się
w Rosji. Równocześnie starano się też, na różne sposoby, utrudniać ich położenie w miejscowo-
ściach, które zamieszkiwali, celem „skoncentrowania” ich w miastach i miasteczkach. Wszystkie te
zabiegi nie przyniosły jednak pożądanych rezultatów. Żydzi bowiem, podobnie jak przed wiekiem
XIX, nadal tworzyli zamknięte wspólnoty – sprawiające wrażenie „państwa w państwie” lub „na-
rodu w narodzie” – kierujące się, przede wszystkim, zasadami dyktowanymi przez religię (Zob. E.
Aleksandravičius, A. Kulakauskas, dz. cyt., s. 236–237).

⁹ S. Łastik, dz. cyt., s. 78.

Dostosowujcie się do obyczajów i porządku panującego w kraju, w którym zamieszkujeć, oraz trwajcie niezmiennie przy wierze swoich przodków. Znoście to podwójne jarzmo, jak tylko potraficie. Niewątpliwie nie będzie rzeczą łatwą pogodzenie obowiązków obywatelskich z zachowaniem nakazów religijnych, tym bardziej, że w dzisiejszych czasach trzymanie się przepisów religijnych jest w przeciwieństwie do czasów dawniejszych – szczególnie uciążliwe¹⁰.

W istocie „nie było rzeczą łatwą” przejmowanie tychże nowych form życia i procesy te musiały zmagać się z wieloma utrudnieniami. Nie będzie przy tym przesadą, jeśli wspomniane, skomplikowane przemiany będą rozpatrywane w kategoriach walki o przeforsowanie proponowanych reform. Ta walka o oświecenie Żydów trwała na terenie Europy prawie całe stulecie, bo od lat siedemdziesiątych wieku XVIII do mniej więcej lat siedemdziesiątych wieku XIX¹¹. Przeciwnicy byli bowiem wyjątkowo silni i nieustępliwi. Maskile (tak nazywano działaczy Oświecenia) zmuszeni byli toczyć ciężkie boje ze sfanatyzowanymi przedstawicielami ortodoksji, a więc z żydowskim klerem, z rabinami i chasydami¹².

Warto zaznaczyć, że mendelssohnowski racjonalizm w tej swojej ekspansji na wschód trafił na szczególnie dobrze przygotowany i podatny grunt litewski¹³. Wprawdzie początkowo grupa tamtejszych maskilów była jeszcze stosunkowo nieliczna, ale składała się z jednostek bardzo aktywnych, które z całym zapałem oddały się w służbę nowym ideom¹⁴. Dzięki ich zaangażowaniu i podejmowanym działaniom ruch ten szybko się wzmacniał i zataczał coraz szersze kręgi, by w konsekwencji stać się główną wykładnią świeckiego życia umysłowego Żydów wschodnioeuropejskich w połowie XIX wieku. Literatura, publicystyka, działalność społeczna, słowem wszystkie przejawy ówczesnego zbiorowego życia Żydów na terenie ówczesnej Litwy – świeckiego i niejednokrotnie religijnego – posiadają piętno nowego prądu, jakim była Haskala¹⁵.

Ogromną rolę w przygotowaniu fundamentów dla żydowskiego ruchu oświeceniowego na Litwie odegrał, bez wątpienia, Uniwersytet Wileński. To przecież w murach tej właśnie uczelni kształcili się jego pionierzy, a ponadto Uniwersytet Stefana Batorego był organem kierującym całym szkolnictwem w kraju, regulował też i niejako „reglamentował” ówczesny litewski ruch drukarski i wydawniczy, posiadał specjalny Komitet Cenzury dla książek i czasopism wychodzących we wszystkich językach krajowych. Nie powinien zatem dziwić fakt, że miał poprzez to silne oddziaływanie na stosunki kulturalno-oświatowe wśród niepolskiej ludności kraju, w tym szczególnie ludności żydowskiej.

¹⁰ M. Mendelssohn, dz. cyt., s. 119.

¹¹ Pamiętajmy jednak, iż idee Haskali przetrwały w łonie żydowskiej społeczności po czasy współczesne, a hasła asymilacyjne, które były podstawą tego ruchu powracały, z różnym natężeniem, na przestrzeni kolejnych dziesięcioleci.

¹² Zob. hasło *chasydyzm*, w: *Żydzi w Polsce. Dzieje i kultura. Leksykon*, pod red. J. Tomaszewskiego i A. Żbikowskiego lub w: A. Cała, H. Węgrzynek, G. Zalewska, *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik*, Warszawa 2000.

¹³ Raz po raz wileńscy maskile z dumą przypominali, że to właśnie z Litwy (a dokładniej z Nieświeża) pochodził Salomon Majmon, autor wiekopomnego dzieła zatytułowanego: *Versuch über die transcendente Philosophie* (1790). Przypominano też formułowane pod jego adresem pochwały samego Kanta oraz to, że jego teorie funkcjonowały między teoriami najwybitniejszych myślicieli Oświecenia zachodnioeuropejskiego – Leibniza, Wolffa i właśnie Kanta.

¹⁴ Wymienić tu wypada następujące nazwiska: Eliasz Ben Salomon Zalman z Wilna, Jehuda Leib Margoliot, Baruch Schick, Mojżesz Marcuse, Eliasz Puinchas Hurwic z Wilna, Jehuda Hurwic z Wilna, Mendel Levin, Salomon Dubno.

¹⁵ Dodajmy, iż Wilno było głównym ośrodkiem Haskali na północy, zaś na południu ośrodki takie stanowiły Brody i Tarnopol.

1-ego marca 1808 roku założona została przez władze Uniwersytetu Wileńskiego szkoła początkowa dla Żydów, która była pierwszą szkołą tego typu świecką¹⁶ utworzoną na ziemiach polskich zaboru rosyjskiego. Jej pierwszym kierownikiem był Antoni Marcinowski, były uczeń Uniwersytetu Wileńskiego – znany później redaktor i wydawca wileński. Głównym celem powołanej placówki oświatowej było zaopatrzenie uczniów w wiedzę elementarną, by później byli oni „sposobni do udzielania nabytego światła swoim rodakom”¹⁷. Już sama użyta w jej akcie założycielskim nomenklatura sygnalizowała, że za jej powstaniem stali wyznawcy ideałów oświeceniowych, pielęgnujący nade wszystko kult wiedzy i powszechnej edukacji. Niestety jednak, szkoła ta z powodu braku funduszy oraz oporu, jaki stawiała sama ludność żydowska, będąca podówczas jeszcze w przeważającej swej części wrogo usposobioną do oświaty świeckiej, 1-ego września tego samego roku została zamknięta.

Do podobnych inicjatyw wracano jeszcze później, w dobie rektorowania Jana Śniadeckiego i kuratorstwa Adama Jerzego Czartoryskiego. Efektem tego było powstanie około 20 żydowskich szkół i uczelni religijnych, a także kilku bibliotek. Szczególnie zasłużyli się Matitahu Straszun – założyciel największej żydowskiej biblioteki na Litwie. Dodajmy przy tym, iż bibliofilem był on jedynie z zamiłowania, gdyż zawodowo piastował stanowisko doradcy Carskiego Banku oraz był jednym z członków Rady Miejskiej Wilna. Ważną postacią wileńskiego środowiska zwolenników Haskali był również Szmuel Josef Fin – autor napisanej w języku hebrajskim historii Wilna, fundator pierwszej, nowoczesnej żydowskiej szkoły w Wilnie, pierwszego hebrajskiego pisma Haskali („Pir’he Cafon”) i pierwszego hebrajskiego tygodnika ukazującego się w Rosji („Karmel”). W Wilnie tworzył również najwybitniejszy poeta hebrajski połowy XIX wieku Abraham Dow Lebensoln. Stąd też wywodził się jeden z pierwszych piszących w jidysz poetów Haskali – Michał Gordon. Stolica Litwy stała się też wówczas bardzo znaczącym centrum wydawniczym w Europie, w którym ukazywało się najwięcej druków nieperiodycznych w językach jidysz i hebrajskim. Poza tym w Wilnie regularnie publikowana była żydowska prasa i rozwijało się żydowskie życie polityczne¹⁸.

¹⁶ Jak wiadomo, w XVIII wieku obowiązywała w judaizmie religijna koncepcja człowieka i, co za tym idzie – wykształcenia w duchu religijnym, które realizowano tylko w szkołach religijnych (jesziwach). Niezmiernie rzadko decydowano się w związku z tym, na zdobycie wykształcenia świeckiego. To dopiero właśnie Haskala przyniosła duże zmiany. Wypracowano wówczas nowe koncepcje żydowskiej myśli pedagogicznej, które zaowocowały powstaniem szkół świeckich. Nurt Haskali w Rosji i na podległych jej terytoriach (w tym również na Litwie) wyznawał zasadę wychowania przez literaturę piękną, choć np. Jehuda Leib Gordon z Wilna propagował metodę wychowania przez sztukę.

¹⁷ *Dawny Uniwersytet Wileński a Żydzi*, w: *Materiały do dziejów literatury i oświaty na Litwie i Rusi*, zebrał T. Turkowski, t. II, Wilno 1937, s. 8.

¹⁸ Znaczna część literatury przedmiotu dotyczącej żydowskiego oświecenia, w tym także Haskali na Litwie, powstała w języku jidysz, hebrajskim lub angielskim. Zob. *Abraham Ber Gotlober i jego epoka*, oprac. A. Fridkin, Wilno 1925; S. Feiners, *Haskalah and History: the Emergence of a modern Jewish historical consciousness*, Michigan 2002; S. Feiners, *The Jewish Enlightenment*, Filadelfia 2002; M. Pelli, *Haskalah and Beyond: the Reception of the Hebrew Enlightenment and the Emergence of Haskalah Judaism*, Orlando 2002; A. Priest, *The Haskalah: a cultural response to anti-Semitism in Eastern Europe 1840–1920*, Londyn 2000; Z. Rejzin, *Od Mendelssohna do Mendele*, Warszawa 1923; M. Weinreich, *Obrazy z historii literatury żydowskiej*, Wilno 1928; M. Wiener, *Przyczynki do historii żydowskiej literatury XIX wieku*, t. II, Nowy Jork 1945; I. Zinberg, *The Haskalah movement in Russia*, Nowy Jork 1978.

Litewscy haskaliści byli wręcz zafascynowani poglądami i publikacjami Izaaka Ber Lewinsona, obdarzonego mianem „Mendelssohna Żydów rosyjskich”. Szczególną popularnością cieszyły się jego tezy zawarte w dziele *Nauka w Izraelu (Teudas be-Izrael)*. Lewinson był przekonany, że jego moralnym obowiązkiem jest krzewić oświatę i wiedzę wśród rosyjskich wyznawców religii Mojżeszowej. Znamienny jest poniższy fragment ze wspomnianego utworu jego autorstwa:

Obudźcie się, moi bracia, zbudźcie się z waszego nieprawdopodobnego letargu! Dość siedzenia z założonymi rękami i oczekiwania cudów! Już dość długo byliście nierobami! Dość tego życia z szachrajstwa, karczem i drobnego handlu! Trzeba zabrać się do produktywnej, pożytecznej pracy, do rzemiosła i rolnictwa. Trzeba zorganizować specjalne szkoły rzemieślnicze, by dobrze nauczyć się fachu¹⁹.

Książka ta była wznawiana trzy razy, co oczywiście dowodzi, jak bardzo z głoszonymi w niej poglądami utożsamiało się żydowskie środowisko ówczesnego Wilna. Poświadczają to również wypowiedzi tamtejszych maskilów. Wspomniany powyżej Mateusz Straszun – twórca bogatej w białe kruki biblioteki przy wielkiej synagodze wileńskiej – tak pisał w roku 1834 do autora *Nauki w Izraelu*:

Dopiero pańska książka otworzyła mi oczy. Stałem się nowym człowiekiem. Czytałem tę książkę po raz drugi i trzeci, i nie mogłem się nią nasycić. Jej cudowne światło rozproszyło ciemności sprzed moich oczu. Książka roznieciła w moim sercu święty ogień, który już nigdy nie zagaśnie²⁰.

W podobnym tonie utrzymana jest wypowiedź Szejnura Zaksa z 1841 roku:

W mojej wczesnej młodości, gdy nie wiedziałem jeszcze, co to wiedza i szukałem po omacku, nieoczekiwanie jak słup światła stanęła przede mną twoja książka. Wzbudziła we mnie pragnienie światła i wiedzy. Odkryła drogę, po której będę szedł do końca moich dni²¹.

Omawiana książka stała się jakby impulsem do zsolidaryzowania sił do walki z wstecznictwem, zabobonem i ograniczeniem intelektualnym panującymi w środowisku żydowskim. Potwierdza to również stosowny fragment ze wspomnień Abrahama Ber Gotlobera, piszącego w swych pamiętnikach, iż po ukazaniu się *Nauki w Izraelu* „bardzo wielu młodym ludziom (...) otworzyły się oczy i zabrali się do nauki języka hebrajskiego i krajowego. Nabrali odwagi i przestali się obawiać fanatyków, którzy im stawali w poprzek drogi. W każdym mieście powstawały stowarzyszenia, a pojedynczy maskile, którzy od dawna byli rozproszeni po kraju – pomagali młodym. Młodzież odseparowała się od chasydów i zwróciła się do nauki i wiedzy²²”.

Ewidentnie wszystkie wymienione dążności emancypacyjne społeczności żydowskiej Wilna pierwszych dziesięcioleci XIX wieku miały swoje źródło w liberalizującej ideologii Oświecenia, zwłaszcza francuskiego i angielskiego. Ten ogólnoeuropejski ruch ideowy i kulturowy wysuwał bowiem podstawowy postulat szerokiego upowszechnienia wiedzy. Żywiono przy tym przekonanie, że oświata i wychowanie są jedyną drogą do ukształtowania człowieka światłego, wolnego od przesądów²³. Z po-

¹⁹ Cyt. za: S. Lastik, dz. cyt., s. 136.

²⁰ Tamże, s. 137.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ Żyd pruski – Hartwig Wessely, popadając w pasję samokrytyki, pisał pod koniec XVIII wieku:

mocą przychodził tutaj oświeconym XVII-wieczny Kartezjański racjonalizm, którego pokłosiem było odrzucanie przez maskilów wszystkiego, co miało związek z wiarą w siły nadprzyrodzone. Istotną cechą Oświecenia były też wolnomyślicielstwo oraz tolerancja w sprawach wyznaniowych i obyczajowych.

Filozofów i ideologów Haskali szczególnie mocno inspirowali ponadto: Jean Bodin, Pierre Bayle, Bernard de Fontenelle, Denis Diderot, Charles Louis Montesquieu, Jan Jakub Rousseau i Voltaire. Jerzy Ochman, w obszernej monografii poświęconej filozofii oświecenia żydowskiego, stworzył cały katalog tychże inspiracji. W przywołanym źródle czytamy, iż Jean Bodin funkcjonował w Haskali jako propagator religii naturalnej. Z kolei z poglądów Bayle'a wysuwano na czoło jego rozróżnienie między ateizmem i bezbożnością. Co znamienne, ten pionier antyreligijnego nurtu myśli filozoficznej francuskiego Oświecenia wszelkie systemy religijne uważał za źródła znieprawienia i zbrodni. Z przemyśleń Fontenelle'a czerpano natomiast krytykę religii, deizm, racjonalizm i empiryzm. Monteskiusz funkcjonował zaś przede wszystkim jako twórca filozofii historii oraz propagator prawa każdego człowieka do wolności osobistej²⁴. Z poglądów Diderota zapamiętano krytykę judaizmu współczesnego i pozytywny stosunek do judaizmu dawnego.

Popularne wśród maskilów były również koncepcje Jana Jakuba Rousseau na temat równości i nierówności międzyludzkiej oraz jego koncepcja wychowania w stanie natury (szczególnie atrakcyjne dla oświeconych Żydów okazały się jego ideały pedagogiczne zawarte w *Emilu*), zaś Wolter²⁵ i Encyklopedyści – walczący z Kościołem – inspirowali zwolenników Haskali niektórymi hasłami ateistycznymi w ich zażartej walce z rabinizmem. Wolterowski sarkazm okazał się tutaj idealnym narzędziem²⁶.

Nie znaczy to oczywiście, aby koncepcje te przejmowano zupełnie bezkrytycznie. O ile w mniemaniu maskilów pozytywne okazywały się francuskie hasła wolności i filozofii jako filozofii obywatelskiej, o tyle nie akceptowano, na przykład, postula-

„Jest tylko jeden naród na świecie, który nie baczy wcale na wiedzę ludzką i nie wpaja swej młodzieży w szkołach obyczajów naturalnych i naukowych zasad. Tym narodem jesteśmy my, synowie Izraela, a szczególnie my, Żydzi niemieccy i polscy, którzy zupełnie odwróciliśmy się od nauki. Wprawdzie i wśród nas znajdują się mężowie mądry i rozsądni, bogobojni miłujący prawdę, lecz większość nie wykonuje boskich nauk i przykazań, a o ludzkiej nauce nie chce nawet słyszeć” (H. Wessely, *Słowa pokoju i prawdy*, cyt. za: M. Bałaban, *Historia i literatura żydowska*, t. III, Lwów 1925, s. 378).

²⁴ W traktacie *O duchu praw* wyjaśniał, że wolność osobista polega na tym, iż „się wykonywa własną wolę”, na którą składa się wolność myślenia, mówienia i pisania oraz wolność sumienia, czyli – między innymi – możliwość wyboru takiej religii, jaką człowiek uznaje za zgodną ze swoim rozumem, sumieniem, „obyczajami i nawykami” (Zob. Ch. Montesquieu, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, t. I i II, Warszawa 1957).

²⁵ Wolter w jednym ze swych traktatów przekonywał, że chrześcijaństwo nie jest tolerancyjne, a nawet – jego zdaniem – było i jest bardziej nietolerancyjne niż inne religie. Chcąc tego dowieść, przywoływał przykłady osób wychowanych w innej wierze niż chrześcijańska oraz całe narody, które wolne były od tej głównej wady religii chrześcijańskiej. Charakterystyczne, że wśród tolerancyjnych nacji uwzględnił także Żydów, pisząc: „gdy zechcemy bliżej przypatrzeć się judaizmowi, to zdumiejemy się, spotykając najwyższą tolerancję wśród jak najbardziej barbarzyńskich okropności” (Wolter, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, cyt. za: Z. Drozdowicz, *Filozofia francuska w epoce Oświecenia*, Poznań 2005, s. 145). Nie znaczy to jednak, że religię żydowską akceptował zupełnie bezkrytycznie. Będzie jeszcze o tym mowa w dalszej części niniejszego artykułu.

²⁶ J. Ochman, dz. cyt., s. 12-15.

tów „ostrza” rewolucji. Oświecenie żydowskie bowiem pod względem kulturowym, owszem, stanowiło w życiu tej społeczności prawdziwy przełom na miarę rewolucji, przeorując jej świadomość, wyzwalając twórczą energię i chęć przyswojenia sobie kultury europejskiej, lecz jednocześnie odznaczało się politycznym liberalizmem i pozabawione było znamion skrajnie rewolucyjnych. Haskaliści odzegnawali się również od francuskiego sceptycyzmu i wynikającego z niego pesymizmu²⁷. W to miejsce maskile zaproponowali entuzjastyczne, pełne wiary w ich realizację, hasła emancypacji Żydów. Z brakiem akceptacji ze strony zwolenników Haskali spotkał się na przykład relatywizm kulturowy Monteskiusza. Nie przyjmowali również do wiadomości tezy, że religia objawiona jest sprzeczna z religią naturalną. W okresie Haskali Condillac, D’Alambert i Wolter nie uznawali bowiem Objawienia i manifestacyjnie je krytykowali. Tymczasem maskile, a szczególnie ich główny ideolog – Mendelssohn, uznawali zgodność religii objawionej z religią naturalną. Jak długo zatem judaizm był synonimem religii i jak długo filozofia żydowska była tożsama z filozofią religijną, tezy tych nie akceptowano.

Oświeceniową Francję opanowała nawet w pewnym momencie fala antysemityzmu. Wolter i Diderot zarzucali Żydom średniowieczny klerykalizm, przesady religijne i „zepsucie wrodzone”. Encyklopedysta d’Holbach uważał z kolei judaizm za źródło zwalczanego przez siebie Objawienia i za religię, którą powinno się zwalczać najbardziej, ponieważ za pośrednictwem chrześcijaństwa, przez 1800 lat, działała na ludzkość wyjątkowo destrukcyjnie. Jego zdaniem, Mojżesz był najgorszym prawodawcą, gdyż stworzył trwałą barierę między judaizmem a ludzkością i spowodował, że Żydzi stali się pasożytami tejże ludzkości. W jego mniemaniu, Bóg żydowski jest Bogiem okrutnym, patriarchowie wabili obietnicami, prorocy zaprowadzali fanatyzm, a wyrosły z tego fanatycznego gruntu mesjanizm stał się największym złem ludzkości.

W tej sytuacji, rzecz jasna, nie mogło być mowy o całkowicie bezkrytycznym przejmowaniu przez maskilów ideałów oświecenia zachodnioeuropejskiego. Na gruncie litewskim te różnice ideologiczne szły jeszcze dalej. Należy bowiem pamiętać, że wileńska Haskala pierwszych dziesięcioleci XIX wieku odznaczała się brakiem, tak powszechnych na innych obszarach Europy, haseł asymilacji. Żyd mieszkający w imperium rosyjskim, w tym także na podporządkowanych mu rubieżach zachodnich, pozostawał Żydem. Nie trzeba chyba dodawać, że spowodowało to ogromną odmienność, gdyż tamtejsi Żydzi zachowali pełną tożsamość narodową i narodowe myślenie oraz śmiało wysuwali dalsze aspiracje – autonomii i odrębnego terytorium. Postulat modernizacji własnej kultury udało im się zrealizować poprzez unowocześnienie nauczania. Litewscy maskile w stworzonych przez siebie szkołach państwowych i seminarium rabinackim w Wilnie dbali o kształtowanie postaw obywatelskich w duchu lojalności wobec władz państwowych i dlatego współpracowali z władzami rosyjskimi w rozpowszechnianiu rosyjskiej kultury i języka wśród Żydów, kładąc jed-

²⁷ Chodzi tu przede wszystkim o poglądy Bernarda de Fontenelle, który bardzo sceptycznie odnosił się do problemów religijnych i światopoglądowych. Jak zauważył Piotr Żbikowski, „(...) jego sceptycyzm polegał na przekonaniu, że łatwowierność tłumów nie ma granic i pogląd ten wyraził w *Historii wyroczeni* (1867), składającej się z dwóch części. W pierwszej udowadnia, że wyroczenie nie były dziełem demonów, ale wynikiem szalbierstwa kapłanów, w drugiej części przekonuje, że wyroczenie skończyły się wraz z pogaństwem” (P. Żbikowski, *Horyzonty polskiego Oświecenia. Wykłady z epoki [1740–1830]*, oprac. J. Kowal, Kraków 2010, s. 33).

nocześnie nacisk na zachowanie odrębności własnej tożsamości kultury. Działalność maskilów na Litwie trzeba głównie postrzegać jako utorowanie drogi dla rozwoju świeckiej kultury żydowskiej na tym terenie.

Pisząc o wileńskiej Haskali i jej stosunku do głównych idei oświecenia europejskiego, nie można oczywiście pominąć inspiracji francuskich, związanych z osobą Napoleona Bonapartego. Na Litwie w roku 1812 był on bowiem tęsknie wyczekiwany przez społeczność żydowską, która wiązała z jego zwycięskimi podbojami określone nadzieje. Wprawdzie ten, jeśli tak można rzec, „impuls napoleoński” trwał krótko, ale przyczynił się do liberalizmu w pojmowaniu narodu oraz ugruntował pogląd, że także i Żydzi mają prawa i obowiązki obywatelskie. Napoleon „przypomniał” bowiem Żydom, że mają pełne prawo – tak, jak inne i narody – do niezależnego samostanowienia o sobie.

Wiara wileńskich maskilów w przychylność cara czy Napoleona dla ich oświeceniowych ideałów, w ich szczerą chęć polepszenia stanu i bytu mas żydowskich, również bardzo mocno osadzona była w ideałach „wieku światła”. Zgodnie bowiem z wolteriańską nauką o „oświeconym monarsze”, jedynie mądry i perspektywicznie myślący władca mógł być sprzymierzeńcem w walce z zacofaniem i ciemnotą żydowskiego pospólstwa, protektorem rozwoju handlu i przemysłu, a więc w ogóle „postępu”. Niestety, miało to też swoje zgubne skutki i prowadziło do ślepej i wręcz fanatycznej wiary oświeconych wyznawców judaizmu w bezinteresowność wszystkich poczynań tych jakże – w ich mniemaniu – „życzliwych” monarchów. Na przykład nawet w haniebnym „ukazie” Mikołaja I o poborze żydowskiego rekruta na dwadzieścia pięć lat usiłowali oni dopatrzeć się dobrych intencji cara, wstrząsające zaś tragedie spowodowane branką przypisywali nieuczciwości samych Żydów – realizatorów „ukazu”²⁸. Błędem byłoby jednak doszukiwanie się w litewskiej Haskali cech i postaw oportunistycznych, gdyż żydowskie oświecenie było, mimo wszystko, ruchem społecznym i kulturowym – na owe czasy – wybitnie postępowym. Bez pardonu uderzało w notablów z pochodzenia oraz bezwzględnie atakowało też podział na patriarchalno-rabinacko-talmudyczną elitę.

To oczywiście jedno oblicze europejskiej – w tym także wileńskiej – Haskali. Nadmieniliśmy, już na samym początku, że ten ruch oświeceniowy w różnych okresach i w różnych środowiskach miał rozmaity przebieg, że niejednokrotnie reprezentował wręcz sprzeczne tendencje i przybierał odmienne zabarwienie. W wielu przypadkach doprowadzał swych zwolenników do zupełnego zerwania, bądź w pierwszym, bądź w drugim pokoleniu z Żydostwem. Znane są przecież wcale liczne przypadki, że poprzez przyjęcie chrztu wyznawcy Mojżesza wstępowali w szeregi katolików²⁹. Re-

²⁸ Zob. J. Ochman, dz. cyt., s. 14. Cytowany już Salomon Łastik, w swojej monografii poświęconej Haskali pesymistycznie jednak stwierdza, że tak naprawdę „(...) król pruski czy car, jak zresztą i Napoleon – wszyscy ci oświeceni władcy mieli na względzie przede wszystkim korzyści finansowe, sprawa zaś oświecenia Żydów, udostępnienia im kultury europejskiej (...) była im jak najbardziej obojętna. Toteż sympatyzowali raczej z masą chasydzką i ortodoksyjną” (dz. cyt., s. 175).

²⁹ Materiały źródłowe poświadczają, iż częstokroć oświecony Żyd musiał, wbrew swym przekonaniom, „kupić sobie bilet wstępu” do placówki naukowej lub świątyni sztuki właśnie za cenę chrztu. Dodajmy, że tego rodzaju koniunkturalnych decyzji i wyborów było wśród Żydów całkiem sporo. Porzucając judaizm i przyjmując chrześcijaństwo w różnych jego dominacjach, Żydzi mogli także zdecydowanie łatwiej zdobywać stanowiska, które wcześniej były dla nich niedostępne.

akcją na tego rodzaju postawy była propaganda chasydzka, zaś w Rosji i podległej jej Litwie syjonizm, który – w konsekwencji – doprowadził na tych obszarach do upadku Haskali. Czy jednak sam fakt przyjęcia chrztu był dla Żyda gwarancją uwolnienia od niechęci, nieufności, drwin, lekceważącego stosunku, a często także wrogości ze strony społeczności, z którą chcieli się zasymilować? Okazuje się, że miało to zazwyczaj podłoże czysto ekonomiczne, bo przecież po przejściu Żyda na katolicyzm nie stawał się on mniej obrotnym i mniej niebezpiecznym konkurentem – przede wszystkim – w handlu. Problem ten doskonale oddaje satyra Wołowskiego na neofitów z 1812 roku, która pełna jest zjadliwości i sarkazmu pod adresem ochrzczonych Żydów:

Bracia moi, synowie cnego Izraela!
 Tak wielkie dobrodziejstwo Bóg nam dziś udziela!
 Widzicie, jak krew nasza coraz w górę idzie:
 Rzadki syn lub potomek spłodzony po Żydzie,
 Który by nie był zdatnym na najwyższe stopnie,
 Co pomyśli, co zechce, wszystkiego on dopnie.
 Przyjdzie czas, kiedy wszystek świat sobie przywłaszczem:
 Chrzty, śluby chrześcijańskie – pięknym dla nas płaszczem,
 Którzy tylko z nas nim się rozumie odzieją,
 Wszędzie wnijsć, wszystko zyskać jest pewną nadzieją.
 I tak w Księstwie Warszawskim zdarzył Pan Niebieski,
 Że się wszędzie kierują mechesy, meches ki.
 Czy w wojsku, skarbie, prawie, owo zgoła wszędy
 Izraela potomstwo pozyskuje względy.
 O wszechmocny Adonaj, Boże Abrahamów,
 Natchnij wszystkich monarchów albo słownie namów,
 Bo raz tylko mechesom samym zaufają,
 To naukom Jezusa wierzyć już przestają.
 Pójdzie w górę ich naród od Franka wybrany,
 A wszyscy chrześcijanie wyjdą na gałgany³⁰.

Zmierzch żydowskiego Oświecenia nie oznaczał jednak, że nie pozostawiło ono po sobie trwałych śladów na przestrzeni kolejnych dziesięcioleci. Cytowany już Salomon Łastik przekonująco stwierdza, iż:

„W literaturze historycznej podkreśla się, że carat prześladował Żydów jedynie ze względu na ich religię, inaczej mówiąc – że wobec władzy Żyd był Żydem tylko jeśli wyznawał judaizm. Już w ostatnich latach panowania Aleksandra I powstawały projekty przyciągania Żydów do chrześcijaństwa: powołano w tym celu Komitet Opieki nad Żydami Chrześcijańskimi, który otrzymał na zagospodarowanie neofitów 26 000 dziesięcin ziemi w guberni jekaterinosławskiej. Wszystkie te starania spęły na niczym, a sam Komitet rozwiązał się w 1833 roku. Czarną epoką w historii Żydów litewskich był okres panowania cara Mikołaja I, kiedy to, nie przebiegając w środkach, starano się zmuszać Żydów do integracji z chrześcijańską częścią społeczeństwa. Oprócz likwidacji samorządów żydowskich w miastach i miasteczkach, dla społeczności żydowskiej silnym ciosem było zniesienie w 1827 roku przywileju – prawa do wykupu od służby wojskowej (...).

W konsekwencji prawnej dyskryminacji Żydów, zmuszającej ich do zamieszkiwania w miastach i miasteczkach oraz do zajmowania się handlem i rzemiosłem, w litewskich miastach tak bogatych jak i biednych handlarzy i rzemieślników stanowili Żydzi” (E. Aleksandravičius, A. Kulakauskas, dz. cyt., s. 237-238).

³⁰ Cyt. za: H. Bachulska, *Księstwo Warszawskie w oświetleniu satyry politycznej z lat 1807-1815*, „Przegląd Historyczny” 1924, t. XXIV, s. 43.

(...) żydowski ruch oświeceniowy miał ważne znaczenie kulturotwórcze i ekonomiczne. Sporo bowiem wybitnych jednostek – w wyniku emancypacji kulturalnej – włączyło się czynnie w życie polskie i poszczycić się może znacznym dorobkiem w każdej dziedzinie wiedzy, kultury, handlu. Cała plejada wybitnych nazwisk w dziedzinie medycyny, nauk ścisłych, prawa, muzyki, teatru, literatury i malarstwa wywodzi się z rodzin oświeconych. Ettingerowie, Topelitzowie, Leśmian, Tuwim, Slonimski, Hirschfeld, Natansonowie, Askenazy, Kraushar i wielu, wielu innych – to dzieci i wnuki działaczy Oświecenia żydowskiego. Żydzi byli integralną częścią organizmu ekonomicznego kraju, żyli i działali na tych ziemiach w ciągu wieków, nie można więc w żadnej pracy poświęconej przeszłości pomijać ich bez uszczerbku dla ścisłości i pełności obrazu kreślonej epoki³¹.

Wileńska Haskala należała, bez wątplenia, do najważniejszych zjawisk w kulturze żydowskiej przełomu XVIII i XIX wieku. Zapoczątkowała proces jej wewnętrznej modernizacji, unowocześnienia i zeświecczenia, co doprowadziło – w konsekwencji – do włączenia się oświeconych Żydów do kultury ogólnoeuropejskiej, a także wniesienia w poszczególne kultury narodowe własnego kolorytu. Doskonałą egzemplifikacją tej refleksji jest zjawisko Haskali na Litwie, gdzie właściwie – celem zachowania obiektywizmu sądów – można się dopatrzeć dwóch rodzajów maskilów. Pierwsi (w zdecydowanej mniejszości) dążyli do integracji z Rosją kosztem wyrzeczenia się wszystkiego, co łączyło ich z Żydostwem i za swój ideał stawiali „Litwina mojżeszowego wyznania”, drudzy zaś to Żydzi-Litwini, którzy czuli swą emocjonalną więź z krajem będącym ich nową ojczyzną, ale jako Żydzi nigdy nie przestali być świadomi własnej przeszłości i odrębności kulturalnej. Zaowocowało to wzbogaceniem litewskiej tradycji i kultury ich własną, specyficzną obyczajowością i kulturą. Do dnia dzisiejszego stanowi to niepodważalne i cenne dziedzictwo tego ruchu na terenach Litwy³².

Poza tym rola wileńskich haskalistów jest jeszcze o tyle ważna i pionierska, że maskile z tego właśnie terytorium – oraz wyznawane przez nich poglądy – oddziaływały na Żydów w Królestwie Polskim, którzy zdecydowanie dłużej byli zamknięci na oświeceniowe ideały zainicjowane w Berlinie przez Mendelssohna.

³¹ S. Łastik, dz. cyt., s. 173.

³² Wiadomo bowiem, że późniejsze losy Żydów na Litwie, podobnie jak i w Polsce, naznaczone były piętnem tragizmu. Ci, którzy ocalili po pogromach, wyemigrowali do Ameryki, a później do ziemi praojców, do Izraela.



Zamek w Mirze

Joanna Tomalska
(Białystok)

BENCJON RABINOWICZ I ŚRODOWISKO ŻYDOWSKICH ARTYSTÓW BIAŁEGOSTOKU

Historia sztuki Białegostoku¹, nad wyraz silnie poddawana wpływom politycznym, nadal budzi więcej pytań niż odpowiedzi. Główną i najważniejszą przyczyną tego stanu rzeczy jest brak źródeł. Na skromną bazę źródłową składają się słowniki biograficzne², kilka katalogów, w tym wydany w Moskwie katalog wystawy prezentującej twórczość artystów tzw. Zachodniej Białorusi³, oraz znacznie skromniejsza publikacja, poświęcona artystom miasta Białegostoku z wystawy w Brześciu⁴. Niezwykle cenne są nieznane dotychczas szerzej efekty pionierskich badań, prowadzonych przez Ewę i Mariusza Chacianowskich⁵.

Po zajęciu Białegostoku przez wojska radzieckie we wrześniu 1939 roku i proklamowaniu nowej władzy, do miasta przybyła liczna grupa uciekinierów z polskich ziem okupowanych przez Niemców, wśród nich liczni artyści pochodzenia żydowskiego (niektórzy z nich wcześniej należeli do komunizującego ugrupowania „Czapka Frygijska”)⁶.

Archiwa efemerycznego Związku Artystów Zachodniej Białorusi, utworzonego przez radzieckich okupantów w 1939 roku⁷ znajdują się w Moskwie⁸ i do chwili obec-

¹ Na temat życia artystycznego Białegostoku w okresie międzywojennym zob. J. Tomalska, *Sztuki plastyczne*, w: E. Kozłowska-Świątkowska, J. Szczygieł-Rogowska, J. Tomalska, W. Bokłago, *Artyści Białegostoku XVIII–XX w.*, Białystok 2005, s. 67–100. J. Tomalska (wstęp i biogramy), *Malarze Podlasia*, Białystok 2004.

² *Słownik artystów polskich i w Polsce działających, Malarze, rzeźbiarze, graficy*, t. I–VIII, Warszawa 1971–2010 [dalej cyt. SAP]; *Encyklopedia Ziemi Wileńskiej, Sztuka*, opr. M. Jackiewicz, Bydgoszcz 2005; A. Darmon, *Autour de l'art. Juif, Peintres, sculpteurs et photographes*, Paris 2003.

³ *Изобразительное искусство Белорусской ССР, Каталог выставки*, Москва – Ленинград 1940.

⁴ *Союз Советских Художников БССР, Брестский Обл. Отдел по делам искусств, Выставка работ художников г. Белостока, Рисунки, Графика, Живопись, Каталог*, Брест 1941.

⁵ Mariusz Robert Chacianowski (ur. Białystok 1968 – zm. Rzym 2000), dyplom w dziedzinie grafiki w Istituto Europeo di Design w Rzymie, 1995; od 1989 r. zbierał materiały do dziejów artystów białostockich, jego pierwsza praca została poświęcona białostockiej Grupie Malarzy 3F. Po wyjeździe do Włoch (1991) wraz z żoną Ewą kontynuował badania, kontaktując się z ośrodkami w Izraelu, Europie, Stanach Zjednoczonych. Badania obojga spotkały się z dużym zainteresowaniem i pomocą np. ze strony Związku Białostoczan w Tel-Awivie (m.in. Izraela Bekera, aktora i malarza, autora cyklu poruszających prac, poświęconych Białemustokowi); R. M. Chacianowski, *Żydowskie środowisko plastyczne Białegostoku w latach 1918–1939*, „Kartki Pismo Literacko-Artystyczne” 1997, nr 16, s. 34–36.

⁶ Ugrupowanie powstało w 1934 roku z inicjatywy Komunistycznej Partii Polski; M. Kosińska, *Grupa artystów warszawskich Czapka Frygijska*, w: *Polskie życie artystyczne w latach 1915–1939*, red. A. Wojciechowski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1974, s. 617–618.

⁷ O tej organizacji wiadomo dziś bardzo niewiele, zob. J. Tomalska, *Milczenie Muz*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne”, nr 26, 2006, s. 102–107.

⁸ Moskwa, Архив Правления СХ СССР личное дело 124; Tomalska, *Milczenie Muz*, s. 104–107.

nej nie zostały zbadane⁹. W tej sytuacji niezwykle ważne są nawet bardzo skromne informacje zawarte we wspomnieniach¹⁰, okupacyjnej prasie¹¹ oraz wiadomości uzyskane od rodzin artystów¹².

Brak źródeł stał się przyczyną, dla której nadal panuje tyleż rozpowszechniona co fałszywa opinia, wedle której w fabrycznym Białymstoku sztuka była ostatnim problemem, którym zajmowali się mieszkańcy, zaś środowisko artystyczne liczyło najwyżej kilka osób. Tymczasem udziałem Białegostoku, miasta o historii niezwyklej, stały się z jednej strony nadzwyczaj dramatyczne zwroty, z drugiej zaś niemal kompletne zniszczenie źródeł, co wcale nie oznacza, że życie artystyczne było tu uboższe niż w innych miastach.

Białystok był miastem zamieszkiwanym przez liczną diasporę żydowską, nic zatem dziwnego, że także artystów żydowskiego pochodzenia było tu wielu. Tworzą oni dwie nierówne pod względem liczebnym grupy.

Pierwsza to ci, którzy się urodzili w Białymstoku pod koniec XIX wieku lub w początkach następnego stulecia, lecz w różnych okresach i z różnych przyczyn wyjechali z rodzinnego miasta. Ich udziałem stała się mniej lub bardziej znacząca kariera artystyczna w Stanach Zjednoczonych z najwybitniejszym artystą amerykańskim uznawanym za twórcę nowoczesnej sztuki amerykańskiej Maksem Weberem¹³, Francji¹⁴ lub Izraelu¹⁵.

Grupę drugą tworzą artyści, którzy do Białegostoku przybyli z powodów politycznych, i w ogromnej większości zginęli w białostockim getcie¹⁶. Obecność przedstawicieli żadnej z tych grup w naszym mieście, znaczenie ich twórczości dla rozwoju kulturalnego nie została rozpoznana w sposób zadowalający. Nie wiemy nawet, jak wiele dziedzictwa rodzinnego miasta zawarli w swych dziełach ci, którzy stąd wyjechali.

⁹ Tamże, s. 103.

¹⁰ I. Maschler-Schmorak, *Moskiewski czas*, Warszawa 1994; A. Jackowski, *Na skróty*, Sejny 1995; Rozmowa przeprowadzona przez J. Tomalską i J. Szczygieł-Rogowską z I. Celnikiem w Paryżu w maju 2009 roku, nagranie w zbiorach Działu Sztuki Muzeum Podlaskiego w Białymstoku.

¹¹ „Wolna Praca, Organ Komitetów: Białostockiego Obwodowego i Miejskiego KP(b)B i Obwodowego Komitetu Wykonawczego”, gazeta białostocka z lat 1940–1941.

¹² Informacje przekazane przez R. Markus, S. Pearlman, T. Chalef, archiwum prywatne autorki.

¹³ Amerykańska literatura dotycząca artysty jest bardzo bogata, zob. M. Weber, *New York 1945* [katalog wystawy]; *L. Lozowick*, *100 Contemporary American Jewish Painters and Sculptors*, New York 1947; *P. North, S. Krane* [Wstęp], Max Weber, *The Cubist Decade 1910–1920*, Atlanta 1992.

¹⁴ Do wybitnych białostoczan tworzących we Francji należy Simon Segal (1898–1969), któremu poświęcono wystawę w Muzeum Podlaskim w Białymstoku, otwartą w czerwcu 2010 r. „Simon Segal. Tajemnicze dziecko Białegostoku”; na wystawie znalazły się obrazy z prywatnych zbiorów we Francji i Niemczech. Zob. W. George, *Segal ou l'Ange Rebelle*, Genève 1962; *Simon Segal (1898–1969)*, Musée du Luxembourg, Paris 1989 [catalog wystawie; Simon Segal Białystok 1898 Arcachon 1969, Exposition présentée à l'espace EXPO 2000, Arcachon 1997.

¹⁵ Zarys tematu został przedstawiony przez autorkę w tekście *Dramat i zapomnienie. Przyczynek do historii sztuki Białegostoku w I poł. XX w.*, w: *Warto zapytać o kulturę*, 4, Białystok – Sejny 2010, ss. 153–176, i na stronach internetowych <http://bialystok.jewish.org.pl/page3.html> oraz www.sztetl.org.pl

¹⁶ Ośrodek badań Historii Wojskowej Muzeum Wojska w Białymstoku, *Żydzi białostoccy, Getto – KL Stutthof – KL Auschwitz*, Białystok 2003, passim.

Znakomitym przykładem problemu może być twórczość urodzonego w Białymstoku aktora, reżysera i malarza Izraela Bekera (1917–2003). On sam we wstępie do wydanego wiele lat po wojnie albumu swoich prac napisał: „Gdybym się urodził gdzie indziej, pewnie moje życie wyglądałoby inaczej”¹⁷. Kiedy to pisał, od blisko 35 lat nie widział rodzinnego miasta, a mimo to twierdził, że nie jest z Białegostoku, jest białostoczaninem, co znaczy o wiele więcej¹⁸. W przejmujących, intuicyjnych, malowanych z pamięci obrazach Bekera ożywa miasto, którego już nie ma. W twórczości Izraela Bekera można się dopatrzyć inspiracji obrazami Marca Chagalla, przede wszystkim zaś ogromnego ładunku emocjonalnego, czytelnego na pierwszy rzut oka.

Izrael Beker, syn kantora wielkiej synagogi w Białymstoku i mieszkaniec cztero-piętrowego „drapacza chmur” (jak sam go nazywał) przy ul. Suraskiej, od najmłodszych lat interesował się teatrem. Studia aktorskie ukończył w Moskwie już po wybuchu II wojny światowej. Trafił tam przedostawszy się na Wschód po oblężeniu Żydów, zorganizowanej przez niemieckie wojska okupacyjne w pociągu na trasie Lublin – Białystok.

Na początku 1945 roku Beker przyjechał do rodzinnego miasta, nie znalazł jednak nikogo z licznej niegdyś rodziny, wszyscy zginęli w getcie. Młody, zaledwie 28-letni aktor, został sam. Wyjechał ze zrujnowanego miasta najpierw do Monachium, gdzie w 1947 roku wyreżyserował film *Long is the Way* i zagrał w nim główną rolę¹⁹. Izrael Beker nigdy więcej nie przyjechał do rodzinnego miasta, wspomnienia i tęsknotę za nim zawarł w przejmujących obrazach²⁰.

Innym przykładem niezwykłych losów urodzonych w Białymstoku artystów może być biografia Chaima Chalefa (1921?–1979?), malarza, snycerza i rytownika²¹. Przyszły artysta przyszedł na świat w Grodnie w rodzinie Elki i Barucha Chalef²². Chaim, autor dwóch wystaw w Białymstoku w 1936 roku, został w prasie określony jako samouk pochodzący z robotniczej rodziny. Na wiosennej wystawie w Białymstoku przedstawił drzeworyty i rzeźby o tematyce pejzażowej i portrety²³. W 1937 roku Chaim poślubił Jaffę Waynick, młodzi zamieszkali przy ul. Jurowieckiej 5. Jaffa wywodziła się z rodziny ortodoksyjnych Żydów mieszkających w Kownie, lecz wywodzących się z Leeds. We wrześniu 1939 roku Chaim jako polski żołnierz wziął udział w wojnie obronnej. Jaffa przekonana, że jej młody mąż zginął, wróciła do rodziców do Kowna, dwa lata później zaś wyszła za mąż. Synowi z tego związku nadała imię Chaim na cześć pierwszego męża.

¹⁷ I. Beker, *Stage of Life*, Tel-Aviv 1979, s. 5; J. Tomalska, *Życie poza sceną*, [składanka], Białystok 2008.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ W 2008 r. odbył się w Białymstoku pierwszy Festiwal Kultury Żydowskiej „Zachor – kolor i dźwięk”, w czasie którego przedstawiono wybór zreprodukowanych prac Izraela Bekera; zob. J. Tomalska, *Życie poza sceną*, passim.

²¹ Daty życia artysty nie są pewne, według danych rodziny Chaim Chalef urodził się w 1921 roku, z notatki w tygodniku „Tempo” wynika, że w chwili prezentowania wystawy w Białymstoku w 1936 roku liczył 23 lata, zatem urodził się ok. 1913 roku, por. *Wystawa prac rzeźbiarskich p. Z. [sic] Chalefa*. „Tempo, Białostockie Niezależne Informacyjno-Krytyczne Pismo Tygodniowe” z 14. III. 1936 r., s. 3.

²² Nazwisko „Chalef” wywodzi się z nazwy noża służącego do rytualnego uboju; według przekazów rodzinnych nóż łączy się także z zajęciem wielu przedstawicieli rodu, którzy mieli być odpowiedzialni za snycerski wystrój wielkiej synagogi w Białymstoku; informacje uzyskane od rodziny artysty.

²³ Wystawa Chalefa odbywała się w „pomieszczeniu frontowym przy ul. Sienkiewicza 5; „Tempo”, dz. cyt.

Tymczasem Chaim przeżył kampanię wrześniową, nieco później zaś, schwytyany przez Niemców, został osadzony w obozie w Auschwitz. W obozie spotkał pochodzącą z Lublina kobietę, z którą się związał. Niestety, druga żona i ich dziecko, syn Beniamin, nie przeżyli wojny. Jedynie Chaimowi udało się przetrwać, co w dużej mierze zawdzięczał artystycznym umiejętnościom: rytował w drewnie portreciki oficerów SS, którzy wysyłali je swoim rodzinom i narzeczonym. Autor otrzymywał za te prace chleb i drobne przywileje, co pozwoliło mu snuć plany nielegalnego opuszczenia obozu. Po udanej ucieczce przyłączył się do grup partyzanckich, w 1942 roku zaś wrócił do Białegostoku, by zachęcać Żydów do ucieczki z getta i przyłączania się do grup partyzanckich. Ze względu na doświadczenia wojskowe został zastępcą Szymona Datnera, z którym działał w podbiałostockich lasach²⁴.

W 1945 roku Chaim wyjechał do Lublina, by szukać drugiej żony i nieoczekiwanie spotkał Jaffę, swą pierwszą żonę. Oboje zdecydowali się na wyjazd do Rzymu, gdzie Chaim przez trzy lata pracował jako nauczyciel sztuki w organizacji żydowskich przesiedleńców. W grudniu 1945 roku przyszedł na świat ich syn Avraham Chalef (Abe Chalef, 1945–2008). Po trzyletnim oczekiwaniu na decyzję w 1948 roku, rodzina wyjechała do Melbourne; zamieszkali najpierw w East Brunswick później zaś w Elwood. Na początku lat 70. XX wieku Jaffa i Chaim przenieśli się do Jerozolimy, gdzie już wcześniej zamieszkał Abe. Tam też został pochowany Chaim Chalef, zapomniany białostocki artysta, żołnierz kampanii wrześniowej i partyzant.

Prace Chaima Chalefa nie są znane w mieście, w którym pracował i gdzie na przynajmniej dwóch wystawach prezentował swe prace.

Nie są znane również dzieła innego żydowskiego artysty, który na kilka lat związał z Białymstokiem swoje życie. *Natan (Nota) Kozłowski* (Koslowsky, 1906–1972) urodził się w 1906 roku w Porozowie w dawnym województwie białostockim²⁵. Uczył się w warszawskiej Akademii Sztuk Pięknych oraz w seminarium nauczycielskim. W Białymstoku pracował jako nauczyciel sztuki w gimnazjum żydowskim. Czy brał w tym czasie udział w lokalnych wystawach? Nic na ten temat nie wiemy. W 1926 roku wyemigrował z matką Hodel-Leah Wiszniacką-Kozłowską do Stanów Zjednoczonych. Poślubił poetkę i artystkę Edę Glasser, matkę swojego jedyne syna²⁶. Małżeństwo nie przetrwało próby czasu; po rozwodzie w 1959 roku Nota poślubił Rachelę Zelikowitz, swoją młodzieńczą miłość²⁷. Rachelą pochodziła z Krynek, tam też przed laty się poznali, gdzie mieszkał wówczas także Nota.

We wczesnych latach 70. XX wieku Nota pracował w Chicago nad wielką ścienną dekoracją, ilustrującą życie kobiety w czasie II wojny światowej. Plakieta na sąsiedniej pracy informuje: „*This painting is the last work of the world-renowned artist Nota Koslowsky who died March 25, 1972 in the process of completing it.*”²⁸

²⁴ Więcej na ten temat: S. Datner, *Walka i zagłada białostockiego getta*, Łódź 1946, s. 28-29, 36, 44.

²⁵ Informacje uzyskane od S. Pearlman, kuzynki artysty, urodzonej w 1928 roku w Białymstoku; jej rodzina mieszkała wówczas przy ul. Świętojańskiej, w 1933 roku wszyscy wyjechali do USA.

²⁶ Syn artysty, Leon, zmarł w 2003 roku; informacja S. Pearlman.

²⁷ Rachelą zmarła w 2001 roku; informacja S. Pearlman.

²⁸ „Ten obraz jest ostatnią pracą znanego na świecie artysty Noty Koslowsky’ego, który zmarł 25 marca 1972 r. w trakcie jego realizacji”; informacja S. Pearlman.

Prace Noty Koslowsky'ego są przechowywane w zbiorach prywatnych i muzealnych na świecie, szczególnie w Izraelu, gdzie wykonał serię pejzaży i portretów²⁹, a także w Stanach Zjednoczonych, Hiszpanii i Francji.

Trzy przytoczone tu pokrótce życiorysy artystów związanych z naszym miastem mogą być ilustracją tezy o niegdysiejszym bogactwie artystycznym i niezwykłości Białegostoku jako ośrodka kulturalnego. Oczywiście przedstawione wyżej postacie to tylko niewielka część licznego środowiska.

Wróćmy jednak do początków tworzenia podstaw życia kulturalnego miasta po zakończeniu I wojny światowej. Próby aktywizacji środowiska artystycznego rozpoczęły się wkrótce po odzyskaniu niepodległości, zaś jednym z niewielu istniejących do dziś dowodów ówczesnej aktywności jest zachowany w Paryżu szkic, sygnowany przez sławnego polskiego malarza Henryka Berlewiego³⁰. Artysta bawił w naszym mieście z okazji organizacji wystawy, która przeszła do historii.

We wrześniu 1919 roku w Białymstoku, po utworzeniu Ligi Kultury³¹, otwarto pierwszą wystawę sztuki żydowskiej³². Ekspozycja była efektem współpracy kilku miast, białostoccy organizatorzy poprosili bowiem o pomoc kolegów z Warszawy i Łodzi³³. Jednym z celów owego intelektualnego ożywienia miała być popularyzacja kultury żydowskiej³⁴. Nie mniej ważnym celem ambitnego przedsięwzięcia była chęć wsparcia miejscowych artystów, którzy bynajmniej nie opływali w dostatki³⁵. Trzeba przypomnieć, że wystawa sztuki żydowskiej odbyła się w ośrodku znanym przede wszystkim jako siedziba licznych fabryk włókienniczych i drobnego przemysłu, jakim był ówczesny Białystok. Zaproszeni artyści przywieźli do Białe-

²⁹ Informacje S. Pearlman.

³⁰ Henryk Berlewi (1894–1967), malarz, uczył się w warszawskiej Szkole Sztuk Pięknych (1904–1909), w Akademii Sztuk Pięknych w Antwerpii (1909–1910) i w paryskiej École des Beaux-Arts i École des Arts Décoratifs (1911–1912). Po powrocie do Polski studiował w Szkole Rysunkowej. W jego pracach z lat 1918–1922 dominują motywy związane z kulturą żydowską. Należał do ważnych postaci w kręgach artystycznych, literackich i teatralnych polskich Żydów. Od 1921 r. nastąpił zwrot w jego twórczości, Berlewi zainteresował się konstrukttywizmem i suprematyzmem, wyjechał do Berlina, gdzie poznał El Lissitzkiego i zetknął się z przedstawicielami ówczesnej artystycznej awangardy, m.in. T. van Doesburgiem, L. Miesem van der Rohe, L. Moholy-Nagy. Berlewi należał do czołówki awangardy artystycznej; Darmon, dz. cyt., s. 128. Dzieła Berlewiego prezentowano w Białymstoku również później, w październiku 1924 roku białostocka publiczność obejrzała dużą wystawę objazdową, na której pokazano prace artysty; J. Tomalska, J. Szczygieł-Rogowska, *Białostocka bohema*, s. 84.

³¹ Założona w Kijowie w 1917 roku organizacja dla tworzenia instytucji kultury żydowskiej, w Polsce formalnie od 1922 roku. Obszernie na ten temat zob.: *Культур-Лига, Художная авангарда, Kultur-Lige, Artistic Avant-Garde*, Київ 2007, passim.

³² M. Babicz, *The First Jewish Art. Exhibition*, w: *The Bialystoker Memorial Book, Der Bialystoker Yizkor Book*, New York 1982, s. 27. Jedną z pierwszych wystaw zorganizowaną przez polskie środowiska artystyczne miasta odbyła się w salach Towarzystwa „Ognisko” przy ul. Sienkiewicza. Ekspozycja została otwarta 20 lipca 1921 roku, zaś Dziennik Białostocki odnotował ów fakt z wielkim uznaniem: „Jest ona naprawdę polska, złożyły się bowiem na nią dzieła artystów polskich, którzy zadali kłam aforyzmowi »Inter arma silent musae«, albowiem rysowali, malowali i rzeźbili właśnie wśród huku armat i grzmotu karabinów”; szerzej na ten temat zob. J. Tomalska, J. Szczygieł-Rogowska, *Białostocka bohema*, s. 84; J. Malinowski, *Malarstwo i rzeźba Żydów polskich*, Warszawa 2000, s. 397.

³³ Malinowski, dz. cyt., s. 397.

³⁴ W żydowskiej prasie białostockiej pojawiły się propozycje organizacji plebiscytu i utworzenia Wolnego Miasta Białystok, zob. M. Kietliński, *Białystok w wolnej Polsce*, „Gazeta Wyborcza, Gazeta w Białymstoku” z 18. lutego 2010 r., s. 4.

³⁵ M. Babicz, dz. cyt.

gostoku około dwustu prac, na miejsce prezentacji zaś wybrano centrum miasta, tzw. pasaż Warnholca przy ul. Lipowej 6. Tu umieszczono przywiezione z różnych stron Polski dzieła sztuki; jak się wydaje, było to przede wszystkim malarstwo³⁶.

Wystawa została otwarta 20 września i trwała dziesięć dni; wedle dzisiejszych ocen zgromadziła liczną grupę artystów, ale nie zachował się żaden katalog dokumentujący to wydarzenie. W wystawie wzięli udział członkowie łódzkiej grupy „Jung Idysz”³⁷ oraz Warszawskiego Kręgu Artystycznego³⁸. Ekspozycję obejrzało wielu mieszkańców miasta, liczni przyjezdni goście oraz uczniowie wielu białostockich szkół, w miejscowej prasie zaś ukazała się recenzja wystawy³⁹. Organizatorzy ekspozycji uznali, iż wystawa nie spełniła pokładanych nadziei, Białystok nie stał się ważnym ośrodkiem sztuki ani żydowskiej, ani polskiej⁴⁰. Wielu artystów, między innymi Oskar (Jeszua) Rozanecki⁴¹, Natan (Nota) Kosłowski⁴² i inni, aby się utrzymać, podejmowało pracę, zwykle jako nauczyciele rysunków.

Do plejady najważniejszych dla Białegostoku artystów należy B e n c j o n R a b i n o w i c z, zaliczany do wybitnych francuskich artystów współczesnych, honorowy obywatel Paryża odznaczony Legią Honorową.

W Białymstoku spędził ponad dwadzieścia lat swego życia.

Dlaczego wybrał emigrację? Czy w rodzinnym mieście szanse na rozwój talentu i artystyczna kariera? Wreszcie – czy Białystok mógł konkurować z Paryżem?

Faktem jest, że w ówczesnym Białymstoku niewiele istniało ośrodków życia kulturalnego. Mimo że powstały takie stowarzyszenia, jak Koło Miłośników Historii, Literatury i Sztuki⁴³, Towarzystwo Sztuki i Estetyki „Harmonia” i Związek Pracy Obywatelskiej Kobiet, mimo że organizowano wystawy i podejmowano próby zaktywizowania życia kulturalnego, nie udało się stworzyć w mieście ani muzeum, ani nowoczesnej galerii, nad czym ubolewało wielu twórców i mieszkańców miasta⁴⁴. Wystawy, nierzadko dzieł artystów zaliczanych do czołówki polskich malarzy, odbywały się w miejscach dość przypadkowych, takich jak aule szkolne, wspomniany pasaż Warnholca przy ul. Lipowej, sale kawiarniane i klubowe, pawilon Ogrodu Miejskiego, wreszcie w miejscu najbardziej bodaj prestiżowym: Sali Reprezentacyjnej ówczesnego Urzędu Wojewódzkiego, w pałacu Branickich⁴⁵.

³⁶ Tamże.

³⁷ W skład grupy wchodził: Jankiel Adler, Wincenty Brauner, Pola Lindelfeldówna, Dina Matusówna i Marek Szwarc; Malinowski, dz. cyt., s. 397.

³⁸ Członkami ugrupowania byli: Henryk Berlewi, Stanisława Centnerszwerowa, Maurycy Minkowski, Abraham Ostrzega i Józef Seidenbeutel, tamże.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Babicz, dz. cyt.

⁴¹ Oskar Rozanecki (Rozaniecki, Rozanetsky, 1894–1943?), malarz, uczeń Szkoły Rysunkowej w Wilnie, oraz W. Jaeckla w berlińskiej Staatliche Kunsthochschule (1920–1925), autor wystaw indywidualnych m.in. w Wilnie, Łodzi i Warszawie, Białymstoku, Berlinie i Paryżu; *Союз Советских Художников БССР*, s. 6; Malinowski, dz. cyt., s. 397; J. Tomalska, J. Szczygieł-Rogowska, *Warsztaty Oskara Steffena, Nieznany rozdział z dziejów getta w Białymstoku*, „Pro Memoria, Pismo Muzeum Auschwitz-Birkenau” nr 2 (2009), s. 179 przyp. 34.

⁴² Więcej informacji o tym artyście patrz niżej.

⁴³ *Koło Miłośników Historii, Literatury i Sztuki w Białymstoku, Sprawozdanie z działalności 1931–1933*, Białystok 1933, ss. 26. W tym okresie Koło zorganizowało 29 wieczorów, które w większości były spotkaniami z artystami, literatami i naukowcami z Polski z zagranicy.

⁴⁴ Więcej na ten temat zob. J. Tomalska, J. Szczygieł-Rogowska, *Białostocka bohema*, passim.

⁴⁵ Tamże.

Bencjon Rabinowicz urodził się w Białymstoku w 1905 roku w znanej w naszym mieście rodzinie, jego dziadek był rabinem w Nowogródku, ojciec Salomon – cenionym architektem i niedoszłym malarzem⁴⁶, projektantem Wielkiej Synagogi, wzniesionej w Białymstoku przy ul. Suraskiej w latach 1908–1913⁴⁷. Przyszły malarz sztuką zainteresował się bardzo wcześniej, w rodzinie jego matki było wielu aktorów i muzyków, nic więc dziwnego, że już w 1915 roku jego opracowane rysunki zostały wystawione w szkolnej auli⁴⁸, zaś jako 15-latek malował portrety swoich bliskich⁴⁹. Po wybuchu I wojny światowej, zapewne w efekcie ewakuacji cywilnych mieszkańców regionu, od 1917 roku spędził dwa lata w Zdzięciole (Diatłowo na Białorusi) w domu siostry ojca, gdzie uczył rysunku swoich rówieśników⁵⁰.

Tuż po powrocie do rodzinnego miasta Bencjon Rabinowicz miał okazję obejrzeć wspomnianą wyżej Pierwszą Wystawę Sztuki Żydowskiej, co więcej owa ekspozycja wywarła na nim wielkie wrażenie i zapewne wpłynęła na wybór życiowej drogi⁵¹. Wtedy w jego pracach pojawiły się pierwsze kompozycje wielopostaciowe. Nieco później w 1922 roku rozpoczął artystyczne terminowanie w pracowni Mikołaja Wadyasa, malarza zupełnie dziś nie znanego⁵² oraz Oskara Rozaneckiego⁵³. W pracowni Wadyasa pozostał dwa lata. Wkrótce potem, w 1924 roku poczuł się na tyle dojrzały artystycznie, że w mansardzie rodzinnego domu zorganizował malarskie warsztaty, rodzaj prywatnej akademii w których też sam pracował⁵⁴.

Nie wiadomo, kim byli uczestnicy (uczniowie?) owych warsztatów, nie wiadomo też, jakimi metodami młodzieniec uczył arkanów sztuki i czy był jedynym jej nauczycielem, dziś można się tylko domyślać, że szkoła odniosła połowiczny sukces, jej funkcjonowanie trwało bowiem około dwóch lat. Po zamknięciu prywatnej szkoły malarstwa Benn przez cztery lata (1926–1930) pracował jako dekorator teatralny⁵⁵, nie zaniedbując oczywiście malowania. Fascynacja teatrem pozostała jedną z najważniejszych inspiracji w życiu młodego artysty, swego rodzaju teatralizację tematów odnajdziemy w wielu obrazach z różnych okresów jego twórczości. Dziełem Benna były też nieznanne dziś portrety aktorów sławnego teatru „Habima”, który przyjechał do Białegostoku w 1926 roku⁵⁶. Efektem pracowitości młodego malarza stała się wystawa malarstwa w Wilnie i w tym samym 1927 roku – pierwsza indywidualna wystawa w rodzinnym mieście⁵⁷.

⁴⁶ Malinowski, dz. cyt., s. 398; informację tę potwierdza R. Marcus: w ortodoksyjnej rodzinie żydowskiej tego czasu nie mogło być mowy o twórczości plastycznej.

⁴⁷ E. B. Marks, K. Annan (wstęp), *For a Better World, Posters from the United Nations*, Fullbridge 2000, s. 146; G. Dornand, R. Barotte, Benn, Paris 1963, *Chronologie*, s. 1.

⁴⁸ Dornand, Barotte, dz. cyt., *Chronologie*, s. 1.

⁴⁹ Marks, Annan, dz. cyt.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Dornand, Barotte, dz. cyt., *Chronologie*, s. 1.

⁵² Tamże. Według A. Wierzbickiej artysta uczył się u M. Dadyjasa, zob. A. Wierzbicka, *Ecole de Paris*, Warszawa 2004, s. 178.

⁵³ Malinowski, dz. cyt. s. 398.

⁵⁴ Biogram artysty podaje, iż w mansardzie domu, w którym mieszkał zorganizował w 1924 roku akademię malarską; Marks, Annan, dz. cyt.; Dornand, Barotte, dz. cyt., *Chronologie*, s. 1.

⁵⁵ Pierwsze dekoracje teatralne miały powstać w 1928 r., pierwsza wystawa malarska zaś w Białymstoku została zaprezentowana w następnym roku, po jej prezentacji autor otrzymał trzyletnie stypendium na naukę w Paryżu; Marks, Annan, dz. cyt.; Dornand, Barotte, dz. cyt., *Chronologie*, s. 1.

⁵⁶ Malinowski, dz. cyt., s. 398.

⁵⁷ Dornand, Barotte, dz. cyt., *Chronologie*, s. 1.; Malinowski, dz. cyt., s. 398; podług A. Wierzbickiej pierwsza wystawa w Białymstoku miała miejsce w 1926 roku; Wierzbicka, dz. cyt., s. 179.

Nie wiadomo, gdzie się odbyła pierwsza wystawa artysty w Białymstoku, nie wiemy, jakie prace na niej przedstawił i ile ich było, twórczość Benna z białostockiego okresu pozostaje słabo rozpoznana. Nieco później artysta wziął udział w przygotowaniu ważnego wydarzenia artystycznego w rodzinnym mieście. Owa ekspozycja, nazwana Salonem Jesiennym Plastyków Białostockich, to jedna z niewielu ówczesnych wystaw, o której zachowała się garść informacji. Ekspozycję otwarto 11. października 1931 roku w sali reprezentacyjnej Urzędu Wojewódzkiego, mieszczącego się wtedy w pałacu Branickich⁵⁸. Miejsce prezentowania wystawy może świadczyć, że nie tylko miała ona wysoką rangę, lecz także że należała do najważniejszych w tym czasie wydarzeń kulturalnych w mieście.

W wystawie wzięło udział dziewięciu artystów: Michał Duniec, Alfons Karny – później sławny rzeźbiarz, Rudolf Macura⁵⁹, Helena Malarewiczówna – znana w późniejszych latach protagonistka socrealizmu, bracia Czesław i Tadeusz Sadowscy, Jan Sereżyński, Ichiel Tynowicki oraz Bencjon Rabinowicz⁶⁰. Przedstawiono na niej również obrazy nieżyjącego już Zygmunta Bujnowskiego, malarza znanego i cenionego w białostockim świecie artystycznym⁶¹.

Nie wiemy, jakie prace pokazał wówczas Benn, nie znamy też dzieł jego kolegów, z wystawy nie zachował się żaden katalog. Nie wiadomo, czy Rabinowicz był obecny na wernisażu wystawy. W chwili otwierania białostockiego Salonu Jesiennego Benn od ponad roku był już w Paryżu, nieskończenie zafascynowany twórczością Leonarda da Vinci i Rembrandta⁶².

Fakt, iż władze miasta przyznały artyście stypendium, może być świadectwem jego pozycji w Białymstoku. Benn nie należał do osób nieznanymi w rodzinnym mieście, był scenografem i twórcą wspomnianej prywatnej szkoły artystycznej, w 1929 roku został przyjęty do związku plastyków⁶³, zaś ok. 1931 roku wraz z kilkoma artystami: Michałem Duńcem⁶⁴, Nachumem (Natanem) Edelmanem⁶⁵, Czesławem Sadow-

⁵⁸ Szerzej na temat tej wystawy zob. J. Tomalska, J. Szczygieł-Rogowska, *Białostocka bohema*, s. 86-87.

⁵⁹ R. Macura był architektem, wziął udział w wystawie malarskiej jesienią 1930 roku, na której przedstawił pejzaże z Polski i Włoch; na te same wystawie przedstawiono 283 prace, m.in. C. Sadowskiego, O. Rozańskiego, I. Tynowickiego, J. Zimmermanna. Nie znany jest katalog tej wystawy; „Dziennik Białostocki”, 25.X.1930, s. 3.

⁶⁰ J. Tomalska, J. Szczygieł-Rogowska, *Białostocka bohema*, s. 86-87.

⁶¹ Zygmunt „Zych” Bujnowski (1895-1927) malarz, pejzażysta, uczeń K. Krzyżanowskiego; zob. *SAP*, t. I, s. 272-273.

⁶² Dornand, Barotte, dz. cyt., Paris 1963, s. 1.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Michał (Mosze) Duniec (ur.1911) należy do najsłabiej znanych malarzy białostockich, uczył się na Wydziale Sztuk Pięknych Uniwersytetu S. Batorego w Wilnie, z tego czasu pochodzi portret artysty, wykonany przez koleżankę ze studiów, Hadassę Gurewicz. W 1931 roku brał udział w Salonie Jesiennym, w 1931/32 – w Salonie Zimowym Instytutu Propagandy Sztuki w Warszawie, gdzie wystawił obraz *Siedząca postać*; jego obrazy porównywano do twórczości R. Kramsztyka i W. Borowskiego; miał wyjechać na dalsze studia do Leningradu, jego dalsze losy nie są znane; *SAP*, t. II, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1975, s. 116; Malinowski, dz. cyt., s. 398 i n.

⁶⁵ Malarz, uczestnik w wystawach sztuki żydowskiej w Warszawie i Białymstoku, zginął w białostockim getcie, *SAP*, t. II, s. 156.

skim⁶⁶ i Ichielem Tynowickim⁶⁷ stworzył artystyczne ugrupowanie „Forma – Farba – Faktura”⁶⁸.

Druga wystawa grupy, zresztą jednej z niewielu, jakie powstały w naszym mieście, odbyła się w 1932 roku⁶⁹. Benn, którego rodzina pozostała w Białymstoku, zapewne był tu częstym gościem, przez całe życie we wspomnieniach przywoływał rodzinne miasto, o którym zawsze mówił jak o wielkim ośrodku kulturalnym⁷⁰, być może więc nie tylko związki rodzinne wpłynęły na jego udział w białostockim życiu artystycznym. Narzeczona Bencjona, Gera (Ghéra), kobieta o orientalnej urodzie, wielokrotnie pozująca mu do obrazów i rysunków, w 1938 roku w Paryżu została jego żoną⁷¹.

W 1930 roku Rabinowicz zaprezentował swoje prace na pożegnalnej wystawie w Białymstoku i wiosną tego roku przybył do Francji⁷². Zapisał się do Académie Moderne i został uczniem słynnego malarza F. Légera⁷³. Już w następnym roku Benn zadebiutował w paryskich salonach: pierwsza francuska wystawa odbyła się w galerii „L’Epoque”, mieszczącej się przy ul. La Boétie. Nie wiemy, jakie dzieła zaprezentował na owej wystawie Benn, ani też co się z nimi stało. Po przybyciu do Paryża Benn stał się członkiem nieformalnego, choć bardzo licznego ugrupowania zwanego „szkołą paryską” – École de Paris, któremu warto poświęcić słów kilka, jako że przynajmniej kilku białostoczian i wielu artystów z tej części ówczesnej Rzeczypospolitej do tej szkoły należało⁷⁴.

Terminu *École de Paris* użył jako pierwszy w 1925 roku francuski historyk sztuki, André Warnod, na określenie grupy artystów głównie – choć nie wyłącznie – pochodzenia żydowskiego, przybyłych w ciągu trzech pierwszych dekad XX wieku do Paryża z różnych stron świata, w dużej mierze z Europy Wschodniej⁷⁵. Do znanych przedstawicieli École de Paris należeli między innymi: Marc Chagall, Tadeusz Makowski, Jules Pascin, Mojżesz Kisling, Eugeniusz Zak, Amadeo Modigliani, Chaim Soutine, Tsougouharu Foujita i wielu innych⁷⁶. Znaczna część artystów mieszkała w tzw. Ulu (*La Ruche*), zaprojektowanym przez Gustave’a Eiffel’a budynku w słynnej dzielnicy artystów Montparnasse, budynku równie tanim co niewygodnym do mieszkania⁷⁷.

⁶⁶ Malarz, rysownik, karykaturzysta (1902–1958), uczeń K. Tichego w warszawskiej Szkole Sztuk Pięknych, w 1928 roku zorganizował dużą wystawę swoich prac w pawilonie Ogrodu Miejskiego w Białymstoku, w 1929 roku przez ówczesnego wojewodę uhonorowany stypendium artystycznym, dzięki czemu mógł wyjechać do Paryża; J. Tomalska, J. Szczygieł-Rogowska, *Białostocka bohema*, s. 85 i n.

⁶⁷ Malarz, na wystawie grupy plastyków 3F wystawił cztery obrazy: „Lunapark”, „Motyw urbanistyczny”, „Blondynka” i „Tulipany”; Tomalska, Szczygieł-Rogowska, *Białostocka bohema*, s. 86.

⁶⁸ Malinowski, dz. cyt., s. 397; Tomalska, Szczygieł-Rogowska, *Białostocka bohema*, s. 86.

⁶⁹ Nie wiadomo, kiedy odbyła się pierwsza wystawa grupy, J. Malinowski przypuszcza, iż zaprezentowano ją w ramach Salonu Jesiennego Plastyków Białostockich, Malinowski, dz. cyt., s. 397.

⁷⁰ Informacje R. Marcus.

⁷¹ Gera urodziła się w Moskwie i była tancerką, przez całe życie twierdziła, że pochodzi z rodziny cygańskiej; informacje R. Marcus. Nie wiadomo, gdzie się spotkali, Benn i Gera poznali się w 1930 r.; Dornand, Barotte, dz. cyt., *Chronologie*, s. 1.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ W skład tego nieformalnego ugrupowania wchodził przede wszystkim emigranci ze środkowej i wschodniej Europy, głównie ze wschodnich terenów przedrozbiorowej Rzeczypospolitej; Litwy, Białorusi i Ukrainy, oraz z Rosji, Polski, Czech, Słowacji, Bułgarii, Rumunii, Hiszpanii, Węgier, Meksyku i Japonii; Wierzbicka, dz. cyt., s. 6.

⁷⁵ Wierzbicka, dz. cyt., s. 6; Darmon, dz. cyt., s. 15 i n.

⁷⁶ Tamże, s. 37 i n.

⁷⁷ Wierzbicka, dz. cyt., s. 42-46.

Czy tam mieszkał również w początkach swej paryskiej kariery przybysz z Białegostoku? Czy brał udział w żarliwych dyskusjach przy kawiarnianych stolikach w modnych w owym czasie kawiarniach *La Rotonde* i *La Coupole*?

Z pewnością wyjechał do Paryża jako malarz dojrzały, o skryzalizowanych zainteresowaniach⁷⁸. Być może ulegał wpływom najwybitniejszych malarzy tego czasu, owe fascynacje są bowiem czytelne w jego wczesnych paryskich pracach. Inspirowały go liczne nurty europejskiego malarstwa, takie jak suprematyzm czy kubizm, z czasem jednak wypracował rodzaj indywidualnego realizmu o silnych walorach dekoracyjnych, w jego pracach czytelne są również fascynacje wczesnym renesansem włoskim, szczególnie pracami Leonarda da Vinci. Czy odtwarzał motywy ze swego białostockiego życia? Czy portretował swoich bliskich i przyjaciół? W 1932 roku na wystawie w Białymstoku przedstawił autoportret i akt, był też autorem ilustracji książkowych.

W tym samym 1931 roku zaprezentował wystawę w sławnej w owym czasie galerii Katji Granoff⁷⁹. Po pierwszych prezentacjach przyszły następne, w tymże roku po raz pierwszy wystawiał na paryskim Salonie Jesiennym, dwa lata później zaś – w Salon des Tuileries⁸⁰. Od tego roku udziałem artysty stały się liczne wystawy w Paryżu, Brukseli, Wiedniu, Tel-Awivie, Tallinie i na całym świecie⁸¹.

Dzieła z paryskiego okresu twórczości Benna są dotychczas słabo znane w rodzinnym mieście artysty. Jedną z wczesnych, gwasz z 1932 roku, przedstawia widok miasta z fragmentem mostu i flankującymi go latarniami, łagodnym stokiem wzgórze z lewej i widocznymi w oddali kamienicami. Tchnący łagodną melancholią miejski pejzaż uzupełniają sylwetka kobiety, umieszczona na drugim planie z lewej. Obraz lekko i impresyjnie malowany zdecydowanymi podłużnymi smugami farb o jasnych rozbielonych odcieniach beżu, indyjskiego różu i szarości z akcentami chromowej zieleni z lewej, sprawia wrażenie zaskakująco dojrzałego jak na artystę dwudziestokilkuletniego⁸². Bardzo interesujące są akcenty niepokrytego farbą podobrazia, wykorzystane jako dodatkowy walor kolorystyczny.

W 1939 roku jego obraz *Za kulisami* został zakupiony do zbiorów muzealnych w Francji. Dla młodego artysty był to zapewne uzasadniony powód do dumy i inspiracja do dalszej pracy.

Wojna bardzo silnie wpłynęła na losy malarza: jak wielu artystów pochodzenia żydowskiego stał się uchodźcą, w 1941 roku trafił wraz z żoną do obozu przejściowego Beaune-La-Roland; wtedy też próbował swoich sił jako rzeźbiarz. W tymże roku został wraz z żoną aresztowany, uwolnienie zawdzięczali oboje interwencji wysoko postawionych osób⁸³. Przez następne ponad dwa lata poszukiwani przez gestapo, w obawie przed deportacją, Rabinowiczowie ukrywali się w piwnicy.

⁷⁸ Malinowski, dz. cyt., s. 398.

⁷⁹ Marszand i krytyk sztuki Katja Granoff (ur.1895 na Ukrainie) przyjechała do Paryża w 1924 r., dwa lata później otworzyła pierwszą galerię na Boulevard Hausmann; stała się odkrywczą wielu talentów, m.in. Chagalla i Rabinowicza; Wierzbicka, dz. cyt., s. 66; Dornand, Barotte, dz. cyt., *Chronologie*, s. 2.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże. Zob. też R.-H. Monceaux, *Benn Au Salon d'Automne 1932–1962*, Paris 1963, passim.

⁸² Benn, Paryż, pap. gwasz, 36,5 x 48,5, ok. 1932, wł. prywatna.

⁸³ W sprawie uwolnienia artysty i jego żony interweniował prof. M. Brulé i Lo Duca; Dornand, Barotte, dz. cyt., *Chronologie*, s. 2.

Mimo niesprzyjających warunków, Benn nie zaprzestał twórczości, malował obrazy małych formatów i szkicował pierwsze pomysły ilustracji do Biblii⁸⁴. Po wyzwoleniu Benn na krótko przyjechał do Białegostoku, ale w zrujnowanym mieście nie pozostał żaden ślad po jego rodzinie i dawnym życiu. Wrócił do Paryża, gdzie pozostał na zawsze. Nic nie wiemy o ówczesnej wizycie malarza w rodzinnym mieście, można się jedynie domyślać, że widok zrujnowanego miasta wywarł na artyście wielkie wrażenie.

W 1946 roku Rabinowicz wziął udział w wystawach organizowanych przez Musée National d'Art Moderne w Paryżu, Musée de Luxembourg, i Staatliches Kunstgewerbemuseum w Wiedniu⁸⁵. Po tych ekspozycjach przyszły następne i do końca życia Benn prezentował swoje prace na wielu wystawach na całym świecie⁸⁶.

Po II wojnie światowej Benn, jak wielu artystów pochodzenia żydowskiego, którzy przeżyli Holocaust, podjął w swej twórczości tematy biblijne. Zyskał międzynarodową sławę jako autor cyklu 126 ilustracji do psalmów, dzieł pełnych subtelnej, pastelowej lekkości, odrealnionych, przesyconych spokojem i uduchowionych (w najlepszym tego słowa znaczeniu)⁸⁷. Cykl był prezentowany między innymi w Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Paryżu, Muzeum w Lyonie i wielu innych galeriach we Francji i na świecie. Po wojnie powstał również cykl prac wykonanych na zlecenie UNESCO, w tym znany plakat z parą dłoni i gołębiem, powtarzany wielokrotnie i transponowany przez bardzo wielu twórców na świecie.

Benn nie ograniczał się do jednego sposobu malowania. W młodzięcym okresie zafascynowany uproszczeniami i kubistyczną geometryzacją formy, malował portrety i sceny rodzajowe o wyraźnie steatralizowanym wyrazie. Po wyjeździe do Francji jego malarstwo zyskało na miękkości i kolorystycznej subtelności.

Po wojnie, podobnie jak wcześniej, malował także portrety: na wystawie w Galerie Berri – Argenson w 1949 roku przedstawił 35 wizerunków francuskich krytyków sztuki. Pokazał w nich talent wybitnego portrecisty, który za pomocą skromnych środków wyrazu, zdecydowanej linii i kilku stonowanych plam barwnych, potrafił odtworzyć nie tylko wygląd, lecz także psychologiczny wizerunek modela. Był znanym i cenionym portrecistą, malował pisarzy i aktorów, sławnych działaczy i polityków. Wielokrotnie malował swoją żonę przebraną w kostiumy z różnych dramatów. Był też autorem scen rodzajowych, do których także pozowała mu żona, malował wreszcie martwe natury i kwiaty. Poznawszy jeszcze przed wojną liczne nurty sztuki awangardowej, po wojnie skłaniał się ku realizmowi z wyraźnym rysem dekoracyjności i symbolizmu, w obrazach cenił barwę, subtelny, wysmakowany koloryt, temat pełnił rolę drugorzędną.

Po wojnie powstały teki litografii, ulubionej techniki graficznej Rabinowicza, w których dał się poznać jako mistrz łagodnego klimatu i niezwyklej lekkości kolorystycznej, co jest bodaj najbardziej widoczną cechą jego prac.

⁸⁴ Tamże; informacje R. Marcus; *Benn, Visions of the Bible, 52 Drawings*, Hebrew Union College, Tel Aviv 1954.

⁸⁵ Dornand, Barotte, dz. cyt., *Chronologie*, s. 2.

⁸⁶ Lista wystaw, w których brał udział jest imponująca; tamże, s. 3.

⁸⁷ J. Romains, *Wstęp*, w: *Benn, Soixante-deux psaumes et versets de la Bible*, Châtenay-Malabry 1960.

Bencjon Rabinowicz, znany we Francji jako Benn lub Benejou, zmarł w Paryżu w 1989 roku. Biografia artysty kryje jeszcze wiele tajemnic: najmniej dziś wiadomo o pierwszym, białostockim okresie jego twórczości. Niewiele wiemy o białostockim nauczycielu Benna, ani też o pracy Rabinowicza-scenografa w białostockim teatrze i akwarelach, które miał wtedy malować. Nie znamy prac, które prezentował na swoich pierwszych wystawach. Z pewnością Bencjon Rabinowicz należał do aktywnych twórców i animatorów ówczesnego życia artystycznego, współorganizował wystawy, prezentował swe prace w Białymstoku, Wilnie i Warszawie, współtworzył bodaj pierwsze w naszym mieście artystyczne stowarzyszenie.

Warto podkreślić, że przyszły wybitny malarz i jeden z przedstawicieli Ecole de Paris, wyjeżdżał z rodzinnego miasta na paryskie stypendium jako wybitnie utalentowany amator. Pracowitość, talent i determinacja pozwoliła mu zrealizować marzenia o karierze artystycznej, stał się wybitnym malarzem i znakomitym grafikiem, autorem wielu wystaw prezentowanych w Paryżu, we Francji i galeriach na całym świecie. Jest jedynym artystą wywodzącym się z Białegostoku, który pracował dla UNESCO. To nie tylko miara jego talentu, lecz także miara sukcesu, który stał się jego udziałem.

Twórczość Bencjona Rabinowicza, świetnego malarza pochodzącego z Białegostoku, jest w jego rodzinnym mieście właściwie zupełnie nieznana. Pierwsza po wojnie i jedyna jak dotąd wystawa jego prac, prezentowana w Centrum im. Ludwika Zamenhofa w Białymstoku w 2010 roku⁸⁸, w żadnej mierze nie pretendowała do miana pełnego przedstawienia artysty, docenionego przez przybraną ojczyznę, odznaczonego przez miasto Paryż brązowym medalem, przez władze Francji zaś Legią Honorową. W rodzinnym Białymstoku Benn Rabinowicz jest artystą dopiero wydobywanym z zapomnienia. Jego dzieła znajdują się dziś w wielu prestiżowych muzeach, galeriach i kolekcjach prywatnych. Pora przypomnieć tego wybitnego europejskiego artystę jego miastu, w którym nie tylko przyszedł na świat, ale którego życie artystyczne również kształtował.

⁸⁸ Wystawa odbyła się w okresie kwiecień – maj 2010, towarzyszył jej katalog J. Tomalska [Wstęp] „Litografie, Bencjon Rabinowicz”, Białystok 2010.

Beata Mróz
(Białystok)

IGNACY JULIAN CEYZIK (1779 – OK. 1860). ARTYSTA RZEŹBIARZ, FALSZERZ CARSKICH BANKNOTÓW, ZESŁANIEC

Realizując od 2005 roku projekt badawczy „Ad Fontes” dotyczący wspólnego dziedzictwa kulturowego Wielkiego Księstwa Litewskiego od połowy XVIII do połowy XX wieku, finansowany przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, wraz ze współautorką programu, Joanną Tomalską, przybyliśmy do Kowna. Podczas kwerendy w Taikomosios Dailes Skyrius (Oddział Rzemiosła Artystycznego – Muzeum Narodowego Sztuk Pięknych im. M. K. Ciurlionisa – Nacionalinis M.K. Ciurlionio Dailes Muziejus) ogromnie zainteresowała nas niewielka, bo licząca 14 x 13 cm, ceramiczna plakietka z żółto-rudej glinki, dzieło mało znanego artysty rzeźbiarza, Ignacego Juliana Ceyzika.

Relief *Macierzyństwo* zakupiony w 1943 roku w wileńskim antykwariacie przez ówczesnego dyrektora muzeum, Paulusa Galaune, wykonany z niezwykłą precyzją, zadziwiającą subtelnością, dbałością o wszystkie szczegóły, zdradzał ogromny talent. Przedstawiał wnętrze ubogiej chaty z siedzącą na prostym, drewnianym stołku kobietą karmiącą niemowlę. Skromna izba z jedynym oknem, ze stojącą na parapecie doniczką z owiniętym wokół pręta, wiotkim powojnikiem. Na szybie delikatnie zaznaczona rozpięta pajęczyna z pajakiem opuszczającym się po nitce. Na parapecie siedzący, obserwujący kobietę z dzieckiem – kot. Wewnątrz izby, na ścianie, wisząca wysoko plakietka z krucyfiksem i dwiema kłęzącymi pod krzyżem postaciami. Ubogie, proste sprzęty, po lewej zasłane łóżko, nad nim wymyślna, zawieszona na wygiętym grubym konarze – kołyska, nieopodal wiklinowy koszyk, cembrzyk, miotełka, dzban, miska, na niewyszukanym, prostym stole z szufladą – gliniany garnuszek, miseczka, nóż, resztki jedzenia.

Na tak niewielkiej powierzchni terakotowej tabliczki artysta niesłychanie realistycznie utrwalił tak wiele charakterystycznych przedmiotów tej niemal ascetycznej izby. Praca wydała mi się na tyle interesująca, że po powrocie z Kowna postanowiłam zapoznać się z twórczością autora zadziwiającej kompozycji. To był impuls do przyjrzenia się bliżej twórcy oraz innym jego dziełom, a także artystom polskim, których los doświadczył tak ciężko, jak Ignacego Ceyzika, podczas przymusowego pobytu na Syberii.

W dziejach polskiego malarstwa o tematyce syberyjskiej, mającego często charakter patriotyczny, nieocenionym źródłem historycznym dla badaczy losów zesłańców na Syberii w XIX wieku jest twórczość Aleksandra Sochaczewskiego, zesłańca, malarza syberyjskiej katorgi, ze słynnym obrazem *Pożegnanie Europy*. Przejmujący cykl obrazów pozostawił Artur Grottger, „nieśmiertelny rysownik doby powstania styczniowego, którego *Pochód powstańców na Sybir, Ciosanie krzyża, Dźwiganie krzyża* pozostaną na zawsze najwymowniejszą ilustracją polskiej golgoty syberyjskiej”¹. Twórczość Jacka Malczewskiego zaliczana do najwybitniejszych zjawisk no-

¹ M. Janik, *Dzieje Polaków na Syberii*, Kraków 1928, s. 449.

woczesnej sztuki polskiej, a obrazy o tematyce syberyjskiej, pełne nastrojowego smutku i zadumy, zyskały jeszcze za życia artysty stałe miejsce w historii polskiego malarstwa. Malczewski jest autorem wielu realistycznych obrazów o tematyce związanej z polską martyrologią na Syberii po powstaniu styczniowym, takich jak: *Niedziela w kopalni* (1882), *Na etapie* (1883) czy *Wigilia zesłańców* (1892)².

Syberia zazwyczaj kojarzy się Polakom z prześladowaniami i cierpieniami rodaków, którzy jako jeńcy wojenni lub przestępcy polityczni skazani za wykroczenia wobec władzy rosyjskiej – poczynając od końca XVI wieku do połowy XX wieku – byli zsyłani do tego mroźnego, odległego o tysiące kilometrów kraju, z którego ucieczka rzadko kończyła się powodzeniem. Zesłańcy, znacznie bardziej ucywilizowani niż rdzenni mieszkańcy Syberii, wnosili do życia tubylców zadatki kultury, moralności, prawa i oświaty. „Właśnie Polacy, bardzo sprawni wszędzie poza swoim krajem, jeżeli przymusowo czy dobrowolnie znaleźli się w Rosji, działali tam jako cywilizatorzy...”³.

Wśród polskich zesłańców znalazły się osoby o niepospolitym wręcz talencie. Polacy brali udział w eksploracjach terenowych jako rysownicy-dokumentaliści, tworzyli obrazy o tematyce syberyjskiej, portretowali towarzyszy niedoli oraz rdzennych mieszkańców – Czukczów, Ostiaków, Jakutów czy Buriatów. Udzielali prywatnych lekcji rysunków i malarstwa. Jednym z autorów prac dokumentujących krajobrazy Syberii był Leopold Niemirowski, absolwent Uniwersytetu Wileńskiego, zesłaniec z 1839 roku, artysta malarz, który już po wyroku, ze specjalnym zezwoleniem generała-gubernatora Syberii Wschodniej, w 1844 roku (według innych źródeł w 1851), jako rysownik, wziął udział w wyprawie zorganizowanej przez Wschodniosyberyjski Oddział Cesarskiego Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego na Kamczatkę⁴.

Ten wybitny i niestety prawie zupełnie zapomniany malarz zostawił po sobie ciekawą, zarówno artystycznie, jak i etnograficznie, spuściznę szkiców i rysunków, które wydane zostały w specjalnym albumie w Petersburgu w 1856 roku przez Iwana Bułyczewa – jednego z uczestników i kierownika tej wyprawy. Niestety, nie podano nazwiska autora ilustracji, co było praktykowane w przypadku prac zesłańców. Niemirowski odbywał liczne podróże po Syberii Wschodniej, w okolicach Bajkału, Gór Jabłonowych i Sajanów, czego reminiscencje widoczne są w jego pracach nielicznie zachowanych w zbiorach Muzeum Narodowego w Warszawie⁵. Rysunki wykonane kredką i ołówkiem na papierze naklejonym na karton, przedstawiające Bajkał i jego okolice, są urzekająco piękne. Jezioro Bajkał oczarowało artystę tajemniczością. Niemirowski, podobnie jak liczna grupa artystów z Polski na zesłaniu, zarabiał malowaniem portretów, widoków Irkucka i okolic. Jego prace zostały rozproszone, wiele zaginęło, tylko część została przywieziona do Polski⁶.

Malarz Karol Toliński, skazany na katorgę za udział w ataku na Siedlce w 1846 roku, uczestniczył w tak zwanej ekspedycji amurskiej w 1854 roku. Artysta brał udział w Petersburskiej Komisji do Badań Syberii Wschodniej, prowadzącej studia terenowe o charakterze geograficznym i etnograficznym. Malował zachwycające pejzaże zabaj-

² Tamże, s. 450

³ Cz., Miłosz *Rodzinną Europą*, Warszawa 1998, s. 164.

⁴ J. Trynkowski, *Leopold Niemirowski (1810–1883)*, „Przegląd Wschodni”, 1991, t. I., z. 2, s. 375–377.

⁵ J. Trynkowski, dz. cyt., s. 376.

⁶ W. Faliński, *Polskie chudoźniki w Sybiri*, Irkuck 1995, s. 35.

kalskie. Natomiast z Irkuckiem wiąże się działalność malarzy Stanisława Wrońskiego i Joachima Leszniewicza. Stanisław Wroński pomagał Benedyktowi Dybowskiemu w badaniach fauny i flory Bajkału i w gromadzeniu zbiorów ornitologicznych. Towarzyszył mu w wyprawach do gór Chamar-Daban i Sajanów. Oprócz portretowych szkiców obaj artyści, Wroński i Leszniewicz, malowali pejzaże oraz uczestniczyli w licznych ekspedycjach badawczych.

Rysownikiem i akwarelistą był Maksymilian Oborski, przebywający na zesłaniu w Usolu. W Okręgowym Muzeum Sztuki w Irkucku zachowały się do dziś jego obrazy, które obok obrazów Stanisława Wrońskiego – również przechowywanych w tym muzeum – należą do jednych z piękniejszych widoków Irkucka i jego okolic. W Kiachcie tworzył swe cykle portretowe Chrystian Reichel, Wołyniak, który początkowo przyjechał w 1848 roku z rodziną do Irkucka. Szybko zdobył reputację dobrego malarza, specjalizującego się także w malarstwie cerkiewnym. Jego postacie świętych na obrazach i freskach zdobiących cerkiew w Kiachcie miały twarze polskich zesłańców⁷.⁷ Interesujące prace dla historyków urbanistyki Tomska zostawił zesłaniec, dzisiaj również zapomniany artysta, autor litografii i rysunków przedstawiających Tomsk z lat 60. XIX stulecia – Juliusz Volkmar Fleck (1813–1888). Fleck był właścicielem zakładu litograficznego w Warszawie. Za pomoc w przygotowaniach do powstania styczniowego został skazany na 10 lat katorgi. Jego prace przedstawiają obiekty, których już dzisiaj nie ma, dają wyobrażenie o ciekawym układzie przestrzennym miasta, XIX-wiecznej architekturze. Prace polskiego zesłańca stanowią materiał do weryfikacji dotychczasowych ustaleń historyków urbanistyki o starej zabudowie Tomska. Doskonale ilustrują przeszłość, która minęła⁸.

Roman Szwoynicki, malarz i fotograf, właściciel majątku Rady koło Poniewieża, został zesłany po klęsce powstania styczniowego do Tobolska, potem Kazania i Cywilska. W Kazaniu prowadził zakład fotograficzno-malarski. Lata zesłania spędził twórczo, malując i fotografując wspólnie z Lucjanem Kraszewskim, bratem pisarza Józefa Ignacego Kraszewskiego. W swoich szkicach i akwarelach Szwoynicki utrwalał twarze polskich wygnańców, rdzennych mieszkańców Syberii, postacie zwierząt oraz ujmująco piękne w swej monotonii i bezkresności syberyjskie krajobrazy. Do kraju powrócił w 1867 roku⁹.

Najbardziej zagadkową postacią wśród polskich zesłańców był rzeźbiarz Ceyzik. Do dnia dzisiejszego badaczom, historykom nie udało się do końca wyjaśnić wszystkich faktów z biografii artysty czy okoliczności jego zesłania. Ignacy Julian Ceyzik herbu Owada jest jednym z najbardziej utalentowanych artystów w historii rodzimej ceramiki, a także niezwykle interesującym człowiekiem z bardzo zawitym oraz tajemniczym życiorysem. Urodził się w 1779 roku prawdopodobnie w Sejnach. Podawane są różne wersje miejsca urodzenia Ceyzika. W *Słowniku Artystów Polskich* i *Polskim Słowniku Biograficznym* brak konkretnej miejscowości, występuje bliżej nieznane miejsce koło Sejn lub Łysków k. Wołkowyska.

⁷ A. Giller, *Opisanie Zabajkalskiej krainy w Syberyi*, T.II, Lipsk 1867, s. 197.

⁸ A. Giller, dz. cyt., s. 183.

⁹ J. Arvaniti, D. Pietrzkiwicz, „Syberia – legenda i rzeczywistość na wystawie „Polscy badacze Syberii””, „Biuletyn Archiwum PAN”, Warszawa 2009, Nr 50, s. 82.

Litewski historyk sztuki, Vladas Drema, w archiwach wileńskich odnalazł informację, że Ceyzik urodził się w Sejnach¹⁰. Sprawa wymaga dalszych badań źródłowych. Ignacy był wnukiem Jakuba, porucznika gwardii litewskiej, synem Michała i Anny z Sobolewskich, urodzonych na Podlasiu. Ojciec artysty (zmarły w 1813 roku w Niżowcach, pow. słuckim), prawdopodobnie zmienił nazwisko Cydzik na Ceyzik. W polskiej literaturze, pamiętnikach, wspomnieniach o artyście jest wiele nieścisłości. Chociażby pisownia jego nazwiska: Ceizik, Cejzik, Cejzych, Cejzyk, Cezik, Cidzik, Cydzik, Zejzik, Zejzych¹¹.

Ignacy ukończył trzyklasową szkołę powydziałową w Łyskowie (obecnie na Białorusi), inne źródła podają, że w Liszkowie (obecnie na Litwie)¹². Następnie artysta przeniósł się do Wilna, gdzie wstąpił w 1798 roku na ówczesny Uniwersytet im. Stefana Batorego. Zapisał się do pracowni Franciszka Smuglewicza na lekcje malarstwa i rysunku. W 1802 roku zaczął studiować chemię, historię i język francuski. Jednocześnie udzielał korepetycji, pracował jako kancelista na uczelni, wykonywał kunstrowne dyplomy dla studentów. Zapewniało mu to nawet godziwe utrzymanie. Za 8 do 9 wierszy otrzymywał zwykle po 10 czerwonych złotych¹³. Wtedy to po raz pierwszy podjął się nielegalnej działalności. Mianowicie zaczął podrabiać bilety teatralne. Były to wyłącznie bilety na miejsca na parterze, a ponieważ na parterze miejsca nie były numerowane, więc proceder bardzo długo uchodził Ceyzikowi bezkarnie. Znacznie później sam przyznał się do winy.

W Wilnie związał się z kołem wolnomysłicielskim, zbliżonym do masonerii, do którego należeli też malarze Józef Oleszkiewicz i Jan Damel. W 1805 roku ożenił się z Marią Kaczyńską, córką Tomasza i przeniósł się do Słonima, gdzie miał dom i gospodarstwo otrzymane w spadku po zmarłych rodzicach. Następnie razem z bratem Feliksem i ze szwagrem żony – Tyrkiem, dzierżawił majątek Starzyna w pow. Słuckim, a następnie Hanusowszczyznę. W wolnych chwilach zaczął tworzyć zabawki z gliny, drzewa, bursztynu, a nawet z kości słoniowej. Obdarowywał nimi dzieci swoich sąsiadów: „Już w ówczas mówiono o jego zdolnościach muzycznych, rytowniczych, rzeźbiarskich i kaligraficznych...”¹⁴

Redaktor wychodzącego przed laty „Tygodnika Petersburskiego”, Przeclawski, poznał Ceyzika około 1811 roku. Wspomina go jako człowieka przyjemnej powierzchowności. Natomiast pewien adwokat z Kamieńca, będąc jeszcze młodym chłopakiem odwiedzał Ceyzika.

Ojciec p. Z. zamiłowany w ogrodnictwie dowiedział się od kogoś, że dzierżawca chutoru pod Międzyborzem posiada szczególny gatunek gruszek, znanych w kraju pod nazwą saplejanek (lub sapieżanek). Posłał więc syna, by rzecz sprawdził na miejscu i jeżeli się uda, nabył choć kilka okazów. Przybysz zastał gospodarza okolonego zgrają żebraków, z cierpliwością słuchającego próśb ich i molestacyj, w skromnym ubiorze wiejskim, niewielkiego wzrostu, szczupły. Miał cechy człowieka należącego do wyższego towarzystwa, był uprzejmy, gościnnie, mówił dużo o pomologii, dał nawet do zrozumienia, że się jej wyłącznie poświęca ...¹⁵

¹⁰ Informacja z archiwum Vladasa Dremy z Wilna.

¹¹ *Polski Słownik Biograficzny*, Kraków 1937, T. III, s. 242.

¹² Archiwum Vladasa Dremy.

¹³ Dr Antoni J. [Rolle A.], *Ignacy Ceyzik garcarz – ceramik*, „Kraj”, nr 26, 24.06.1884, s. 21-22.

¹⁴ Tamże, s. 22.

¹⁵ Dr Antoni J., dz. cyt.

Będąc w Wilnie, a potem w Słucku artysta podjął pierwsze próby ceramiczne. Zaczął również fałszować pieniądze carskie:

Ceyzik zakłada na wielką skalę fabrykę wartościowych papierów w kraju kursujących, a znanych pod nazwą asygnat. Było ich dwa rodzaje – stare i nowe w poprawnym wydaniu: pierwsze wypuszczono do 1817 roku, ale ogólna ich suma dosięgła 836.000.000 rubli, a fałszerstwa zdarzały się dość często, wówczas minister finansów postanowił wycofać je z obiegu, a natomiast w innym, bardziej udoskonalonym produkować odbiciu. Ceyzik więc i te, i tamte w swoim tajemniczym naśladował zakładzie. Jakim sposobem władze się o tem dowiedziały – nie wiemy, dość, że się dowiedziały.¹⁶

Prawdopodobnie, jak to zwykle bywa, władzom carskim doniesiono o haniebnym procederze braci Ceyzików. W „Dodatku Kuriera Wileńskiego” (Nr 72 z 2 czerwca 1842 roku) ukazała się krótka, aczkolwiek bardzo wymowna notatka:

Wzywa się szlachcica Borkowskiego lub jego sukcesorów do ujawnienia się i odebrania przeznaczonych rzeczonemu Borkowskiemu jako nagrodę za wykrycie przezeń fałszerzy monet Ignacego i Feliksa Ceyzików tudzież Dominika Korzuna – tysiąca rubli asygnacyjnych z przypadającymi za nie procentami od roku 1828.¹⁷

Działalność Ceyzika i jego współników wykryto w 1814 roku w folwarku Hanusowczyzna. Okazało się, że fałszerze w latach 1811–1815 zdołali podrobić 65 tysięcy rubli.

Aresztowano Ignacego, jego brata Feliksa, ich szwagra Dominika Korzuna i Ignacego Niemczewskiego. Wszystkich osadzono w więzieniu słuckim. Następnie przewieziono ich do Mińska. Poszlaki obciążały właściwie tylko Ignacego, ale dozorca więzienia traktował go łagodnie, a nawet w końcu pozwolił mu wychodzić do miasta. W czasie kilkuletniego śledztwa aresztanci, niezbyt pilnie strzeżeni, zbiegli do Wiednia, gdzie z kolei fałszowali banknoty austriackie. Tymczasem sprawa toczyła się dalej i w 1820 roku sąd słucki skazał zaocznie całą grupę. Ignacego i jego brata Feliksa pozbawiono praw i skazano na dożywotnią katorgę w kopalniach nerczyńskich. Tropieni przez policję austriacką fałszerze powrócili na Podole, zamieszkali pod zmienionymi nazwiskami (Ignacy jako Jakub Czudowski) w Międzyrzeczu (Międzybożu?). Wzięli w dzierżawę jeden z chutorów, tak licznych w dobrach ks. Adama Czartoryskiego i nadal fałszowali pieniądze.

Ceyzik nie wychodził z domku pod lasem z obszernym owocowym ogrodem, w którym również hodował kwiaty. Zasłynął wkrótce z dobroczynności. Tłumy nędzarzy z całej prowincji przychodziły do miłosiernego pustelnika, który rozrzucał garściami pieniądze, rozdawał biedakom odzież, a także ich dokarmiał. Niestety znowu podrabiał banknoty wedle nowej, udoskalonej formy. Jego szwagier Tyrk pozbywał się fałszywek w dość zręczny sposób...

Oto jeździł do Włodawy, słynnej z jarmarków, tutaj za papiery przez szwagra fabrykowane nabywał konie, woły i produkty rozmaite, transportował to wszystko na Podole, zbywał koryzynie, słowem złe pieniądze przemieniał na dobre. Dostatek zawitał pod strzechy fałszerzy, koło działalności handlowej rozszerzało się coraz bardziej. Tyrk pod przybranym nazwiskiem zaczął odbywać podróże po Litwie. Podczas jednej takiej wycieczki poznany przez dawnego sługę na stacji pocztowej w Kobryniu, grodzieńskiej guberni, dostał się pod klucz. Po nitce łatwo było dojść do kłębka. Wkrótce też i Ceyzika aresztowano i przewieziono do Grodna. Tak

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Archiwum Dremy.

utrzymuje Przeclawski, a Maksimow dowodzi, że osadzono go w Bobrujsku. Więźniów trzymano pod ścisłym dozorem, tem bardziej, że w chutorze w owej dzierżawie podolskiej odnaleziono wszystkie przyrządy do fałszerstwa służące, odnaleziono i spore zapasy przygotowanych i niezupełnie jeszcze wykończonych asygnat. Sprawa ciągnęła się długo¹⁸.

Aresztowani w 1821 roku, w 1828 roku zostali zesłani na Syberię Ignacy do Tobolska, jego brat do kopalni nerczyńskich. W Ołoczach nad Argunią wkrótce umiera Feliks Ceyzik.

W przedstawionych powyżej faktach z biografii artysty zastanawiające jest toczące się przez kilkanaście lat śledztwo. Zwykle trwało ono znacznie krócej, nawet jeżeli sprawa trafiała do najwyższych instancji. Podobnie zakończona sukcesem ucieczka z więzienia też nie mogła się obejść bez pomocy z zewnątrz. Fałszerstwa pieniędzy w Rosji w XIX wieku były stosunkowo częste, zwłaszcza wśród przestępców pospolitych, dlatego Ceyzik nie był w oczach władz kimś wyjątkowym. Jednak jego talent był zupełnie wyjątkowy. Rzeźbiarz był nieprzeciętnie inteligentny i wykształcony, znał język francuski, angielski, niemiecki i rosyjski, a jego prace z gliny, drewna czy bursztynu zasługują na wysoką ocenę i do dzisiaj wzbudzają ogromne zainteresowanie i podziw¹⁹.

W sumie dopiero w więzieniu Ceyzik rozwinął swoje artystyczne zdolności. Jego wyroby z chleba i gliny oraz w przygotowanej według własnej technologii masie ceramicznej, przypominającej kamionkę angielską zdobyły sobie sławę, wręcz je rozchwytywano. Dzieła z czarnej, żółtej i rudawej gliny znajdowały chętnych odbiorców, a za ujawnienie receptury oferowano mu niebagatelną sumę 15 tysięcy rubli. Twórca formował figurki i drobne przedmioty użytkowe jak fajki czy naczynia. Dekorował je motywami roślinnymi, owadami lub scenkami mitologicznymi. Tworzył nawet w czasie kilkuletniego zesłania do Akatui. Jako narzędzia rzeźbiarskie służyły mu igła, zaostrzony gwóźdź, pręciki z miotły, ość ryby czy kawałek szkła.

Ignacy początkowo pracował w Berezowie jako modelator w hucie kupca Kurbatowa. Przewieziony do Tobolska, zachwyił swoimi wyrobami ceramicznymi tamtejszego gubernatora, który uchronił go od katorgi w kopalniach nerczyńskich. Ewa Felińska, zesłana do Berezowa za udział w tajnej organizacji patriotycznej, była również w Tobolsku, gdzie poznała Ceyzika. Zanotowała ten fakt we *Wspomnieniach z podróży do Syberii*:

Zwiedzając górne miasto, uderzył moje oko niewielki, lecz ładny domek, ocieniony nasłoniętymi brzoźkami, mającymi fizjonomię europejską. Powiedziano mi, że jego właścicielem jest Cejzik, mieszkaniec niegdyś naszych prowincji, wsławiony pięknem fabrykowaniem wycisków na glinie. Weszliśmy nawiedzić rodaka, który podobno lat ze dwadzieścia mieszka na Syberji. Wygląda jeszcze wcale czerstwo. Cejzik ma mieszkanie własne. Domek jest otoczony ogródkiem niewielkim wprawdzie, ale czysto utrzymanym, mieszczącym w sobie krzewy, kwiaty, ścieżki gracowane, hojdwkę, a nawet inspekta i potażernię, przypomniał mi fizjonomie naszego kraju, tak różną od Syberji. W tym kraju bowiem, nie przecisnął się jeszcze gust piękniejsza mieszkań naturą, podciągniętą pod prawidła sztuki...

Wyroby gliniane Ceyzika mają wielką wziętość na Syberji. Podczas zwiedzania tej prowincji przez Następcę, mieszkańcy tameczni zamówili u wymienionego artysty tacę glinianą, którą złożyli w ofierze dostojnemu podróżnemu, jako owoc wyrobów sybirskich, a która jak mówią, była przyjęta łaskawie. Cejzik ma dużo *odbytu* na swe roboty. Z odległych miejsc Sy-

¹⁸ Dr Antoni J., dz. cyt.

¹⁹ F. Nowiński, *Polacy na Syberii Wschodniej. Zesłańcy polityczni w okresie międzypowstaniowym*, Gdańsk 1995, s. 163.

berji zamawiają u niego urny, wazony, pomniejsze naczynia ku ozdobie, a nade wszystko mnóstwo rozchodzi się fajek. Roboty jego zalecają się pięknem rysunkiem i delikatnością. W każdym miejscu zasłużyłyby one na uwagę²⁰.

Artysta zajął się wytwarzaniem różnorodnych naczyń, waz, pucharów, urn, posągów, fajek oraz portretów o zadziwiająco subtelnym rysunku i niezwykle starannym wykonaniu. W Tobolsku Ceyzik wykonał dużych rozmiarów tacę z widokiem miasta, dar miejscowej ludności dla cara Mikołaja I, plakietkę z Chrystusem błogosławiącym dzieci oraz liczne, rzeźbione portrety, między innymi Piotra Moszyńskiego i Mikołaja Murawiewa Amurskiego – generalnego gubernatora wschodniej Syberii. Dzięki wysokim zarobkom Ceyzik dorobił się, wspomnianego przez Felińską, domu z ogrodem. Zamieszkał tam z drugą żoną, Rosjanką Akuliną, z którą miał 2 synów. Jego pierwsze małżeństwo, na żądanie żony, wyrażone w podaniu do Nowosilcowa w 1829 roku, zostało automatycznie rozwiązane.

Jednak i w Tobolsku ceramik ponownie zaczął podrabiać banknoty. Motywy przestępstwa nie do końca są jasne. Niektóre wersje podają, że celem artysty było „poderwanie rządowi rosyjskiemu kredytu, o czym miano dyskutować w kołach masonskich wileńskich i omawiać różne sposoby wyrobu papieru”²¹.

Na pytanie, dlaczego tak zdolny, wykształcony i inteligentny człowiek zajmował się fałszerstwem, odpowiedział: „Robiłem rosyjskie asygnaty, ale nie byłem fałszerzem pieniędzy, lecz dyrektorem banku polskiego rządu w czasie powstania 1831 roku”²².

Schwytany na gorącym uczynku w 1846 roku wysłany został na wschód, do kopalni nerczyńskich, do Akatui. Przykuty do taczki musiał pracować wraz z innymi kryminalistami przy wydobywaniu srebra. Po 9 latach ciężkiej, niewolniczej pracy, Ceyzik otrzymał pozwolenie na osiedlenie się pod Wierchnoudinskiem, a w 1857 roku w Irkucku, gdzie umiera około 1860 roku. Podobno na cmentarzu w Irkucku do 1956 roku stał nagrobek artysty, ale został zniszczony²³.

Artysta tworzył do końca życia, nawet w czasie kilkuletniego zesłania do Akatui. Ocalały nieliczne płaskorzeźby ceramiczne o tematyce więziennej i katorżniczej. W zbiorach Muzeum Narodowego w Warszawie znajduje się plakietka z glinki ceramicznej z ok. 1850–1860; *Katorga w syberyjskiej kopalni Akatui*²⁴, prawdopodobnie z autoportretem Ceyzika. Zachowały się 4 repliki tej pracy. Na jednej, znajdującej się w Muzeum w Tulczynie jest wryty napis w języku rosyjskim: „Wśród kopalni nerczyńskich jest kopalnia Akatui, tam znajduje się obóz, do którego są zsyłani najwięksi przestępcy. Przykuci do ścian i tacek, pracują cały dzień w górach, a na noc wracają do obozu”²⁵.

²⁰ E. Felińska, *Wspomnienia z podróży do Syberji, pobytu w Berezowie i Saratowie*, T. I, Wilno 1852, s. 48-49.

²¹ PSB, t. 3, s. 242.

²² E. Iwanowski, *Wspomnienia lat minionych*, Kraków 1876, T. II., s. 254.

²³ W. Faliński, *Polskie chudoźniki w Sybiri*, Irkuck 1995, s. 29.

²⁴ I. J. Ceyzik, *Katorga w syberyjskiej kopalni Akatui*, 1850–1860, glinka podmalowana, terakota, plakietka, wym. 22x34,5cm, własność Muzeum Narodowego w Warszawie.

²⁵ *Kształcenie artystyczne w Wilnie i jego tradycje*, katalog wystawy, red. J. Malinowski, M. Woźniak, R. Janonienie, Toruń – Wilno 1996, s. 32, il. I. 91.

Do najciekawszych prac (częściowo skatalogowanych w 1884 roku)²⁶ należą płaskorzeźby artysty, między innymi wizerunek św. Barbary, *Ceyzik w więzieniu* (więzień zapatrzony w krucyfiks), *Ceyzik w oknie więzienia*, (do którego zbliżała się kobieta z dwójką dzieci, nieszczęśliwa żona szczęśliwego w tej chwili męża), czy Ceyzik przykuty do tacek. Pozostały, rozproszone zapewne po całym imperium rosyjskim – posążki Buddy, a także innych bożków pogańskich, skwapliwie nabywane przez Buriatów oraz liczne rzeźbione portrety, między innymi popiersie Piotra Moszyńskiego i Mikołaja Murawiewa Amurskiego, generalnego gubernatora wschodniej Syberii, rzeźba *Apostoł* czy *Arystoteles z księgą*.

W Akatui powstało wiele prac o tematyce więziennej. Jednakże największy zbyty miały fajki i różnorodne naczynia użytkowe czy służące jako przedmioty dekoracyjne. Były to rozmaite wazy, wazki, wazoniki, patery, paterki, kubki, kubeczki, filiżanki, miseczki, cukiernice, kominki do fajek, puchary, pucharki i czarki z pokrywką. Wykonane z szaro-czarnej, żółtej i rudej kamionki. Niektóre ceramiczne naczynia Ceyzika do złudzenia przypominały metal. Twórca swoje wyroby szlifował, wygładzał, polerował, a także rytował, niektóre malował, inne dekorował nakładkami i reliefami z formy. Sporo naczyń było groszkowanych, ich powierzchnia przypominała fakturę pumeksu, zaś wewnątrz było szklawione. Swoje wyroby artysta dekorował, wykorzystując wcześniej zaobserwowane motywy z najbliższego otoczenia, ze świata organicznego, flory i fauny. Były to zwierzęta, ssaki, płazy, gady, ptaszki, owady, szczególnie często pojawiają się na naczyniach muszki, pszczoły, motyle, chrząszcze i robaczki świętojańskie. Znakomicie oddane były też takie detale jak drobne kwiaty, liście, winorośl, świeże pędy, gałązki, ale i całe spróchniałe drzewa.

Ceyzik używał też motywów symbolicznych jak płonące pochodnie, róg obfitości, kotwice, kraty, pęta, kolumny. Pojawiały się w jego kompozycjach motywy fantastyczne i sceny mitologiczne. Wszystkie elementy wykonane były z zadziwiającą precyzją i subtelnością, biorąc pod uwagę fakt, że twórca miał do dyspozycji bardzo prymitywne narzędzia i ograniczone możliwości. Świetna kompozycja reliefów, mistrzowskie proporcje naczyń ceramicznych, finezyjne formy, znakomicie oddane detale, wydają się być nasycone poetyką i głębią, wzmacniają ekspresję artystycznej wypowiedzi i pozwalają przetrwać tym dziełom w dorobku polskiej sztuki. To twórczość ukazująca wrażliwość i niepowtarzalny, samorodny, czysty talent. Patrząc na prace Ceyzika możemy powtórzyć za wieszczem, że tylko sztuka jest w stanie ocalić i odrodzić świat.

Formą naczyń i rodzajem zdobień ceramika Ceyzika przypomina nieco wyroby Josiah Wedgwooda (1730–1795), angielskiego artysty ceramika, który wprowadził do produkcji nieszkliwioną kamionkę barwioną i kamionkę matowoczną (tak zwaną *basaltware*).

Niektóre naczynia przypominają też wazy i amfory greckie, natomiast wszystkie wyroby Ceyzika cieszyły się taką popularnością, że rzemieślnicy zabajkalscy zaczęli je podrabiać. Artysta tworzył swoje dzieła w glinie poddanej specjalnej obróbce. Recepturę jej przygotowania знаła tylko jego żona i syn, to była rodzinna tajemnica. Za ujawnienie tajemnicy produkcji proponowano ceramikowi ogromną sumę pieniędzy.

²⁶ Dr Antoni J., dz. cyt.

Ceyzik odrzucił ofertę, pragnąc za udostępnienie swego sekretu jedynie powrotu do kraju. Z relacji Agatona Gillera wiadomo, że do końca życia artysta – stary, schorowany i prawie niewidomy – żył nadzieją powrotu²⁷.

Po śmierci męża Akulina z synem wróciła do Tobolska. Młodszy syn zmarł w Akatui. Jeszcze długo rodzina rzeźbiarza używała pozostawionych ceramicznych form do produkcji naczyń. Trudno stwierdzić, ile dzieł pozostawił Ignacy Ceyzik. Jego wyroby mogą znajdować się niemal w całym rosyjskim imperium. Sprzedawał je okolicznym mieszkańcom i carskim dostojnikom. Dzieła artysty znane były w całej Syberii i poza jej granicami. Próbowano je nawet podrabiać. Dla kolekcjonerów już w połowie XIX wieku miały wartość dzieł sztuki. W 2 połowie XIX wieku duży tobolski zbiór prac Ceyzika posiadał Onufry Pietraszkiewicz (filomata wileński). Ta kolekcja trafiła potem do Wilna i była własnością jego bratanka Jana Pietraszkiewicza. Kilka przedmiotów należało do Piotra Moszyńskiego w Krakowie oraz Tomasza Zielińskiego w Kielcach²⁸.

Współcześnie prace Ignacego Ceyzika znajdują się w Muzeum Narodowym w Krakowie (10 obiektów: w tym cukiernica z przykrywką, 3 wazony, 2 kominki do fajek, 3 pucharki z przykrywkami i figurka *Śpiący Amor*), w Muzeum Narodowym w Warszawie (3 obiekty: wazonik, kominek do fajki i plakietka *Katorga w sybirskiej kopalni Akatui*), w Muzeum Pałacu w Wilanowie (6 obiektów: wazonik, pucharek, puchar, czarka z pokrywką, jajko z brązowej glinki i czeczotowe pudełko z owalną plakietką z gliny). Jeden wazonik jest własnością Muzeum Wojska Polskiego w Warszawie²⁹.

Ponadto 8 prac Ceyzika znajduje się na Litwie (5 dzieł: 2 wazy, 2 pucharki, 1 plakietka *Ceyzik w więzieniu* w zbiorach Litewskiego Muzeum Sztuk Pięknych (Lietuvos dailes muziejus), kolejne 2 reliefy są własnością Litewskiego Muzeum Narodowego (Lietuvos nacionalinis muziejus). Plakietka *Macierzyństwo* znajduje się w Kownie w Muzeum Narodowym Sztuk Pięknych im. M. K. Ciurlionisa³⁰. Nieliczne dzieła znajdują się w zbiorach muzealnych Czyty, Irkucka i Krasnojarska. Zachowało się kilka autoryzowanych kopii płaskorzeźby więzienia w Akatui. W muzeum krajoznawczym w Czycie przechowywanych jest 8 sztuk jego wyrobów. Są wśród nich 3 płaskorzeźby: portret generała-gubernatora M. Murawiowa-Amurskiego, cmentarz katolicki (prawdopodobnie w Akatui) i Chrystus błogosławiący dzieci. Inne przedmioty to: dzbanuszek, świecznik, szkatułka, wazonik i puchary. Na jednym z nich przedstawiona jest historia życia artysty³¹.

²⁷ A. Giller, dz. cyt., s. 62.

²⁸ *Słownik Artystów Polskich i Obcych w Polsce Działających*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1971, s. 307.

²⁹ Kwerendy w Muzeum Narodowym w Krakowie, Warszawie, w Muzeum Pałacu w Wilanowie i w Muzeum Wojska w Warszawie.

³⁰ Ona Mazeikiene, *Ignacy Ceyzik – utalentowany artysta i namiętny fałszerz pieniędzy*, w: *Lietuvos dailes muziejus metraštis 2*, Vilnius 1998, s. 166-174.

³¹ F. Nowiński, dz. cyt., s. 164.

*

Kto wie czy w innych, sprzyjających okolicznościach Ignacy Julian Ceyzik mógłby zdobyć międzynarodową sławę wielkiego, nieprzeciętnego artysty. Niestety, umarł daleko na Syberii, jego dzieła zostały rozproszone i niewiele osób obecnie poza wąskim gronem specjalistów rozpoznaje i zachwyca się jego twórczością. Chęć szybkiego wzbogacenia się była silniejsza. Artysta nielegalną działalnością zszargał swoje dobre imię. Zapisał się w naszej pamięci jako niezwykle uzdolniony rzeźbiarz ceramik, który zszedł na złą drogę. Był niezwykle błyskotliwym, inteligentnym, dowcipnym i wrażliwym człowiekiem. Na nieszczęście fantasta, który w pogoni za pieniądzem zagubił się, stracił poczucie rzeczywistości. Po raz kolejny prawdziwe okazało się stwierdzenie, że pieniądze jednak szczęścia nie dają. W przypadku Ignacego Ceyzika stały się narzędziem niewoli.



Bożena Chodźko
(Białystok)

FENOMENY ZAURCZEŃ PIOTR SAWICKI – PRZYPADEK INDYWIDUALNY

Powracając do historii Białegostoku, do fenomenów zauroczeń ludźmi i ich pasjami oraz do tak zwanych „wiecznych źródeł” sprawiających, że budzą się w nas zainteresowania własnymi korzeniami oraz miastem, w którym żyjemy lub krainą młodości, przywołać tu pragnę o s o b ę Piotra Sawickiego, którego dwudziesta rocznica śmierci mija w tym roku; postać człowieka, bez którego Białystok byłby uboższy o sporą część majątku duchowego. Podejmując białostocki temat dotyczący znaków pamięci, śladów zachowanych w umysłach ludzkich, przedstawię krótkie wspomnienie o życiu i działalności pasjonata z Podlasia, aby ukazać sylwetkę artysty, który w swej działalności zwracał się ku temu, co pokochał.

Powiedzieć należy, że Piotr Sawicki już w międzywojennym Białymstoku nie stał na uboczu życia kulturalnego. Dziś zauważa się i podnosi kulturotwórcze zasługi Sawickiego – fotografika, malarza, rzeźbiarza – oraz te osiągnięcia twórcy, scenografa, dyrektora i kierownika artystycznego Białostockiego Teatru Lalek, które znacząco zaważyły na kształcie wyobraźni i umysłowości młodej formacji elity białostockiej tworzącej miejscowy teatr dla najmłodszych. W ostatnim dziesięcioleciu pojawiły się wprawdzie nieliczne wypowiedzi oraz zapisy filmowe przypominające twórczość Seniora Sawickiego¹, życzliwie ukazujące pozostawione w pamięci ludzkiej ślady Jego obecności i działalności oraz słowa ocalające od zapomnienia, a prowadzące w stronę zagubionego czasu przeszłego.

Przywrócona pamięć pozwala przypomnieć fakty: Piotr Sawicki urodził się 16 marca 1905 roku w Białymstoku. Był synem Aleksandra i Nadziei z domu Lewe. Oboje rodzice pracowali w fabrykach włókienniczych. W dokumentach metrykalnych widnieje wpisany rok urodzenia 1906, ponieważ przezorna i przewidująca matka tym wykrętnym sposobem pragnęła uwolnić syna od służby wojskowej w czasie pierwszej wojny światowej i odmłodziła go o rok. Kiedy więc w 1926 roku Sawicki otrzymał dowód tożsamości, sumienny urzędnik w rubryce: data urodzenia – zapisał „rzekomo urodzony” w 1906 roku. Ale wcześniej, zanim uzyskał dowód osobisty, ukończył z notą dobrą i bardzo dobrą znaną w Białymstoku, renomowaną Powszechną Szkołę Rzemieślniczą, mieszczącą się w dzielnicy Antoniuk, szkołę państwową o profilu zarówno zawodowym, jak i artystycznym.

Nie można nie wspomnieć faktu, że artystyczne upodobania związane z lalkarstwem – pasją oraz przeznaczeniem Piotra Sawickiego – objawiły się w dzieciństwie, wczesnej młodości, kiedy powstawały pierwsze pomysłowe projekty oraz realizacje wymyślanych lalek wykonywane młodszymi siostrami. I kto wie, czy wówczas Sawicki nie poczuł swego powołania, zabawiając rodzeństwo i nie mierzył się z losem, jaki przyszło mu w końcu dźwigać, gdy powrócił po wojennych przeżyciach do swego

¹ Notatki, wspomnienia, audycje telewizyjne, filmy wspomnieniowe pojawiły się głównie przy okazji obchodzonego jubileuszu 55-lecia Białostockiego Teatru Lalek.

domu i rodzinnego miasta. W Białymstoku odnalazł siebie i własną pamięć uwikłaną w głęboko odczute od dzieciństwa tony zauroczeń związanych z krajem młodości. Białystok to okolica szczególna, do której Piotr Sawicki dochował dożywotnia miłość, bo była to miłość do osób otaczających nie tylko zaczarowany świat baśniowej aury i klimatu, jaki wokół siebie stworzył wraz z kolegami, dając pierwsze i następne występy artystyczne. Wrażenia oraz wyobrażenia wczesnych lat – jak wiemy – decydują o tym, co później wyłania się jakby z dna pamięci i powraca w dojrzałym życiu człowieka.

Wypada przypomnieć, że do Białegostoku, jeszcze przed odzyskaniem niepodległości, do miasta będącego pod rosyjską cenzurą, przyjeżdżał objazdowy, lubiany przez mieszkańców, znany im, kukielkowy „Teatr Pietruszki” prowadzony przez amatorską grupę artystów², grających przedstawienia uliczne dla dzieci z wypowiedzanymi podczas spektaklu, aktualnymi politycznymi akcentami antyrosyjskimi odbieranymi z aplauzem przez dorosłą widownię. Hasło „bij cara” czy „gorodowoja”, jak i inne, podobne w tonie, wypowiedzi były przyjmowane gromkimi brawami, lecz aktorzy na tego typu nieprawomyślność pozwolić sobie mogli jedynie wtedy, gdy w pobliżu nie było policjantów. Widowiska, na jakie nawoływał przechodniów aktor walący w bęben, należały do pierwszych fenomenów zauroczeń Sawickiego i okazały się niezapomnianym źródłem, do którego powracał w swej dożywotniej miłości do teatru.

Dodajmy, że w międzywojennym czasie – w dwudziestoleciu – w mieście swoją obecność silnie odcisnęła i zapisała grupa artystycznie wykształconej młodzieży wywodzącej się z absolwentów Szkoły Rzemieślniczej. Młodzi artyści, animatorzy białostockiej kultury: Piotr Sawicki, Zygmunt Stankiewicz, Józef Sławicki i Czesław Sadowski dali się poznać nie tylko jako lokalni patrioci, ale przede wszystkim pozostawili materialne ślady swej twórczej działalności artystycznej. Rzeźbili, malowali obrazy, tworzyli dzieła sztuki znane do dziś, jak na przykład wykonane przez Sawickiego popiersie marszałka Piłsudskiego, Rydza-Śmigłego, Puszkina, Norwida i rzeźba psa buldoga, Kawelina, „strzegącego” wejścia do białostockiego parku³. Sawicki wykonał freski na elewacji Teatru Dramatycznego⁴ imienia Józefa Piłsudskiego oraz dekoracje teatralne. Był pierwszym w mieście artystą, który w roku 1937 wymyślił i zaprezentował mieszkańcom reklamę żarówek Philipsa.

Ale historia białostockich „Lalek” zaczyna się od zrealizowania idei Piotra Sawickiego, aby uczynić coś dobrego dla dzieci, tak jak to na przykład czyniły objazdowe teatry, które z przejęciem sam oglądał w dzieciństwie i młodości. W roku 1937 zorganizował Sawicki pierwszą amatorską scenę lalkową działającą w Szkole Powszechnej nr 8 przy ulicy Jurowieckiej w Białymstoku⁵. Następnie przekształcił po roku 1938 tę prekursorską sceniczną aktywność w Międzyszkolny Teatr Lalek⁶, dzia-

² Piotr Sawicki opowiada o tym teatrzyku w filmie pod tytułem *Pinokio Piotrusia Pana*, mówi, jak się przysłuchiwał i przyglądał przedwojennym teatrzykom przyjeżdżającym do Białegostoku: trupie „Parawan”, „Katarynka” czy „Papuga” oraz artystom, którzy po kukielkowym przedstawieniu zostawiali dzieciom lalki, jak i elementy scenografii, aby się same mogły zabawić w teatr.

³ Piotr Sawicki był uczniem profesora Blicharskiego, który skupiał wokół siebie ludzi zdolnych, przygotował ich do artystycznych dokonań.

⁴ Przed wojną był to Dom Ludowy im. Marszałka Józefa Piłsudskiego

⁵ Z Piotrem Sawickim współpracowała nauczycielka, pani Helena Pacewicz.

⁶ Wystawiane były bajki między innymi Marii Kownackiej: *O Kasi, co gąski zgubiła*, *O straszliwym*

lający pod patronatem Polskiego Czerwonego Krzyża. W tym też roku Piotr Sawicki zapisał się i następnie odbył kurs lalkarski zorganizowany przez Instytut Teatrów Ludowych i środowiska warszawskiego „Baja” w Białowieży, pod kierownictwem Jana Wesołowskiego. Po ukończeniu kursu i zdobyciu wiedzy przekazywanej między innymi przez Wandę Pawłowską i Witolda Millera powrócił do białostockiego teatryku z wyraziście ukształtowaną wizją teatralną i artystycznymi pomysłami gotowymi do realizacji. Śmiałe plany przerwała wojna.

Telewizja Polska, Oddział w Białymstoku, w roku 2005 utrwaliły w wyemitowanym programie z cyklu *Pasjonaci* sylwetkę Piotra Sawickiego. Inicjatorzy telewizyjnej serii o wybitnych ludziach Białostoczczyzny przypomnieli, przywołując przyjaciół i współpracowników, działalność twórczą prekursora, animatora i pierwszego dyrektora białostockiego teatru lalek w przedwojennym i powojennym okresie⁷. Dzięki utwalonym na taśmie obrazom łatwiej jest odtworzyć fakty z artystycznego życia miasta oraz przedstawić dokonania Sawickiego, którego wybijającą się cechą charakteru była wola służenia swymi umiejętnościami innym ludziom.

Warto wspomnieć, że przedstawienia teatryku odbywały się w różnych miejscach, po prostu, gdzie je się dało⁸ wówczas zorganizować: a to w nieistniejącym obecnie „Palace” albo w salach szkolnych. Bajkowy teatr Sawickiego powoływał do życia nowy świat, przywoływał sny na jawie, mówiąc o zwycięstwach czy przekraczaniu granic, jakie w życiu ograniczały realne ludzkie doświadczenia.

Cały dochód ze spektakli przeznaczano na pomoc biednym dzieciom, których w Białymstoku przed wojną było więcej niż środków finansowych. Społecznie pracowali więc ci, którzy zakładali teatr i organizowali spektakle: kierownik – Piotr Sawicki i współpracownicy: Stanisława Giarówna, Jadwiga Polecka, Helena Darowska, Helena Stankiewicz, Antoni Malinowski, Hipolit Welland (oprawa plastyczna), Eleonora Dąbrowska (śpiew, muzyka), Helena Prorok, Marek Kotecki, Regułko, Borowski, Puzanowski, Szmyt i inni, których nie tylko imiona, ale i nazwiska zatarł czas. Nie wszyscy artyści pozostali w pamięci potomnych, ale od niepamięci zachowali się twórcy, którzy pierwsi w mieście animowali teatryk kukiełkowy i wystawiali bajki dla najmłodszych mieszkańców. Podobnie jak wiele innych scen w Polsce, amatorski Międzyszkolny Teatr Lalek pozostawał pod wpływem warszawskiego teatru „Baj”; w repertuarze znajdowały się również sztuki z repertuaru „Baja”: *O Kasi, co gąski zgubiła*, *O raku nieboraku i pstrągu dziwołagu*, *Szopka Or-Ota*, *Cztery mile za piec* czy *O strasliwym smoku*⁹.

smoku, *Cztery mile za piec*; Lucyny Krzemienieckiej *O niebieskich migdałach* oraz tradycyjny repertuar Or-Ota: *Szopka* czy *Legendy warszawskie*.

⁷ W realizacji programu, którego efektem był film *Pasjonaci*, mówiący o działalności artystycznej Piotra Sawickiego, udział wzięli: A. Dobroński, B. Hyży-Czołpińska, R. Wasiluk, M.J. Puciłowski, T. Czaban, A. Sacharczuk.

⁸ www.btl.bialystok: Ryszard Kraśko wspominał, że Stanisława Giarówna (kierownik literacki) była wskrzesicielką teatryku po wojnie i że wyniosła z wojny zapas energii i umiłowania, by wszystko rozpocząć „od nowa” oraz że przez kilka lat była jedynym łącznikiem między tym, co było, a tym, co miało się dopiero narodzić.

⁹ Zob. *Słownik biograficzny teatru polskiego*, IS PAN, hasło: *Piotr Sawicki*.

Druga wojna światowa przerwała młodzieńczy okres działalności Piotra Sawickiego, czas twórczej aktywności, kiedy młody i zdolny człowiek wyraźnie wyartykułował nie tylko swoje zainteresowania artystyczne, ale również nakreślił cele, ku jakim zamierzał zdążać w swoim życiu. Chociaż z zawodu był artystą-ślusarzem, to z pasji i umiłowania pozostał świadomym artystą-lalkarzem. I nie był to życiowy przypadek, lecz powołanie. Zanim nadciągające wojenne przypadki rzuciły białostockiego twórcę w syberyjską niewolę, nieświadom zbliżającej się nawałnicy wojennej, wziął 30 sierpnia 1939 roku ślub z Jadwigą Polecką w parafii 42 Pułku Piechoty i wprost od ołtarza – można tak powiedzieć – pojechała wojnę. Nawet przyjęcia weselnego nie było. Siedemnastego września został aresztowany przez Rosjan i wzięty do niewoli w Tarnopolu koło Lwowa. Był absolwent Szkoły Podoficerskiej, 76 pułku, został więźniem obozów w Kotlasie, Krzywym Rogu i Workucie. Przebywał w łagrach sowieckich, z których uwolniony został na mocy amnestii polskich oficerów.

Po umowie Sikorski – Majski dotarł Sawicki do tworzącej się w ZSRR Armii Polskiej pod wodzą generała Władysława Andersa i przemierzył szlak bojowy z armią na Wschodzie, a następnie z 2 Korpusem Polskich Sił Zbrojnych przeszedł przez Irak, Syrię, Palestynę, Egipt, Włochy, gdzie walczył pod Monte Cassino. W wojsku służył i jako żołnierz, i jako fotoreporter rejestrujący szlak bojowy Polaków. Fotografie z frontu i ze szlaku żołnierskiego znajdują się obecnie w Instytucie Polskim i Muzeum im. Generała Władysława Sikorskiego w Londynie i oczekują na monografistę, który zajmie się opisem dokumentacyjnej, fotograficznej dziedziny twórczości, jaka powstała w latach 1939–1945. Na Zachodzie, w wojsku, Piotr Sawicki zapisał się do powołanego przy Armii Teatru Dramatycznego 2 Korpusu. Był tam reżyserem, scenografem i aktorem; występował w widowiskach dramatycznych, na przykład roli przeora Kordeckiego w *Kmicicu w Częstochowie*¹⁰; brał udział w spektaklach kukielkowych, w świątecznym przedstawieniu *Betlejem polskim*. Zajmował się głównie scenografią teatralną.

Pracował pod artystycznym kierunkiem Stanisława Bzosińskiego, przedwojennego kapitana i reżysera teatrów wojskowych, który od 1942 roku prowadził zespół i reżyserował spektakle w wojsku. Wspomniany spektakl *Kmicic w Częstochowie* był pierwszym przedstawieniem zespołu wojska polskiego zagranym żołnierzom, którzy po przeprawie na Bliski Wschód, a potem do Włoch, Boże Narodzenie spędzali na Morzu Śródziemnym, płynąc do Toranto. We Włoszech, blisko Neapolu, gdzie nadal trwały zacięte walki i bombardowania niemieckie, Polacy ubrani już w angielskie mundury wojskowe walczyli z wrogiem. Tu, podczas jednego z bombardowań, Piotr Sawicki uratował małą dziewczynkę, Paolę, która ze wsi wybiegła niespodziewanie na drogę w momencie, kiedy pocisk padał ziemię. Sawicki nakrył dziecko swoim ciałem, chwytając małą dziewczynkę w ramiona. Uratował ją od śmierci, a włoska rodzina zachowała wdzięczność i długo jeszcze po wojnie pamiętała to wydarzenie i człowieka o szlachetnym sercu, który bardzo kochał dzieci.

¹⁰ Zob. Program Teatru Dramatycznego 2 Korpusu 1943–1947, w: *Słownik biograficzny teatru polskiego*.

We Włoszech zaczął Sawicki uczęszczać na zajęcia w Studium Teatralnym założonym przy teatrze, gdzie poznał wielu wybitnych aktorów. Pracował również w wytwórni filmów dokumentalnych pod Rzymem. Wystąpił w filmach *Daleka droga*¹¹, *Łagiernicy* i kilku innych. Udzielając się artystycznie, poznał wiele słynnych aktorek i aktorów: wymienimy tu Jadwigę Andrzejewską czy Renatę Bogdańską, piosenkarkę Hanę Ordonównę oraz innych pracujących w Studium artystów. Zaraz po wojnie, w roku 1946, został przetransportowany do Wielkiej Brytanii, gdzie nadal pozostał związany z Teatrem 2 Korpusu, w którym wykonywał wiele prac scenograficznych. Do dziś mamy dokumentację scenografii zrobioną przez Sawickiego oraz masek do spektaklu Szekspira *Wiele hałasu o nic*.

Sawicki w Londynie otrzymał wizę do Australii – mógł wybrać wolność i wyjechać daleko, ale powrócił, żeby w Białymstoku kontynuować dzieło, jakie rozpoczął przed wojną. Ideą była nadal teatralna działalność lalkarska. W 1947 roku skupił wokół siebie białostocką młodzież oraz dorosłych i włączył się twórczo w prace wznowionego przez Stanisławę Giarównę amatorskiego teatru lalek, teatru wkrótce przemianowanego na „Teatr Marionetek”. Sawicki zorganizował egzaminy do teatryku i w roku 1948 powołał do życia teatr o nazwie „Świerszcz”. Pierwsza premiera to wystawienie sztuki Lucyny Krzemienieckiej *O niebieskich migdałach*; spektakl reżyserowany był przez Piotra Sawickiego.

W niepisanej historii białostockiego Teatru Lalek¹² działalność zespołu nazwana została „akcją zapaleńców” działających pod kierownictwem Sawickiego. Odnotowano, że pierwszym profesjonalnym widowiskiem zawodowego już teatru było przedstawienie *O tym, jak zwierzęta koncert urządziły* wyreżyserowane przez Halinę Kołpak. Teatr nie miał statusu sceny profesjonalnej, nie korzystał z żadnych subwencji ministerialnych, działał jak inne istniejące wówczas zespoły amatorskie. „Teatr Marionetek” prowadzony przez Sawickiego w latach 1947–1952, dzięki niezwykłej pasji popularyzatorskiej swojego twórcy i oddanym dyrektorowi współpracownikom, korzystał dalej zarówno z doświadczeń warszawskiego „Baja”, ale – co należy zaznaczyć – poszukiwał oryginalnej, własnej drogi artystycznej, nowego repertuaru i nowych rozwiązań. Skupiał przyjaciół i młodych pasjonatów, którzy niejednokrotnie nocowali w teatrze i nie liczyli się z czasem, który poświęcali na twórczość przeznaczoną dla dzieci i dorosłych. Od początku w teatrze pan Piotr Sawicki był reżyserem, nierzadko aktorem, przygotowywał kostiumy i całe urządzenia scenograficzne. W teatrze panowała rodzinna atmosfera, ale praca była ciężka. Wychowywała przyszłego widza dla profesjonalnego teatru.

„Świerszcz” – dzięki pasji dyrektora i jego aktorów – docierał do miast i miasteczek Białostoczczyzny: Knyszyna, Grajewa, Czarnej Białostockiej, Sokółki, Ełku, Olecka, Sejn, również do okolicznych wsi. Podróżowano najczęściej starym „Chevroletem” lub jakimkolwiek samochodem¹³. Albo pociągami, wioząc niezbędne wypo-

¹¹ Film *Daleka droga*, reżyseria Michał Waszyński: reżyser kina międzywojennego. Urodzony w 1904 roku, na początku lat 20 XX wieku mieszkał w Warszawie, potem przebywał w Białymstoku. W 1945 Waszyński wyemigrował z Polski. Za granicą zajmował się produkcją filmową.

¹² www.btl.bialystok: *Teatr Sawickiego – teatr zapaleńców*.

¹³ Janusz Piechowski w filmie *Pasjonaci* opowiadał, jak Piotr Sawicki pokonywał trudności oraz w jaki na przykład sposób zdesperowany brakiem środka lokomocji i możliwością dojazdu na zapowiedziany spektakl pożyczył z Centrali Rybnej ciężarówkę bardzo mocno śmierzącą rybami i wraz z zespołem udał się w teren, do Knyszyna. Jazda w cuchnącym aucie długo pozostała w pamięci artystów, ale spektakl się odbył.

sażenie w walizkach. A niejednokrotnie dojeżdżano na przedstawienie furmanką lub ciężarówką, nie tylko ciągnąc ze sobą akcesoria marionetkowe, ale również akordeon czy niezbędne do występu pianino. Nie było łatwo, było bardzo skromnie. Zamiast reflektorów używano lamp naftowych, karbidowych lub kolejowych latarek. Marionetki oraz dekoracje wykonywano we własnym zakresie lub pożyczano z innych ośrodków teatralnych. Marek Kotkowski, aktor Teatru Lalek, przypomina wydarzenia minione jako przygodę z teatrem. a spotkanie z Piotrem Sawickim jako zetknięcie się z osobą, która „urodziła tych wszystkich pasjonatów, którzy się po nim pojawili”¹⁴.

Do roku 1953 teatr marionetek „Świerszcz” pod dyрекcją Piotra Sawickiego nie miał własnej siedziby ani pracowni. Lecz nie rezygnował z ambitnych i oryginalnych przedstawień. Wychowywał nie tylko widza, ale troszczył się o dzieci z miasta i regionu, dla których zetknięcie ze sztuką teatralną rozbudzało wyobraźnię w smutnych, szarych czasach Polski powojennej. Można powiedzieć, że w połowie lat pięćdziesiątych ukształtował się zespół: w pierwszych latach reżyserem większości sztuk „Świerszcza” była Halina Kołpak, która już wcześniej współpracowała z Sawickim, oraz Danuta Okoła¹⁵. Zespół w latach tych tworzyli: Wiesława Maciejewska, Teresa Piecka, Józef Kościuczyk, Wiesław Lipiński, Eliza i Janusz Piechowscy, Lucjan Topolewicz, Dezyderiusz Gałęcki, Krystyna Matuszewska, Jerzy Janicki, Czesław Seniuk, Ryszard Kraśko i inni.

Działalność zespołu nie ograniczała się do występów artystycznych czy grania spektakli, ponieważ aktorzy wykonywali dodatkowo rozmaite techniczne czynności niezbędne do zrealizowania przedstawienia teatralnego: dekoracje, lalki, scenografię, plastykę, muzykę. Tworzyli pełny teatr bez odpowiedniego zaplecza roboczego i poszukiwali rozwiązań na miarę i ponad miarę swoich możliwości. W roku 1953, po objęciu teatru stałą subwencją Ministerstwa Kultury i Sztuki oraz nadaniu mu statusu teatru zawodowego pod nazwą Teatr Lalek „Świerszcz”, Piotr Sawicki został jego dyrektorem i kierownikiem artystycznym.

W roku 1955 założył Sawicki przy teatrze własną pracownię artystyczną i wówczas pojawiły się pierwsze spektakle przygotowywane na miejscu, w Białymstoku¹⁶. Przy ulicy Pięknej wystawiano sztuki Stanisława Iłowskiego czy Adolfa Dygasińskiego. O tym, że były to spektakle udane, świadczą recenzje z ówczesnej prasy¹⁷. Pojawiło się skromne, lecz własne techniczne zaplecze, pozwalające na realizację indywidualnych pomysłów inscenizacyjnych i scenograficznych koncepcji. W Białymstoku był więc prawdziwy teatr, a Sawicki – reżyser, dyrektor, scenograf, położył ogromne zasługi, powołując teatr ten do życia i upowszechniając działalność lalkarską na Białostocczyźnie. Uporczywie poszukiwał mecenasów, zabiegał o dotacje, sale widowiskowe i troszczył się o interesujący repertuar.

¹⁴ O dyrektorze teatru opowiadał aktor – Marek Kotkowski oraz dyrektor Muzeum Podlaskiego – Andrzej Lechowski i Marek Waszkiel, obecny dyrektor BTL w filmie *Piotr Sawicki – ojciec i syn*, reżyseria Tomasz Wiśniewski, Białystok 2009.

¹⁵ Jedna z narratorek w filmie *Pasjonaci*, dz. cyt.

¹⁶ Brak odpowiedniego zaplecza technicznego sprawiał, że prezentowane sztuki wypożyczano z innych ośrodków: krakowskiej „Groteski”, warszawskiego „Baja”, „Guliwera”, teatrów łódzkich, z „Lalki”, „Baja” pomorskiego czy „Marcinka” z Poznania.

¹⁷ Pisano że lalki Piotra Sawickiego mają w sobie coś tak milego i swojskiego, a dekoracje tchną pogodą i spokojem. W superlatywach wyrażał się o „Świerszczu” mistrz kukiełek, Josef Skupa, „lo-utkar” parokrotnie odwiedzający Białystok. Serdeczną atmosferą otoczone było spotkanie w roku 1958 z Sergiuszem Obrazcowem goszczonym w Białymstoku.

Funkcję dyrektora i kierownika artystycznego pełnił Piotr Sawicki do końca sezonu 1959/ 60; po upaństwowieniu teatru, od sezonu 1960/ 61 do końca 1968/69 był dyrektorem administracyjnym. Opracowywał scenografię do wielu przedstawień, jak na przykład do wystawianego w 1953 roku spektaklu *O tym, jak zwierzęta koncert urządziły, Osiem lalek i jeden miś, Wilk, koza i koźleta*; w roku 1954 *Kotek uparciuszek*; w roku 1955 *Lis przechera* czy spektakl o *Misiu, Maćku i małym szaraczku*. W roku 1955 wyreżyserował przedstawienie *Skoczek Toczek*¹⁸.

Pod koniec lat pięćdziesiątych pojawili się w „Świerszczu” znani w Polsce twórcy, jak Melania Karwatowa, Julianna Całkowa, Jerzy Drażek, Joanna Piekarska, oraz artyści spoza Białegostoku¹⁹: Włodzimierz Fijewski, Janusz Galewicz, Władysław Jarema, Jerzy Dargiel, Henryk Ryl. Dzięki ich inicjatywie silniej ożyły kontakty z innymi środowiskami lalkarskimi. W 1958 roku, po realizacji spektaklu według Haliny Auderskiej *Zaczarowanej zatoki*, białostoccy lalkarze wystąpili w warszawskim „Baju”, prezentując się przed stołeczną publicznością. Można tu nadmienić, że Piotr Sawicki poznał osobiście w latach pięćdziesiątych mistrza kukiełek i zafascynowany działalnością czeskiego lalkarza Jozefa Skupy i jego lalki – synka Hurwinika, nawiązał do jego twórczości, powołując do życia choćby swojego Kajtka i kota Filona, tej zwłaszcza lalki, z którą nie rozstawał się od wojny i którą poznały dzieci Białegostoku.

O zasługach Piotra Sawickiego dla Podlasia można pisać dużo, ale trzeba podnieść tę cechę charakteru Piotra Sawickiego, dyrektora i człowieka, dzięki której mógł później rozwinąć działalność Białostocki Teatr Lalek, scena która obchodziła niedawno jubileusz 55-lecia swojej działalności. Cechą tą był upór i konsekwencja w dążeniu do celu, jakim było wypracowanie artystycznej formy i kształtu teatru dla dzieci. I gdyby nie ta konsekwencja w działalności pierwszego dyrektora, aktora, animatora i inicjatora poczynań artystycznych, nie pojawiłaby się w Białymstoku pani Joanna Piekarska, nie przyjechał Krzysztof Rau i inni ludzie, bo nie byłoby do kogo i czego przybywać. Piotr Sawicki – jak podnoszą znawcy teatru lalek – „dokonał trudnej, nawet jak na owe czasy sztuki: zabawę w teatr przekształcił w teatr – instytucję”²⁰.

Pierwszego stycznia 1960 roku „Świerszcz” został upaństwowiony, a w kilka miesięcy później Piotr Sawicki ustąpił ze stanowiska dyrektora. Znikła również wdzięczna nazwa teatru, ale nie pamięć o źródłach dających początki działalności Białostockiego Teatru Lalek. Piotrowi Sawickiemu należy się admiracja i jako indywidualnemu przypadkowi, i jako twórcy oraz pomysłodawcy, artyście i kierownikowi, łącznikowi pomiędzy aktorem a widzom – między dawnymi a nowymi czasami, który był założycielem znanego „Świerszcza”.

W roku 1969/1970 Sawicki pracował dodatkowo w Wojewódzkim Domu Kultury, gdzie prowadził teatr lalkowy o nazwie „Skrzat” oraz rozwijał działalność instruktorską i popularyzatorską. W roku 1970 przeszedł na emeryturę, ale nadal działał społecznie w szkołach, a na osiedlach tworzył pracownie lalkarskie i fotograficzne dla

¹⁸ Zob. *Słownik biograficzny teatru*, dz. cyt.

¹⁹ www.btl.bialystok: *Białostoczanie XX wieku*, pod red. D. Boćkowskiego i J. Kwasowskiego, Białystok 2000.

²⁰ Zob. Materiały. Redakcja *Słownika biograficznego teatru polskiego*, dz. cyt.

dzieci. Nie pozbył się dawnej miłości do marionetek oraz dzieci, jak i zauroczenia sceną z prawdziwego zdarzenia²¹, którą młody widz otrzymał od Piotra Sawickiego w darze miłości.

W 1974 roku dzieci wyróżniły i odznaczyły Piotra Sawickiego Orderem Uśmiechu²² – wyróżnieniem wiernej, wdzięcznej i wrażliwej widowni, jaki niewielu dorosłych ma zaszczyt i szczęście otrzymać za swój dar serca oraz dobroć od wymagających milusińskich tworzących najsprawiedliwsze jury na świecie. Trzeba zaznaczyć, że Sawicki był współzałożycielem Białostockiego Towarzystwa Sztuk Pięknych i Towarzystwa Muzycznego. Znajomi, przyjaciele oraz ci, którzy znali albo zetknęli się z Piotrem Sawickim twierdzą, że był człowiekiem niezwykłym. Łagodność, ciepło i życzliwość emanowały z jego osobowości; nikt nie widział i nie słyszał, żeby denrował się na innych czy kiedykolwiek podnosił głos. Unikał splendorów i choć był aktorem, nie cierpiał pochlebstw. Budził szacunek i zaufanie prostolinijnością postępowania, szczerością i ufnością. Wśród kolegów, z którymi pracował, pozostawił niezatarte wspomnienia troskliwego opiekuna-przyjaciela oraz nauczyciela, ale i wytrawnego przewodnika po sztuce lalkarskiej²³.

Sens istotny swojej działalności, fenomeny zauroczeń odkryte w sobie w czasach przedwojennych i powojennych, wyraził w pełni, poświęcając swoje życie dzieciom, które uczył i bawił przy pomocy Łątek. Marionetki pozwalały wypowiadać marzenia na jawie i kompensowały widowni niedostatki historycznej rzeczywistości.

To dzięki Sawickiemu – oceniał Krzysztof Rau, kolejny dyrektor BTL – można było stworzyć teatr dla dzieci²⁴. On to stworzył teatr z prawdziwego zdarzenia, ponieważ ukazywał, że marzenia, które żyją w każdym człowieku, pozostają nie w sferze baśniowych wyobrażeń, ale mogą być przekute w instytucję dla dzieci kompensującą nam do dziś braki rzeczywistości wewnętrznej i zewnętrznej. W bajkowym teatrze były przedstawiane marzenia dzieci i ich pragnienia o szczęściu i miłości, cudownych odmianach losu, o możliwościach bycia kimś innym, nawet przekraczaniu fizycznych granic.

Wiedział o tym Piotr Sawicki, powołując do życia teatralny świat, w którym zacierał realne granice ograniczające ludzkie doświadczenia. Na emeryturze, wędrując ze swoim Kajtkiem – Pinokiem i kotem Filonem, rozmawiał z dziećmi i niósł im wiarę, że każdy dobry uczynek odplaci człowiekowi tajemna nagrodą. Był stałym bywalcem Oddziału Chirurgii Dziecięcej Wojewódzkiego Szpitala, aby tam pocieszać chore maluchy. Od młodości po pełną dojrzałość przyczyniał się do pozytywnych zmian w świecie, a może nawet we wszechświecie. Porządny człowiek – jak mówi się o Piotrze Sawickim – pokazał, że świat, w którym żyjemy nie różni się nazbyt od bajkowego czy baśniowego świata czarnoksiężników, bohaterów i ludożerców, ponieważ zło, które ożywia akcję baśni, przenika i do naszego życia, dlatego należy podejmować walkę i dążyć do osiągnięcia prawdy, dobra i piękna.

²¹ Białostocki teatr Lalek powstał oficjalnie w 1953 roku, kiedy Ministerstwo Kultury i Sztuki przyznało subwencje i status sceny profesjonalnej. Upaństwowienie teatru nastąpiło w 1960 roku. W 1972 roku powołana została do życia Scena dla Dorosłych.

²² Order Uśmiechu „Kto kim jest”, Warszawa 1999, numer legitymacji Piotra Sawickiego 106.

²³ Film *Piotr Sawicki – ojciec i syn*, 2009, dz. cyt.

²⁴ Krzysztof Rau – wypowiedź w filmie *Piotr Sawicki – ojciec i syn*, dz. cyt.

Fenomeny zauroczeń przeniesionych z lat młodości oraz idea, aby stworzyć teatr dla dzieci, wymagały potężnej pracy, lecz nie opuszczały Sawickiego przez lata wojny i czasy powojenne. Dla tej idei podjął studia teatralne przy 2 Korpusie, a będąc wojennym fotoreporterem nie rozstawał się z maskotką szczęścia – kotem Filonem, przypominającą mu o źródle zauroczeń, o posłannictwie, jakiemu pozostał wierny. Swoją osobę uchylał starannie od wszelkiego rozgłosu i nawet wtedy, kiedy mówił o swoich artystycznych osiągnięciach, przyciszał głos, a tubalnie przywoływał nazwiska innych osób razem z nim współpracujących. Patrząc na artystyczne dokonania Piotra Sawickiego, powstaje pytanie, skąd brał siły na tę wszechstronną działalność i mimo woli ogarnia zdumienie, jakim sposobem potrafił pokonać trudności i przykrości życiowe, których los mu nie szczędził. Z lalką w plecaku, w doborowym towarzystwie aktorów, profesorów ze Lwowa i Wilna, walczył o Polskę²⁵.

Artysta i organizator rozwijał wizję teatru dla dzieci najpierw w Domu Harcerza, potem w teatrze miejskim, następnie na ulicy Pięknej w Białymstoku²⁶. Wieloletni pracownicy teatru dostrzegli wrażliwość Piotra Sawickiego, jego umiejętność wytworzenia głębokich więzi między ludźmi i to, że promieniował swą osobowością tak, że ktokolwiek zetknął się z Panem Piotrem, pozostawał pod jego urokiem²⁷. Białostocki Teatr Lalek miał po prostu szczęście, albo może trafniej powiedzieć, że Piotr Sawicki był szczęściem białostockiego teatru. Zjednywał ludzi uśmiechem, subtelnością oraz łagodnością perswazji; wszyscy, którzy go poznali, dostrzegali niekłamana życzliwość i zainteresowania sprawami ludzkimi. Zachował w całym życiu urok swej osoby, a nawet wzbogacił innych nieprzeciętną osobowością, bo był niewątpliwie przypadkiem indywidualnym.

Teatr, teatr dla dzieci – wielka, potężna namiętność i pasja całego życia Piotra Sawickiego – przeobrażał realne, codzienne życie, które często bywało mało radosne, w królestwo baśniowych istot, bohaterów pięknych i dobrych, którzy wśród zła czy brzydoty nie tracili zdolności do poszukiwania wartości. Wrażliwość natury Piotra Sawickiego powodowała, że to, co przedstawiał cieszyło się sympatią młodych widzów, podbijało ich serca i dlatego dzieło Jego życia nie zatarło się w pamięci białostoczan. Ale rozprawa o nim, jako o Człowieku i Twórcy, czeka na ujęcie obszerniejsze od tego, jakie tu przedstawiłam.

²⁵ Nie można nie wspomnieć o roli aktorskiej, jaką otrzymał Sawicki od reżysera filmu *Daleka droga* Michała Waszyńskiego, w 1946 roku, zapisu fabularnego dokumentującego szlak bojowy żołnierzy armii generała W. Andersa. Zagrał epizodyczną rolę obok Jadwigi Andrzejewskiej. Poznał w teatrze 2 Korpusu Renatę Bogdańską, Lopka Krukowskiego, zetknął się ze spikerem radia Wilno – Tadeuszem Blusiewiczem i innymi wybitnymi postaciami życia kulturalnego w międzywojennej Polsce.

²⁶ W filmie zrealizowanym przez reż. Tomasza Wiśniewskiego w 2009 roku bohater filmu, Senior Sawicki, powiadał o swej pasji: „wszystko dla dzieci – stworzyć teatr dla dzieci – to mi zostało”. Janusz Piechowski, aktor Teatru Lalek, przypomina w tym filmie, jak uroklivym, niezwykle łagodnym, o ciepłym spojrzeniu człowiekiem był dyrektor Sawicki. Żona Janusza Piechowskiego – pani Eliza, dodaje, że był sercem teatru, motorem wszelkich poczynań artystycznych i prawdziwym człowiekiem, który umiał żyć problemami nie tylko teatru, ale ludzi tam pracujących: ich radościami, kłopotami, codziennymi sprawami.

²⁷ Krzysztof Rau, w filmie *Piotr Sawicki – ojciec i syn*.



Ostra Brama

Marek Kochanowski
(Białystok)

W POSZUKIWANIU AUTENTYCZNOŚCI. POWIEŚCI IGNACEGO KARPOWICZA

Ignacy Karpowicz (rocznik 1976) jest jednym z najbardziej uznanych prozaików swojego pokolenia. Wśród pięciu jego dotychczasowych książek, czyli *Niehalo*, *Cudu*, *Nowego kwiatu cesarza*, *Gestów*, *Balladyn i romansów*, aż w czterech fabuła umiejscowiona jest w Białymstoku i na Podlasiu. Takie usytuowanie związane jest z biografią autora, który urodził się i wychował się w podbiałostockiej Słuczance, a następnie ukończył prestiżowe I Liceum Ogólnokształcące w Białymstoku i Międzywydziałowe Indywidualne Studia Humanistyczne na Uniwersytecie Warszawskim. Na Podlasiu też, po swojej kilkuletniej przygodzie w różnego rodzaju jednostkach dyplomatycznych i firmach handlowych, Karpowicz pracuje nad swoimi kolejnymi powieściami.

W niniejszym tekście zanalizowane zostaną trzy powieści Ignacego Karpowicza: *Niehalo*, *Gesty* oraz *Balladyny i romanse*. Natomiast *Nowy kwiat cesarza* i *Cud* są utworami zgoła odmiennymi, pierwsza książka to reportaż z podróży do Etiopii, a w *Cudzie* istotną rolę odgrywają zabiegi stylizacyjne, których analiza jest wystarczającym materiałem na oddzielną rozprawę. W trzech wymienionych książkach szczególnie interesować mnie będą zastosowane sposoby narracji, kondycja głównych bohaterów, stosunek do świata, w którym żyją, oraz sposób funkcjonowania kultury popularnej.

Zabawy (z) formą

Książki Karpowicza są utworami formalnie różnorodnymi, autor, pisząc każdą ze swoich powieści, wybiera inny sposób modelowania narracji. Tego typu nastawienie na formę, na organizację wypowiedzi jest wynikiem działań polegających na testowaniu języka i jego użyciu, traktowaniu go jako środka służącego wyrażaniu kondycji opisywanych bohaterów. Jak zauważa autor:

Książka jest medium, przez które autorowi przychodzi komunikować się z czytelnikiem, zaś język czy języki narracji są światami, do których autor chce zwabić czytelników. Jak głuپیemu Jasiowi marzy mi się (na boku) tworzenie literatury hmm... „mimetycznej”, naśladowującej świat, ale jednocześnie ten świat porządkującej. Nasza rzeczywistość składa się z rozmaitych kodów, testerów, podróbek made in China. To super. Nie przepadam za jednorodnością¹.

Zabawy z językiem, groteską i parodią ujawniają się już w debiutanckim *Niehalo*, powieści przedstawiającej dzień z życia Maćka, studenta białostockiej polonistyki, który to dzień opisano początkowo w konwencji realistyczno-ironicznej (część pierwsza), następnie groteskowej (część druga). Podstawową tezę książki Karpowicza jest, jak zauważyła Katarzyna Janowska, myśl, iż „język deformuje rzeczywistość”². W *Niehalo* przeplatają się różne formy narracji. Zaczynająca powieść *Tuba młodości*

¹ Cyt. za: K. Janowska, *Karpowicz jest halo*, „Polityka”, nr 5 z 3 lutego 2007, s. 66.

² Por. tejże, *Karpowicz jest halo*, dz. cyt., s. 66.

to prezentacja wyidealizowanej wizji statystycznego życiorysu młodego obywatela Unii Europejskiej, dla którego poniedziałek oznacza wyjście do wymarzonej pracy po znakomitym weekendzie spędzonym z idealną dziewczyną. *Tuby młodości* pojawiają się w książce jeszcze kilka razy, później dowiemy się, iż są to felietony, pisane przez Maćka dla gazety, w której pracuje, wymyślone w celu odmłodzenia wizerunku „Wiadomości Podlasia”.

Kontrastowe zestawienie treści powieści z różnymi tekstowymi cytatami, aluzjami, trawestacjami, takimi jak *Tuba młodości*, pokazuje realne życie sfrustrowanego studenta polonistyki, niewidzącego dla siebie miejsca w otoczeniu. Narracja właściwa bowiem, pierwszoosobowe spojrzenie głównego bohatera, pełna jest agresji i werbalnej przemocy, a ujawniający się w niej świat ujmowany jest przez Maćka w wyłącznie negatywnych kategoriach.

Wplatanie w główny tekst fabuły innych form wypowiedzi pojawia się w *Niehalo* bardzo często, na przykład fragment zatytułowany *Hira dla ziomali* to slangowa wypowiedź ucznia szkoły średniej. Pomiędzy poszczególnymi *Tubami* i realnymi momentami życia Maćka występuje *Przerwa na reklamę* i *Pytania do*, fragmenty te są ironiczną kontaminacją języka reklam, doświadczeń bohatera i elementów czarnego humoru:

Na słonecznych stokach Italii rośnie najlepszy tytoń świata, który przygotowujemy specjalnie dla Ciebie. Sekret jego niezwykłego smaku i aromatu leży w ziemi od około sześćdziesięciu lat. To właśnie leżący tam bohaterowie nadają Twoim ukochanym papierosom tak podniecający, męski i zdecydowany posmak ze swoistą nutką goryczy i zastanowienia. Papierosy Monte Cassino. I TY MOŻESZ BYĆ BOHATEREM! Żywym³.

W drugiej części powieści pojawia się groteska, bohater podejmuje próbę samobójczą, ale jego świadomość niejako zatrzymuje się na etapie od popełnienia samobójstwa do momentu śmierci (podobny zabieg zastosowała Susan Sonntag w swojej powieści *Zestaw do śmierci*). W halucynacyjnym błędzeniu po Białymstoku spotyka Maciek księdza Popiełuszkę i marszałka Piłsudskiego, którzy zeszli ze swoich pomników. Fragment, w którym Piłsudski zwija rzeczywistość miasta w rulon, rozpoczyna surrealistyczną odyseję bohatera.

O wykorzystaniu groteski może świadczyć chociażby zaprezentowany w powieści obraz Białegostoku⁴. Lipowa, reprezentacyjna ulica miasta, staje się „cienką żyłką w zaawansowanej miażdżycy” (N, 35). Centrum miasta zamyka też szczelnie sferę wyborów bohatera; po wyjściu z uczelni, na istniejącym realnie Placu Uniwersyteckim, Maciek ma

³ I. Karpowicz, *Niehalo*, Wołowiec 2006, s. 24. W tekście korzystam z następujących wydań powieści Karpowicza: *Niehalo*, Wołowiec 2006, *Gesty*, Kraków 2008, *Balladyny i romanse*, Kraków 2010 oraz z następujących skrótów (w nawiasie podaję skrót i numer strony): *Niehalo* – N, *Gesty* – G, *Balladyny i romanse* – Bir.

⁴ Kwestia związku pisarza z Białymstokiem została już kilkakrotnie podkreślona w wywiadach przez samego Karpowicza: „Ja się czuję bardzo z Białymstokiem związany, także tym smutnym Białymstokiem. Tak po prostu jest i nie chce mi się zastanawiać, czy to przekleństwo, czy błogosławieństwo”. Cyt. za: *Lubię Jezusa i Nike*. Za to niezwykle istotny jest Białystok w *Gestach*, jak mówi sam autor: „Białystok w *Niehalo* pojawił się pretekstowo. Akcję można z łatwością przenieść do innego polskiego miasta podobnej wielkości. W *Gestach* dla odmiany Białystok jest istotny i niewymienialny z innymi miastami. Białystok to bardzo konkretne miejsce, które – czy może: na tle którego – ukształtował się bohater”, K. Zarecka, *Wywiad z Ignacym Karpowiczem*, cyt. z http://literatura.polska.pl/wartoprzeczytac/article,Wywiad_z_Ignacym_Karpowiczem,id,353168.htm (stan na 18.04.2011).

po lewej stronie cerkiew, a więc i znajdujące się w jej pobliżu miejsce pracy, a po prawej – swoje dawne liceum, czyli „ludzi o bardzo niskim czole i wysokim mniemaniu o sobie” (N, 59). Przestrzeń jest więc zamknięta kilkoma rozpoznawalnymi budynkami, opisywanymi negatywnie. Choćby kościół św. Rocha to dla bohatera patron trędowatych, „większości mieszkańców tego miasta” (N, 62), a sam Białystok jest miastem „tak niszowym, że prawie go nie widać na mapie. Skazany na wymarcie. Polska be, czyli fuj” (N, 14), gdzie studiują „dwumetrowe, wielkocyce, rumiane dziewczki z jakiejś wsi popod Białymstokiem” (N, 42).

Inną formę prezentacji świata możemy spotkać w *Gestach*, w której to powieści główny bohater, Grzegorz, utytułowany dramaturg i reżyser teatralny, odwiedzwszy dom rodzinny, postanawia od nowa opisać swoje życie. Sięga więc do rzeczy i doświadczeń niezwykle banalnych⁵ (będącymi jednocześnie nazwami poszczególnych rozdziałów): *Galęzie*, *Ganek*, *Guzik*, *Gips*, *Gazik*. Przeszłość bohatera, tytułowe *Gesty*, to czterdzieści słów, rozpoczynających się na literę G, po każdym słowie na jeden rok życia. Tego typu numeryczność (uporczywie powtarzające się w każdym rozdziale liczebniki: „po pierwsze, po drugie...”) wprowadzona jest przez Grzegorza celowo – jest to dla niego encyklopedyczny sposób na uporządkowanie własnej pamięci, znalezienie podstaw w świecie, który wydaje się bohaterowi coraz bardziej obcy. Ale też i ta wyniesiona z dzieciństwa miłość do liczb i ukrywana przez wiele lat wrażliwość sprawiają, iż rekonstruowany świat wyznaczają rzeczy elementarne i liczby pierwsze, świat ufundowany na relacjach podstawowych z osobami, które były dla bohatera ważne. Encyklopedyczne zapisy Grzegorza mają na celu „nazwanie i uporządkowanie przeszłych zdarzeń” (G, 17), narracja pierwszoosobowa ujawnia człowieka wewnątrznie wypalonego, przegranego, który stara się na powrót opisać życie. Zastosowane w *Gestach* rozwiązanie, polegające na opisie jednostkowej biografii podstawowymi słowami, w przeciwieństwie do surrealistycznych rozwiązań z *Niehalo*, ma za zadanie ukazanie swoistej ograniczoności ludzkiego życia. Doświadczenie jednostki można zawrzeć w 40 słowach; to „minimum”, a nie „wielość”, mówi Karpowicz, wyznacza sens naszej egzystencji.

Najbardziej rozbudowanym i konstrukcyjnie zróżnicowanym utworem Karpowicza jest jego ostatnia powieść zatytułowana *Balladyny i romanse*, w której możemy wyróżnić trzy rodzaje wypowiedzi. Po pierwsze, czytelnikowi przedstawiają się w pierwszej osobie przedmioty (chińskie ciasteczko) oraz pojęcia abstrakcyjne, związane z aksjologią, religią i literaturoznawstwem. Po drugie, ujawnia się również narrator wszechwiedzący, którego komentarz dotyczy przede wszystkim realnych postaci, typowych bohaterów prozy polskiej początku XXI wieku: uczeń, nauczyciel akademicki, matka, sprzedawczyni, studentka. Po trzecie, pojawia się narracja personalna, tu będąca domeną bogów (Ozyrys, Atena, Nike, Jezus) i różnych postaci literackich, chociażby z *Balladyny* Słowackiego. Użyte w tytule imię głównej bohaterki znanego dramatu ma charakter wieloznaczny, przy ulicy *Balladyny* mieszka w Warszawie jedna z postaci powieści, a wielowątkowa, polifoniczna akcja nawiązuje do ballady, gatunku literackiego, charakteryzującego się „silnym stypizowaniem postaci”⁶.

⁵ Jak zauważa autor: „Bohatera z *Gestów* nie tyle lubiłem, co szanowałem, dlatego że nie bał się mówić tego, co czuje, wiedząc, że wchodzi na pole kiczu.”, cyt. za: *Piszę swoją klęskę*, rozmowa z Ignacym Karpowiczem, rozmawiała J. Sobolewska, „Polityka”, nr 44 z 30 października 2010, s. 91.

⁶ M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Wrocław 1998, s. 56.

Z kolejno wprowadzanymi bohaterami, ale i z konwencjami opisu związany jest również podział powieści. Część pierwsza prezentuje świat ludzi. Akcja części drugiej rozgrywa się w zaświatach, w mieście, w którym współegzystują różne wierzenia, a bogowie są w nim celebrytami, obserwowanymi przez paparazzi. I wreszcie część trzecia, odpowiadająca na dosyć popularne w kulturze masowej pytanie: co by było, gdyby bogowie w pewnym momencie zeszli z niebios i zaczęli żyć życiem zwykłych śmiertelników⁷.

Powieść zaczyna się wypowiedzią chińskiego ciasteczka, które w restauracjach podawane jest przez obsługę bezpośrednio po skończeniu posiłku. Ciasteczko w powieści Karpowicza mówi, że przekazuje mądrość. To klucz do całej powieści. Ciasteczko twierdzi, iż swego czasu było przedmiotem elitarnym, teraz zaś mądrość, którą reprezentuje, jest w wypowiedziach polityków, tabloidach, wystąpieniach przywódców religijnych. Reprezentuje mądrość, która stała się towarem, „jak gówno zalała cały świat” (*Bir*, 7). Wybieramy ją sobie niejako w zależności od sytuacji, od tego, co nam w danej chwili pasuje, od indywidualnych potrzeb.

Część pierwsza prezentuje świat ludzi. Odczucia poszczególnych postaci opisywane są w sposób charakterystyczny dla ich wiedzy, obycia i doświadczenia. Część druga, w której występują prawie wyłącznie pierwszoosobowe wypowiedzi bogów, rozgrywa się w zaświatach, w mieście, w którym współegzystują różne wierzenia i wiary, a bohaterowie mają zdolność nawiązywania kontaktów, także seksualnych, z innymi postaciami. Dowiadujemy się, iż piekło nie istnieje, jest wyłącznie niebo. W części tej zostaje zaprezentowane „miasto miast”, w którym „każdy bóg, bogini, każdy abstrakt i konstrukt, każda idea i każde słowo musiały przyjąć formę maksymalnie zbliżoną do widzialnej materialnej” (*Bir*, 188). Miasto to ma swoją gradację i hierarchię, najważniejsi są bogowie greccy i święci chrześcijańscy, potem bogowie mniej znani, wreszcie osoby, które są efektem bosko-ludzkiego mezaliansu. Wszyscy bogowie, obok własnych tradycyjnych atrybutów, mają również bardziej współczesne właściwości; Nike żyje między ludźmi i prowadzi globalną korporację zajmującą się sprzedażą sportowego obuwia i strojów; Atena i Ozyrys oglądają seriale: *Sześć stóp pod ziemią*, *Przyjaciół*, rozmawiają o *Modzie na sukces*, *Plebani*, *Gwiezdnym wojnach*. Nike czyta kolorowe pisma: *Cosmo*, *Bravo*.

W trzeciej części przenikają się wszystkie sposoby opisu i ujmowania świata, obecne w pozostałych fragmentach, bogowie dalej mówią w pierwszej osobie, a ludzie opisywani są przez narratora wszechwiedzącego. Pojawiają się też wypowiedzi pojęć abstrakcyjnych, takich jak „dusza”, „pamięć”, „czas”, „entropia” „opis”, są one zaprezentowane w formie autoironicznej, na przykład „opis”: „występuje po to, żeby czytelnik miał co pomijać” (*Bir*, 79). W większości haseł funkcjonują schematy i stereotypy, obiegowe wyobrażenia o danym pojęciu. Hasło „diabeł” zawiera następujące zdania: „tkwi w szczegółach”, „nie jest taki straszny jak go malują”.

⁷ Por. Ch. Moore, *Baranek*, przeł. P. Cholewa, Warszawa 2007; Z. Masternak, *Jezus na prezydenta*, Katowice 2010, J. Stawirej, *Masakra profana*, Warszawa 2011.

Bohater w poszukiwaniu autentyczności

Kwestia autentyczności jest niezwykle ważna w każdej z omawianych powieści. W *Niehalo* Maciek to dosyć nietypowy student kierunku humanistycznego, na co dzień nosi dresy, których ma trzy pary, strój ten pozwala mu na kamuflaż w wielkomiejskim blokowisku. Nie ceni zajęć na polonistyce, twierdząc, iż do niczego mu się one nie przydadzą. Szczególnie nie lubi swojej promotorki od literatury współczesnej: „niskie, krępe, niewywrotne katopolo... które myśli, że współczesny jest Żeromski” (N, 14-15).

Życie Maćka polega na odgrywaniu ról umożliwiających społeczne dostosowanie. Zaczepiający go codziennie chuligani akceptują bohatera, gdy ten zaczyna ubierać się tak jak oni. Aby wyglądać wiarygodniej w pracy, na przystanku zmienia dresy na sweter i adidas na pantofle. Język, jakim bohater oficjalnie posługuje się w różnych wypowiedziach, jest językiem „konwencjonalnego przetrwania”. Maciek pomagający swojej promotorce w pokonaniu schodów naprawdę nie chce tego robić, gestem z katalogu *savoir vivre* u towarzyszą następujące myśli: „Co się tak na mnie gapisz?! Stoisz przy poręczy i dyszysz?! Muszę ci powiedzieć kilka przykrych słów. Jesteś najgorszym wykładowcą, jakiego spotkałem. Do tego się nie myjesz i cuchniesz” (N, 48-49).

O własnym braku autentyczności, szczerości w misternie konstruowanym artystycznym życiu przekonuje się również w *Gestach* czterdziestoletni Grzegorz, który przyjeżdża do Białegostoku z wygodnego mieszkania na warszawskim Mokotowie, aby zaopiekować się swoją samotną, chorą matką. Bohater w Warszawie wiódł żywot zapracowanego artysty, jego życie było powierzchowne: nie pamięta tytułów oglądanych filmów, imion przyjaciół, a własna twarz przypomina mu „gładką maskę z drogich kremów” (G, 31). Grzegorz próbuje przede wszystkim ułożyć swoje relacje z innymi, przełamując to, co sobie dopiero w domu matki uświadamia, iż: „Egzamin z empatii oblał wielokrotnie” (G, 36). Podstawą egzystencji, o czym się przekonuje, jest szczerość. W ramach niedopuszczania do siebie szczerości tworzymy układy zastępcze, które są układami fałszywymi. I właśnie dlatego bohater postanawia zbudować siebie z elementarnych doświadczeń, wspomnień, osób, które ma najbliżej, przyjemności bycia z kimś na co dzień, również w sensie bliskości fizycznej, którą zaczyna wreszcie spostrzegać i doceniać: „A pociecha? Tylko w innych, w samym sobie nie sposób jej znaleźć, źródło zasklepiło się równocześnie z pępkiem” (G, 235).

Bohater postanawia więc te relacje stworzyć na nowo, na nowo też przywrócić sens rzeczywistości. Czy mu się udaje? Udało mu się chyba, chociaż na trochę, w obliczu choroby, poprawić relacje z matką, zaczyna mu sprawiać przyjemność wspólne oglądanie kiczowatych seriali i programów w telewizji. Gesty są bowiem autentyczne tylko wtedy, gdy nie dotyczą nas samych, ale również najbliższych – to oni testują, na ile jesteśmy szczerzy w naszym postępowaniu, stąd chłodna, odbiegająca od stylistyki całej powieści *Glossa*, wprowadzona w zakończeniu, czyli głos licealnej miłości Kasi, która twierdzi, iż Grzegorz „nie był najwspanialszym człowiekiem, jakiego spotkała” (G, 258).

Ludscy bohaterowie z *Balladyn i romansów* są przeraźliwie samotni, swoją potrzebę obcowania z drugim człowiekiem zaspokajają przypadkowym seksem, piciem piwa i oglądaniem starych filmów pornograficznych. Anka, studentka polonistyki, definiując otaczający ją świat, operuje wyłącznie obrazami i postaciami z popkultury:

Spock ze *Star Treka*, Ewa Minge. Nawet grecki bóg Eros wywołuje w jej świadomości skojarzenia wyłącznie z włoskim piosenkarzem, Erosem Ramazzottim. Bartek, wykładowca statystyki z Uniwersytetu Warszawskiego, regularnie odwiedza siłownię. Rafał, kolega Bartka z uczelni, czterdziestodwuletni adiunkt zajmujący się filozofią, w wolnych chwilach upija się dużymi ilościami alkoholu i onanizuje, oglądając filmy pornograficzne z lat siedemdziesiątych. I są to w sumie jedyne czynności, jakie postacie te wykonują w życiu.

Życie bogów nie jest specjalnie odmienne od czynności i zawodów wykonywanych przez ludzi w pierwszej części; to, co ich różni, to przede wszystkim umiejętność teleportacji i zmiany kształtów. Bogowie spotykają się w knajpie zwanej Utopią. Apollo, kiedy mija dzielnicę zamieszkałą przez ptasiopodobnych azteckich bogów, ma alergię na pierze. O zasadach konstytuujących losy zwykłych ludzi, po śmierci trafiających do nieba, dowiadujemy się na przykładzie Maćka, który zmarł, ponieważ na siłowni uprawiał seks z Apollem, materializującym się w postaci księdza. Tracąc życie, bohater żałuje, iż nie zdążył wykasować swojego profilu na Facebooku. Po śmierci Maciek może, tak jak bogowie, mówić w pierwszej osobie, w niebie otrzymuje nowy, wytatuowany na ramieniu PESEL. Ze wszystkich postaci zamieszkujących „Miasto miast” najciekawszy wydaje się Jezus⁸, który przesiaduje w klubie Morze Czerwone, całuje się z Nike i wydaje przyjęcia pod nieobecność ojca (*sic!*). Jezus postanawia ponownie zstąpić na ziemię, umrzeć i nie zmartwychwstać po to, żeby doprowadzić do zbawienia. Chce być bogiem, który z miłości do ludzi naprawdę zmarł.

W niebie przebywa również Balladyna, która wspólnie z Grabcem i z Aliną prowadzi firmę cateringową o nazwie „Alina Spółka Niebieska”. Bohaterowie dramatu Słowackiego mieszkają razem w wynajętym mieszkaniu. Balladyna po własnej śmierci odczuwa pustkę, brak jej celu, miewa stany depresyjne spowodowane brakiem kary, na którą, według jej rozumienia, zasłużyła, oraz niesprawiedliwym pobyt w niebie, wynikającym z tego, iż piekła już nie ma. Sytuację Balladyny, ale i poniekąd innych postaci w powieści Karpowicza, najlepiej streszczają słowa Janka, oglądającego w telewizji materiał o ludziach strzelających z wiatrówki w szyld baru, zabijających przypadkowego przechodnia. Bohater twierdzi, iż ich wyjaśnienie tragicznego strzału jest wystarczające, przecież strzelali w szyld, a nie w człowieka, fakt ten zwalnia ich od odpowiedzialności, to nie strzelanie było przyczyną zgonu, lecz tragiczny splot okoliczności, „przyczyna rozwiodła się ostatecznie ze skutkiem” (*Bir*, 379). Tak też żyją w niebie Balladyna, Alina i Grabiec, doraźnie, bez przeszłości i przyszłości, tak również żyją wszystkie ludzkie i boskie postacie.

Życie bohaterów regulują bowiem przypadkowe zdarzenia, olśnienia, doraźne stany autorefleksji; Janek, chuligan i młodociany przestępca, stwierdza w pewnej chwili, iż oddałby wszystko, żeby wiecznie siedzieć z Olgą przed telewizorem, trzymając się za rękę. Ale Balladyna czuje się z taką egzystencją bez konsekwencji, kary i wzięcia odpowiedzialności za własne krzywdy wypalona. Uważa, iż zasługuje na jakąś formę potępienia: „Piekło jest potrzebne. Brak piekła godzi w dobro i zło... Bez piekła nie ma

⁸ Jak zauważa Karpowicz: „Jezus w *Balladynach* chce ludziom uświadomić, że życie jest krótkie, a po nim – nie ma nic. I dlatego właśnie należy się starać z całych sił, żeby być dobrym teraz, tutaj. Innej szansy nie będzie. Szansa jest teraz. Teraz i tutaj. Bez cepelii transgresji. Bez hokus-pokus innego życia po życiu.” Cyt. za: *Piszę swoją kłeskę*, dz. cyt., s. 91.

nadziei” (*Bir*, 265). Powieść kończy wypowiedź Balladyny, która jako podróżniczka szuka piekła, przyglądając się licznym wojnom i rewolucjom. Ostatnia wypowiedź w powieści należy właśnie do niej, poszukiwanie piekła to próba uporządkowania świata. Autentyczność jest bowiem według Karpowicza pragnieniem poznania nie tylko uniwersalnych prawd, ale i prawdy o własnych czynach i ich konsekwencjach.

Próby rekonstrukcji

Wszystkie omawiane powieści są narracjami głęboko dotykającymi problemu samotności. Ale ta alienacja ma w każdej z nich całkowicie inne źródła. W *Niehalo* opisana jest jednostka, która liczy się dla innego/innych (reprezentantów danej grupy) tylko wtedy, gdy można ją podporządkować, zaszerzegać, werbalnie zwerbować i poniżyć. Maciek reprezentuje pokolenie ludzi, którzy pragną autentyczności, tylko nie za bardzo wiedzą, jak ją uzyskać i co z nią zrobić, pokolenie, które – z braku innych środków – oszukuje siebie, chociażby przez ucieczkę w werbalną agresję, traktując ją jako wyraz owej autentyczności.

Główny bohater *Niehalo*, ze swoim paranoicznym podejściem do ludzi, doskonale wpisuje się w otoczenie, jest równie dziwny i odrażający, co odbierany przez niego świat. Ale jest też jednostką młodą i zagubioną, szukającą prawdy chociażby w języku i jego odmianach, od języka reklam po język tradycji literackich, które to tradycje towarzyszą całej jego edukacji, również edukacji studenta polonistyki.

Zagubienie bohatera jest zagubieniem ludzi w jego wieku, nieprzypadkowo mamy prawie absolwenta, prawie magistra, prawie człowieka, który już chwycił – poprzez pierwszą w życiu pracę – część prawie własnej, śmiesznej stabilizacji. Jest to bowiem stan niepełny, narzucony, skostniały i przerażający także dla jego rówieśników takich jak Aneta. Maciek istnieje bowiem dla innych o tyle, o ile gdzieś przynależy – ze swoim wykształceniem, poglądami, sposobem myślenia i ubierania. I bodajże przeciwko temu kształtowaniu siebie przez innych, przez język, chciałby się sprzeciwić:

Tu źli, tam dobrzy; tu kat, tam ofiara; tu brak wartości, tam chrześcijaństwo, tam ojczyzna. Od razu widać islam zły, komu współczuć, ropa naftowa dobra, kogo szanować, przeciw komu wystąpić ramię w ramię z kim, z Amerykanami, bo my Polacy mamy do nich słabość i dlatego jesteśmy słabsi. (*N*, 118-119).

W *Gestach*, czyniąc fundamentami swojej opowieści rzeczy codzienne, zwyczajne słowa (*Gdy*, *Gielda*, *Garnitur*), Karpowicz konstruuje świat intymny, ale też i niezwykle gorzki. Grzegorz, który jako dramaturg całe życie pisał o szczęściu, teraz, ze świadomością przegranego życia, uświadamia sobie, iż szczęście ma charakter przeszły, jest nudne, pojawia się na chwilę, tkwi w szczegółach, można by rzec, posługując się tytułem znanej książki Jolanty Brach-Czajny, że chowa się w „szczelinach istnienia”. Główny bohater przekonuje się, iż panowanie nad językiem, jego różnymi formami, wykorzystywanymi chociażby z racji uprawianego zawodu, nie dało mu wiary w pewność świata, nie poprawiło relacji i kontaktów z matką, z otoczeniem.

I właśnie na tym chyba polega tragizm Grzegorza, na rozdźwięku między życiem sztucznym, życiem uznanego dramaturga i reżysera teatralnego, a życiem autentycznym, ufundowanym na potrzebie posiadania bliskiej osoby. Taka potrzeba zostaje w bohaterze zaspokojona, Grzegorz osiąga minimalne spełnienie tuż przed swoją śmiercią; poznaje znaczenie prawdziwej przyjaźni, w miarę normują się jego relacje

z matką, odnajduje swoją licealną miłość. I chyba też na tym polega ironia tej gorzkiej, ale jednocześnie niesamowicie wciągającej opowieści o ludziach urodzonych na początku lat siedemdziesiątych – w świecie, który sobie stworzyli, w świecie sztucznym i wystudiowanym; czy może być coś autentyczniejszego niż doznanie, które całkowicie wyparli, czyli doświadczenie śmierci?

W *Balladynach* sympatia autora wydaje się być po stronie Olgi⁹, sprzedawczynie w średnim wieku, wdającej się w romans z młodym złodziejem i wandalą, uczniem technikum mechanicznego, Jankiem, który pobity pewnej nocy ląduje zakrwawiony na jej wycieraczkę. W relacji tej Janek zaczyna dojrzewać emocjonalnie, czuje się spokojny i zrealizowany. Z kolei Olga, wcześniej zamknięta w świecie telewizyjnych i książkowych romansów, osiąga namiastkę ludzkiego spełnienia, po raz pierwszy w życiu ktoś się nią interesuje i ona sama kogoś kocha. To uczucie kiełkuje niejako obok świata bogów i świata ludzi, jest jakby oddzielną opowieścią, mikronarracją, posiadającą istotną wartość, którą w powieści próbuje się ocalić niejako na przekór rodzinie Olgi, widzącej w ich związku skandal i upodlenie bohaterki.

Wszystkie trzy omawiane powieści łączy podobna diagnoza rzeczywistości, w której przyszło żyć ich bohaterom. Pomimo ewidentnego kryzysu, w jakim znajdują się Maciek, Grzegorz, bohaterowie *Balladyn i romansów*, w ich myślach pojawia się ostatecznie akceptacja świata małego, prywatnego, tego, który bohaterowie bardzo często wcześniej wyparli. W *Balladynach* relacja pomiędzy jednostką a rzeczywistością odbywa się przede wszystkim w przestrzeni popkultury, określanej w powieści jako „poświat”. Bartek z tej powieści wyjaśnia zasadę popświata Balladynie:

Stary świat jeszcze się trzyma, na uniwersytetach, na obrzeżach i peryferiach, w kościołach, w weekendy także w opiniotwórczych dziennikach, w encyklikach, czasem w anegdotach i we wspomnieniach, co jednak nie uchyla faktu, że żyjemy w świecie pop. Świat pop jest wspaniały, w tym świecie każdy ma szansę na swoje pięć minut. Nie ma świata bardziej demokratycznego niż poświat. Ale też wszystko ma swoją cenę. Ceną za życie w tym wspaniałym popświecie jest akceptacja zasad działania popświata, który działa jak niszcarka dokumentów, tyle, że to nie dokumenty ulegają zniszczeniu, lecz pojęcia, a przede wszystkim aksjomaty. Nie ma już prawdy, piękna, sprawiedliwości. Są tylko zamienniki i podróbki, których skład i metoda produkcji przeistaczają się z dnia na dzień, aby taniej, aby więcej. (*Bir*, 533).

Ale Karpowicz tego stanu nie potępia. Jak przyznaje w wywiadzie: „W to miejsce, to jest po klasycznym państwie narodowym i Kościele, weszła popkultura. I nawet jeśli popkultura człowieka oglupia i sphyca, to wolę takiego sphyconego człowieka, który rozmawia wyłącznie o tipsach, niż człowieka niesphyconego, religijnego, który chce komuś przypierdolić w imię Jezusa, Polski albo jakiejś innej idei... Tak jak kiedyś religia odpowiadała na potrzeby człowieka, tak teraz na innym poziomie robi to popkultura”¹⁰.

Balladyny i romanse opowiadają o powtórnym narodzinach ludzkości, bogowie, którzy zeszedli na ziemię, wybierają role matek, ojców, żyją tak, jak inni ludzie; Jezus ponownie staje się człowiekiem, Lucyfer i Afrodyta zamieszkują na ulicy Balladyny w Warszawie. Wszyscy stają się konsumentami cywilizacji obrazkowej: Atena rodzi Penelopę w domu „zaraz po M jak miłość, żeby zdążyć na Fakty” (*Bir*, 574).

⁹ Por. *Piszę swoją klęskę*, dz. cyt., s.91.

¹⁰ Tamże.

Dla bohaterów omawianych powieści popkultura jest sposobem na oswojenie świata. Grzegorz z *Gestów*, oglądając z matką w telewizji tandetne sitcomy i seriale, czuje, że „pospolitość bohaterów, ich teatralna zdolność do splotenia najważniejszego działą kojąco” (G, 244). Śmiertelnie chory bohater oraz jego umierająca matka postanawiają, iż ich śmierć ma odbyć się w „kiczowatym otoczeniu” (G, 248).

Kultura wysoka, w której do tej pory działał Grzegorz, odsunęła go od matki, przyjaciół, pozbawiła autentyczności. Anka z *Balladyn*, studentka białostockiej polonistyki o nieokiełznanym libido, romansująca ze swoim wykładowcą greki, większość wzorców zachowań czerpie z *Cosmopolitan*; bohaterka nie uznaje różnicy pomiędzy bogiem i człowiekiem, gdy Ares mówi w protekcyjnym tonie: „a sacrum i profanum”, ta odpowiada: „A Facebook i Nasza klasa”. Anka twierdzi, iż: „popkultura jest jedyną odpowiedzią na problemy współczesnego człowieka. Popkultura nie wymaga wiele i wszystko wybacza. Popkultura jest bardziej ludzka niż jakakolwiek religia” (Bir, 305). Karpowicz tego nie neguje, popkultura w przeciwieństwie bowiem do różnych wersji mądrości przekazywanych z ekranu, odmian chińskich ciasteczek, jest w swojej naturze pacyfistyczna, pozbawia nas poczucia alienacji i ułatwia komunikację.

Finalnie potrzeba porozumienia z drugim człowiekiem to we wszystkich omawianych utworach najważniejsza z potrzeb. Nawet tak zgorzkniały bohater jak Maciek z *Niehalo*, żyjący bez przyszłości, w swojej cynicznej pozie otacza się takim samym kłamstwem jak wszystko, co go otacza. I jeśli nie wiemy, czy Maciek rzeczywiście umrze, czy też powróci do swojego dawnego życia, które tak znienawidził, to mamy świadomość, iż bohater zaczyna odczuwać za nim tęsknotę.

Człowiek, według Karpowicza, ma zdolność przywracania sensu za pomocą tych narzędzi, które sam sobie wytworzył. Zarówno popkultura, jak i językowe deformacje rzeczywistości są bowiem słuszne tylko wtedy, gdy niwelują osamotnienie jednostki, na powrót umożliwiają wiarę w znaczenie codzienności i autentyczności.



Kowno

Krzysztof Woźniak
(Łódź)

WYBRANE ELEMENTY ARCHITEKTONICZNE WSPÓŁCZESNYCH CERKWI W POLSCE WOBEC TRADYCYJNEGO MODELU

Wstęp

Chrześcijaństwo wschodnie w Polsce to przede wszystkim, choć nie wyłącznie, prawosławie i katolicyzm obrządku bizantyńsko-ukraińskiego. Kreacja przestrzeni świątyń tych konfesji związana jest z postulatem przestrzegania pewnych tradycji. Do regulowania tych kwestii służą kanony. Przestrzeń cerkwi, w podstawowej odmianie, ukształtowanej w tradycji bizantyńsko-ruskiej, oparta jest na układzie krzyżowo-kopułowym. Ponad prostokątnym lub krzyżowym planem rozpięte są dwie krzyżujące się kolebki, a w centrum (ponad miejscem ich przecięcia) znajdują się pendentywy (sferyczne trójkąty), ponad nimi bęben (najczęściej walcowy) i hemisferyczna kopuła. Do takiego układu przestrzennego od strony wschodniej dołączona jest hemicyklowa apsyda, z osiowo umieszczonym oknem, symbolizującym przychodzącego Chrystusa¹. Trzeba zaznaczyć, że niewielka część współcześnie² budowanych cerkwi nawiązuje do innych tradycji – regionalnych (na przykład łemkowskich), wypracowanych lokalnie (choćby na Białostocczyźnie), lub nawet niekiedy do dziewiętnastowiecznych wzorców, wprowadzonych wówczas przez aparat carski Mikołaja I za pomocą ukazu narzucającego gotowe, katalogowe wzorce³.

W latach powojennych budownictwo sakralne w Polsce napotykało na poważne trudności natury politycznej i materialnej, dlatego większość współczesnych cerkwi powstała dopiero po roku 1990. Ich rozwój następował w dwóch kierunkach⁴: część świątyń charakteryzuje zasadnicza zgodność z wzorcami tradycyjnymi, część zdecydowany dystans wobec tychże wzorców. Formy pierwszych są ściśle podporządkowane krzyżowo-kopułowym tradycjom, inne charakteryzują nieco luźniejsze związki z nimi. Ich właśnie dotyczą niniejsze rozważania. Są to następujące cerkwie: Zmartwychwstania Pańskiego w Siemiatyczach (budowana od 1999 roku) (rys. 1), autorstwa Janusza Kenski, Świętej Trójcy w Gorlicach (1986–1992) (rys. 2), zaprojektowana przez Wojciecha Wójtowicza, Zmartwychwstania Pańskiego w Jacznie (1986–1993) (rys. 3), autorstwa Michała Bałusza, świętego Dymitra w Hajnówce (1995–2007) (rys. 4), tego samego autora, świętego Proroka Eliasza w Białymstoku (1963–1970) (rys. 5), w zasadniczym zrębie zaprojektowana przez Romana Landa, Adama Stalony-Dobrzańskiego i Macieja Pawlickiego, oraz cerkiew Zaśnięcia Przenajświętszej Bogurodzicy w Ostrowiu Północnym (1949–1952) (rys. 6), nieznanego autora.

¹ J. Uścińowicz, *Symbol, archetyp, struktura: hermeneutyka tradycji w architekturze świątyni ortodoksyjnej*, Dział Wydawnictw i Poligrafii Politechniki Białostockiej, Białystok 1997.

² Współczesność rozumiana jako lata po II wojnie światowej.

³ Katalog opracował architekt cara Mikołaja I, Konstanty Andriejewicz Ton [„Projekty cerkwi, stworzone przez architekta Jego Imperatorskiej Wysokości, profesora architektury Imperatorskiej Akademii Sztuk (...) Konstantego A. Tona”].

⁴ K. Woźniak, *Kierunki architektury cerkiewnej w Polsce po połowie XX wieku*, Poznań 2010 (praca doktorska).

Świątynie te zbudowane zostały na planie krzyża greckiego (cerkiew Zmartwychwstania Pańskiego w Siemiatyczach, Świętej Trójcy w Gorlicach), albo na planie podłużnym, z krzyżem wpisanym w plan (cerkiew Zmartwychwstania Pańskiego w Jacznie, świętego Dymitra w Hajnówce i Proroka Eliasza w Białymstoku).

Wybrane elementy architektoniczne współczesnych cerkwi

W niniejszym opracowaniu skoncentrowano się głównie na wybranych elementach konstytuujących strefę prezbiterialną: solei (podwyższenie posadzki nawy przy ikonostacie), ambonie, klirosach i pastoforiach. Formy i układ tych elementów nie wyczerpują jednak problematyki części prezbiterialnej – przywołać tu należy tak ważne elementy jak apsyda, synthronon (tron biskupa w apsydzie), cyborium, tzw. „okno od wschodu”, a przede wszystkim ołtarz, stół ofiarny i ikonostas. W sensie nie tylko architektonicznym, ale również w sensie nasycenia *sacrum* przestrzeń tę definiują oczywiście i inne elementy zamykające i wydzielające (ściany, sklepienie, posadzka, łuk tęczowy), a także łączące z innymi przestrzeniami (jak drzwi, okna, wrota ikonostasu, otwarta przestrzeń ponad ikonostasem). Elementy te przedstawiono na tle formy zewnętrznej obiektów.

W bryle cerkwi Zmartwychwstania Pańskiego w Siemiatyczach mocno zaakcentowano elementy nawiązujące do tradycyjnej miękkości – dominuje główna kopuła, symbolizująca Chrystusa i cztery mniejsze kopuły (właściwie hełmy), oznaczające czterech ewangelistów. Świątynia zbudowana jest bowiem na planie w kształcie krzyża, pomiędzy którego ramionami usytuowano cztery ośmiokątne wieże. Umieszczenie dwóch z nich w strefie prezbiterialnej w naturalny sposób predestynuje je do pełnienia funkcji pastoforiów. W ten zespół elementów, o prostoliniowych kształtach, aproksymujących tradycyjnie stosowane w nich formy krzywokreślne, wpisują się zakończenia ramion krzyża, które płaskimi wycinkami przybliżają kształty apsydalne, zwieńczone hemisferycznie. Wieżyczki pomiędzy ramionami krzyża, a także płaszczyzny je łączące (ponad nawą) tworzą nałożony na bryłę cerkwi, zwieńczony płasko sześcian. Pomimo tego, forma obiektu wyraźnie zdradza związku z modelem historycznym i stanowi zapowiedź tradycyjnego układu wnętrza. W rzeczywistości zamiast kolebek zastosowano tu płaskie stropy. Jedynym nawiązaniem do kolebek są żelbetowe łuki. Takie zniekształcenie górnych partii naosu decyduje o istotnej niezgodności bryły świątyni z wnętrzem. Nieszczerość ta związana jest z odejściem od tradycyjnej, introwertycznej konwencji projektowania – w przypadku siemiatyckiego obiektu przyjęto konwencję ekstrawertyczną. Wskutek braku pendentywów bęben kopuły oparto na podciągach⁵, a na nim oparto wielościenną, żebrową kopułę, złożoną z wycinków powierzchni walcowej.

Podobnie w bryle świątyni Zmartwychwstania Pańskiego w Jacznie dominuje cebulasto zwieńczona kopuła, tym razem jednak oparta na walcowym (a nie ośmiobocznym) tamburze. Usytuowano ją w przecięciu dwuspadowych dachów (nie kolebek). Szczyty zakończeń ramion krzyża zostały zwieńczone trójkątnie, bez attyk. Forma ze-

⁵ W przypadku świątyni siemiatyckiej nastąpiła znacząca ingerencja konstruktora w formę obiektu. Więcej na ten temat w: P. Chomczyk, M. Syczewski, *Konstrukcyjno-technologiczne aspekty realizacji cerkwi Zmartwychwstania Pańskiego w Siemiatyczach*, Materiały z IV Międzynarodowej Konferencji Naukowo-Technicznej Budownictwo Sakralne i Monumentalne, Białystok 2002, s. 329-336.

wnętrzna cerkwi, mimo tradycyjnego kształtu kopuły i tambura, obfituje w linie proste i płaszczyzny. Statyczności tych elementów dopełniają elewacje ścian, bogate w prostoliniowe pilastry i ryzality. Taka zdecydowanie prostoliniowa forma zewnętrzna sugeruje, że wnętrze ma również prostokreślny charakter. Tymczasem przestrzeń naosu zwieńczona jest walcowymi sklepieniami kolebek. A zatem jest to pewna niezgodność przestrzeni wnętrza z formą zewnętrzną, albowiem kolebkowe sklepienie nawy nie zostało zmanifestowane w bryle.

Podobne zjawisko można zauważyć w cerkwi świętego Dymitra w Hajnówce⁶ i Świętej Trójcy w Gorlicach⁷. W cerkwiach tych szczyty zakończeń dwuspadowych dachów są jednak odmienne: w hajnowskim obiekcie szczyty zakończone są ostrołukowymi atykami (nawiązując do przekroju cebulastego), zaś w cerkwi gorlickiej szczyty te zwieńczono ciężkimi, topornymi łukami. Te zakończenia redukują nieco wrażenie braku miękkości, stworzonego przez dwuspadowe dachy. Gorlicka cerkiew ma ponadto cztery mniejsze, cebulasto zwieńczone sygnaturki o przywoływanej już symbolice czterech ewangelistów. Połączenie w zewnętrznej bryle świątyni (a zwłaszcza w jej górnych partiach) elementów tradycyjnie miękkich, krzywokreślnych oraz linii prostych i płaszczyzn (dachy) jest pewnego rodzaju dysonsansem. Ponadto forma zewnętrzna gorlickiej cerkwi nieco odbiega od rozwiązania tradycyjnego: ponad pendentywami nałożono bowiem żelbetowy, kostkowy element.

Cerkiew Proroka Eliasza w Białymstoku posiada tradycyjną kopułę oraz tambur, choć są one w stosunku do całego obiektu relatywnie niewielkie. Czterospadowy, prostokreślny dach stanowi wyraźny sygnał, że wnętrze również odbiega od tradycyjnej miękkości. Istotnie, we wnętrzu brak tradycyjnego krzyża sklepień – nawa przekryta została płaskim stropem żelbetowym. Paradoksalnie w tej świątyni o nieco uproszczonej formie zastosowano tradycyjną dla architektury cerkiewnej, introwertyczną konwencję projektową (forma zewnętrzna świątyni jest podporządkowana wnętrzu oraz skromniejsza w wyrazie plastycznym). Bryła świątyni, choć ma nieco zniekształcone proporcje, jest jednak wyraźnie inspirowaną czterosłupową odmianą świątyni krzyżowo-kopułowej, choć kopuła nie stanowi w jej wnętrzu elementu dominującego, a kolebki przywołano jedynie symbolicznymi łukami. Korpus świątyni związano niewielkim łącznikiem z niezbyt okazałą wieżą (wtórnie dobudowaną), nawiązując do lokalnych, podlaskich wzorców. Całość tworzy skromną, choć raczej udaną formę. Należy podkreślić, że powstała ona w trudnych dla architektury sakralnej latach sześćdziesiątych.

Choć odstępstwa od tradycyjnej miękkości (obecność kolebek) dotyczą form zewnętrznych wszystkich badanych świątyń, to jednak zasadniczo dotyczą one krzyżowo-kopułowych wnętrz. Wyjątki możemy zaobserwować jedynie w świątyni siemiatyckiej oraz Proroka Eliasza w Białymstoku.

Istotne odstępstwa od form tradycyjnych obserwujemy zwłaszcza w partiach, w których kwadratowy plan skrzyżowania przekryć przechodzi w plan kołowy lub ośmiokątny. Tradycyjny sposób przekształcenia tego planu, za pomocą pendentywów, występuje jedynie w cerkwiach Zmartwychwstania Pańskiego w Jacznie i Świętej

⁶ Więcej na temat świątyni w: J. Ackiewicz, *Historia parafii św. Dymitra w Hajnówce*, Kalendarz prawosławny 2010, Warszawa 2010, s. 179-185.

⁷ Więcej na temat cerkwi w: R. Dubec, *Dzieje parafii prawosławnej Świętej Trójcy w Gorlicach*, „Wiadomości Polskiego Kościoła Prawosławnego”, Nr 9(178)/2004, s. 16.

Trójcy w Gorlicach. W innych świątyniach zostały one zastąpione podciągami (żelbetowymi belkami) ułożonymi skośnie w narożach kwadratu planu – jak w cerkwiach siemiatyckiej i świętego Proroka Eliasza w Białymstoku – lub płytową konstrukcją żelbetową, jak w cerkwi w Hajnówce.

Odstępstwom od tradycyjnego modelu ulega także przestrzeń najbardziej bezpośrednio związana z akcją liturgiczną, czyli część prezbiterialna. W tej trójdzielnej przestrzeni głównym pomieszczeniem (zawierającym ołtarz) jest sanktuarium, po jego bokach usytuowane są pastoforia – północny *prothesis* i południowy diakonikon. Diakonikon (pierwotnie pomieszczenie dla diakonów) w czasach zaczął pełnić funkcję zakrystii. *Prothesis* służy do przygotowania darów ofiarnych (prosfory i wina) podczas tzw. *proskomidii* (pierwszej, wstępnej części mszy). Zgodnie z tradycją, *prothesis* powinno być pomieszczeniem zamkniętym, bez drzwi zewnętrznych, umożliwiających bezpośrednie wejście. W pomieszczeniu tym tradycyjnie powinien się znaleźć stół ofiarny (żertwiennik).

Na styku przestrzeni nawy i prezbiterium znajduje się *solea*, czyli podest w posadzce nawy, biegnący wzdłuż ikonostasu. *Solea* powinna być elementem eksponowanym odpowiednią wysokością. W historycznych świątyniach ilość jej stopni zależała od wielkości świątyni – niskie *solee* były w niewielkich obiektach. Ważna jest też długość drogi, którą pokonuje kapłan niosąc dary eucharystyczne z żertwiennika na ołtarz wzdłuż *solei*. Żertwiennik tradycyjnie stał w oddzielnym *prothesis*, położonym przy drzwiach diakońskich ikonostasu. Droga ta zatem nie była tylko symboliczna, lecz pozwalała, by temu przejściu nadać formę uroczystej procesji. W połowie *solei* z zasady sytuowano ambonę, czyli poszerzenie, z którego kapłan wygłaszał kazanie, a po jej bokach kliry, czyli miejsca tradycyjnie przeznaczone dla chóru.

Prezbiteria badanych świątyń z zasady są tradycyjnie trójdzielne (sanktuarium i dwa pastoforia). W *prothesis* (północnych pastoforiach) niektórych z nich usytuowano zewnętrzne drzwi, co pozostaje w dość żywej sprzeczności z tradycyjną wymową i liturgiczną funkcją tego pomieszczenia. Żertwiennik w takich układach często sytuuje się w północnej części sanktuarium – funkcję *proskomidionu* przejmuje wówczas przestrzeń przy północnej ścianie sanktuarium. Takie rozwiązanie zastosowano w cerkwiach Zmartwychwstania Pańskiego w Siemiatyczach, świętego Dymitra w Hajnówce, Proroka Eliasza w Białymstoku, Świętej Trójcy w Gorlicach. Stoi to w pewnej opozycji do tradycyjnej wymowy północnego pastoforium. Taki układ został przeprowadzony w cerkwiach Zmartwychwstania Pańskiego w Siemiatyczach, Zmartwychwstania Pańskiego w Jacznie i Świętej Trójcy w Gorlicach.

W niektórych cerkwiach pomieszczenie *prothesis* zostało przekształcone w boczny ołtarz (*pareklezjon*), jak w cerkwi świętego Dymitra w Hajnówce, czy Proroka Eliasza w Białymstoku.

Poważnym odstępstwem od tradycyjnego modelu jest brak apsydy w części prezbiterialnej, jednego z podstawowych elementów konstytuujących sakralny charakter przestrzeni, zwłaszcza świątyni ortodoksyjnej. Apsydy brak w cerkwiach: Zmartwychwstania Pańskiego w Jacznie i Świętej Trójcy w Gorlicach. W świątyni siemiatyckiej przyjmuje ona kształt wieloboczny. Apsyda symbolizuje Matkę Bożą, a umieszczone w niej osiowe okno to symbol nadchodzącego Chrystusa (światło ze wschodu). Brakuje tego okna niemal we wszystkich opracowanych świątyniach – zastosowano je jedynie w cerkwi jacznieńskiej, pomimo braku samej apsydy.

W większości badanych świątyń – w Siemiatyczach, Jacznie, Proroka Eliasza w Białymstoku, Świętej Trójcy w Gorlicach – w ogóle nie wydzielono tradycyjnej, istotnej liturgicznie ambony. Choć we wszystkich opisywanych świątyniach solea eksponowana jest wysokością, to jednak ekspozycja samej procesji „Wielkiego Wejścia” jest raczej słaba, do czego przyczynia się głównie krótka droga przejścia pomiędzy północnymi drzwiami diakońskimi a rajskimi wrotami. Solee we wszystkich badanych świątyniach pozbawione są klirosów – miejsc w zakończeniach solei przeznaczonych dla chóru. Szczególnie zwraca uwagę nietypowy, łamany plan ikonostasu cerkwi siemiatyckiej. Pozostaje on w ścisłym związku z niewielką ilością miejsca pozostawionego przez projektanta na soleę.

Analogiczne odstępstwa od modelu tradycyjnego odnaleźć można w cerkwi Zaśnięcia Przenajświętszej Bogurodzicy w Ostrowiu Północnym na Podlasiu. Choć wybudowana została w latach powojennych, to jednak jest w istocie powtórzeniem jednego z popularnych na Podlasiu wzorców zaczerpniętych z katalogu Konstantego Tona. Świątynie te w nikłym stopniu odwołują się do tradycji. Obiekt ostrowski zbudowano na planie prostokątnym, do którego od zachodu dostawiona jest, za pośrednictwem niższego łącznika, wieża. Świątynię przekryto dachem namiotowym z sygnaturalną kopułą. W wyższych partiach bryły świątyni występują detale budowane z elementów prostokreślnych, pozbawione tradycyjnych miękkości. Taka zewnętrzna forma sygnalizuje zastosowane we wnętrzu również prostoliniowe przekrycie nawy, czyli w tym wypadku płaski sufit. We wnętrzu nie ma żadnych odniesień do zewnętrznej kopuły. Na zakończeniu niższego od nawy sanktuarium zastosowano nawiązujący w uproszczony sposób do apsydy wielobok.

Odrębność przestrzenna sanktuarium została podkreślona przez niewielkie, prostokątne w planie, wyraźnie wyodrębnione pastoforia. Wejście zewnętrzne usytuowano prawidłowo w południowym pastoforium. Północne zaś pełni funkcję prothesis. Ikonostas został wykonstruowany jedynie na szerokości sanktuarium – jego drzwi diakońskie nie prowadzą do pastoforiów. Powoduje to, że droga kapłana podczas podejmowania procesyjnego przeniesienia darów eucharystycznych z zertwiennika do tychże drzwi diakońskich niepotrzebnie się komplikuje. Solea jest wąska i raczej krótka – odległość między drzwiami diakońskimi a królewskimi nieznacząca. Nie jest to układ, który sprzyjałby uroczystemu charakterowi procesji Wielkiego Wejścia. Solea jest jednak raczej prawidłowo wyekspozowana wysokością. Rozwiązanie solei, prothesis i ikonostasu budzi zatem pewne zastrzeżenia funkcjonalne. W solei rozwiązano ambonę o trapezowym kształcie, natomiast po jej bokach niewielkie klirosy.

Uproszczona forma architektoniczna świątyni jest odległa od wzorców tradycyjnych. Jednak pomimo zauważonych uchybień, rozwiązanie części prezbiterialnej jest dość ściśle osadzone w tradycji. Prezbiterium jest bowiem podzielone na sanktuarium, północny prothesis i południowy diakonikon, wieloboczną formą nawiązuje do apsydy, choć jednak bez osiowego okna. Prothesis, jak wspomniano, pełni swą liturgiczną funkcję i mieści stół ofiarny. Solea jest dość długa i zawiera ambonę oraz klirosy. Takie rozwiązanie pozwala na przeprowadzenie pełnego programu nabożeństw. Paradoksalnie zatem przestrzeń prezbiterialna badanych świątyń wykazuje większe deformacje niż świątynia o mocno zniekształconej (rodem z XIX wieku) formie.

Podsumowanie

Badane świątynie zbudowane zostały na planach o genezie bizantyńskiej. Jednak w rozpiętych ponad planami bryłach można zauważyć poważne odstępstwa od tradycyjnych form. W większości świątyń brakuje pendentywów, ambony, osiowego okna w apsydzie, w większości zdeformowano przestrzeń prothesis, wbudowując drzwi zewnętrzne i umieszczając stół ofiarny przy północnej ścianie sanktuarium, zamiast tradycyjnie, w prothesis, i redukując w ten sposób liturgiczne i symboliczne znaczenie tego pomieszczenia. Powszechną rezygnacją z tradycyjnego użytkowania pastoforiów należy określić jako zamieranie tradycji, a nie jej rozwój.

Podobnie, we wszystkich tych cerkwiach zniekształcone są solee. Choć eksponowane są na ogół wysokością, to jednak widać wyraźną tendencję do ich skracania i niekiedy zwężania. To skracanie zdecydowanie ogranicza możliwości przeprowadzenia poprawnej liturgicznie, uroczystej procesji Wielkiego Wejścia. Krótsza solea związana jest z krótszym ikonostasem, ale także z rezygnacją z tradycyjnych klirosów – czyli miejsc dla chóru. Choć osią zainteresowań autora niniejszego opracowania jest architektura, to jednak funkcja, jaką ta architektura pełni, stanowi silny predyktor stanowiący o ewolucji form. Nie sposób nie zauważyć zatem zmian zachodzących w przebiegu akcji liturgicznej, korelujących przecież z kształtami formowanej przestrzeni sakralnej – zwraca tutaj uwagę praktyka sytuowania chórów podczas liturgii poza sołą. Oprócz klirosów, symbolicznie niemal przywołanych w świątyni siemiatyckiej, w badanych obiektach właściwie ich nie ma.

Ambony wydzielono tylko w cerkwi świętego Dymitra w Hajnówce oraz w Ostrowiu Północnym. W czterech pozostałych nie wydzielono ich wizualnie w solei, choć ambona używana jest między innymi podczas wygłaszania kazań, a także podczas tzw. Wielkiego Wejścia⁸. Takie rozwiązanie solei stawia pod znakiem zapytania liturgiczną funkcjonalność większości zaprezentowanych świątyń.

Pewnego rodzaju degradacja przestrzeni prezbiterialnej następuje również poprzez rezygnację z tradycyjnych apsyd lub ich zniekształcanie. W dwóch przypadkach apsydy mają tradycyjne formy (cerkwie świętego Dymitra w Hajnówce, świętego Eliasza w Białymstoku), w dwóch kolejnych są one jedynie przywołane poprzez uproszczone formy (w Siemiatyczach, Ostrowiu Północnym), a prezbiteria dwóch pozostałych obiektów kończą się prosto (w Jacznie i Gorlicach). Elementy nawiązujące do apsyd w świątyniach siemiatyckiej i ostrowskiej trudno nazwać twórczym przekształceniem tradycyjnych form, raczej można je określić jako efekt degradacji tychże tradycji.

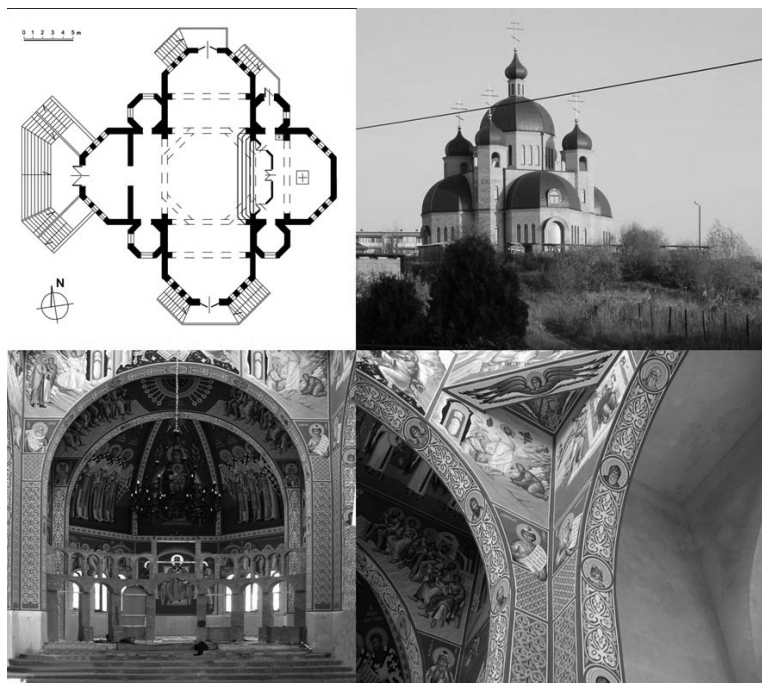
Podobnie formy zewnętrzne wszystkich przedstawionych świątyń odbiegają w istotny sposób od tradycji cerkiewnych.

Można zatem stwierdzić, że wybrane elementy badanych świątyń cechuje różny stopień zgodności z tą tradycją – niektóre elementy zanikają (klirosy, proskomidiony), inne są dość powszechnie zachowywane (solee), jeszcze inne występują czasami lub sporadycznie (ambony, apsydy).

Warto również podkreślić, że projektanci odchodzą od tradycyjnej, intrawertycznej konwencji projektowania cerkwi, czyli traktowania przestrzeni wnętrza jako priorytetowej, stanowiącej dla zewnętrznej źródło inspiracji, jak to wyraziście widać w formie obiektu siemiatyckiego.

⁸ Kapłan w środkowej części solei (właśnie ambonie) wykonuje wówczas gest w stronę ludzi.

Rys. 1. Cerkiew Zmartwychwstania Pańskiego w Siemiatyczach.



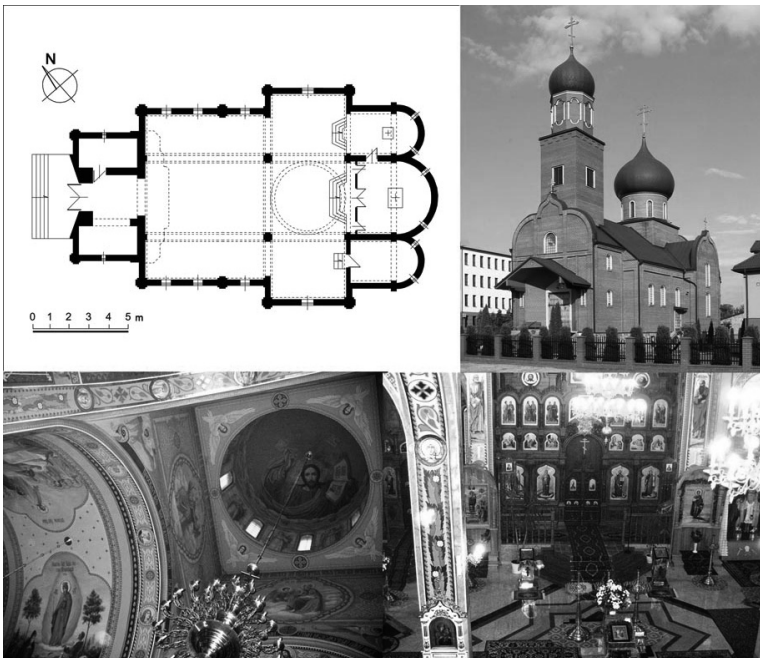
Rys. 2. Cerkiew Świętej Trójcy w Gorlicach



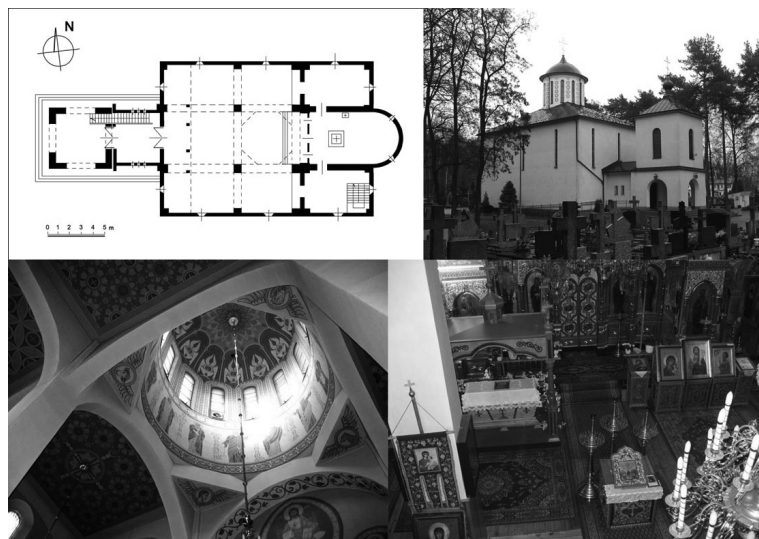
Rys. 3. Cerkiew Zmartwychwstania Pańskiego w Jacznie.



Rys. 4. Cerkiew świętego Dymitria w Hajnówce



Rys. 5. Cerkiew świętego Proroka Eliasza w Białymstoku



Rys. 6. Cerkiew Przenajświętszej Bogurodzicy w Ostrowiu Północnym





Zamek w Kownie (XIII-XIV w.)

V.

LITEWSKIE POGRANICZA



Niemen w Kownie

Tadeusz Bujnicki
(Kraków)

WILNO MIĘDZYWOJENNE – KRESOWE? REGIONALNE? POGRANICZNE?

W okres po I wojnie światowej wkraczało Wilno przede wszystkim jako przedmiot sporu polsko-litewskiego, a zarazem jako miasto obciążone niezwykle mocno tradycją. Niedawne miasto gubernialne na zachodnich „kresach” Imperium Rosyjskiego stawało się w krótkim czasie (w latach 1914 – 1922) kolejno: miastem frontowym, miastem polskim, ale bez określonego jeszcze statusu państwowego, stolicą Litwy, stolicą komunistycznej republiki Litewsko-Białoruskiej, stolicą Litwy Środkowej, wreszcie – i ostatecznie – miastem wojewódzkim na kresach północno-wschodnich II Rzeczypospolitej.

Już sam fakt tylu politycznych i ideologicznych zawirowań musiał wpływać na charakter miasta. A dodajmy, że na początku lat dwudziestych ok. 150-tysięczne Wilno było miastem wielonarodowościowym. Przeważali ilościowo Polacy i Żydzi, ale prężne, wzmocnione przez ruchy odrodzieńcze i nacjonalistyczne zbiorowości litewskie i białoruskie, mimo małej liczebności, stanowiły istotny czynnik demograficzny i kulturowy miasta. Dodajmy jeszcze: Rosjan, Tatarów, Karaimów – którzy wyraźnie zaznaczyli swoją obecność w Wilnie, tworząc instytucje i formy kultuwowania swoich tradycji. Owa mieszanika etniczna nakładała się na zróżnicowane formy życia religijnego, kulturowego, naukowego, literackiego.

Na specyficzny charakter Wilna wpływał także żywioł tzw. „tutejszości”, a więc spory ilościowo, zwłaszcza na przedmieściach i obrzeżach, składnik jego zaludnienia¹. Miasto o takiej strukturze musiało podlegać zarówno procesom osmozy, interferencji oraz „wymiany usług”, jak i konfliktom o różnym natężeniu i zróżnicowanych motywacjach ideologicznych. I wreszcie pełną charakterystykę miasta należy dopełnić nasilającą się obecnością tzw. przybyszów z wielu stron Polski, stanowiących najczęściej elitę naukową, literacko-artystyczną i co ważne – urzędniczą. Przybysze ci w różnym stopniu stanowili w Wilnie składnik „obcy” i byli traktowani podejrzliwie przez tutejszych, którzy uznawali ich za „kolonizatorów”, wnoszących do „miłego” miasta, raczej konserwatywnego w swoich zwyczajach i przekonaniach, nie tylko podejrzane nowości, ale także „niebezpieczną” dynamikę.

Wileńska „kresowość” uformowała się jeszcze w czasie zaborów. Rozbiory unieważniły zasadniczo dawny, topograficzny sens pojęcia „kresy”, czyniąc je ważnym składnikiem historycznej pamięci i niosąc ze sobą całą odległą historię współżycia różnych środowisk i narodów. Zagrożenie wynarodowieniem wyzwalalo zachowania obronne, tworzyło wyidealizowany i emocjonalny obraz przeszłości – idealną, arka-dyjską krainę szczęścia. Ponieważ zaborcza ekspansja zburzyła utrwalone wiekami układ wieloetniczny, wsparty na przeświadczeniu o zgodzie zamieszkujących te ziemie narodowości, „kresowość” konserwowała to idealne wyobrażenie. Co więcej, wzmacniała jego polonocentryczny charakter.

¹ Zob. J. Bardach, *O dawnej i niedawnej Litwie*, Poznań 1988, s. 194.

W rezultacie gubernialne miasto imperium, pozostające w obrębie tzw. „ziem zabranych”, oddzielonych od Królestwa, tworzyło własną mitologię kresową, wzmocnioną jeszcze represjami po powstaniu styczniowym. Wilno, podobnie jak cała Litwa, w przeświadczeniach zamieszkujących je Polaków stawało się strażnicą, twierdzą i bastionem polskości na wschodniej rubieży. Widać to wyraźnie w twórczości pisarzy „kresowych” związanych z regionem; w *Unii* Józefa Weyssenhoffa, powieściach Marii Rodziewiczówny i Emmy Jeleńskiej-Dmochowskiej². Zasadniczo jednak litewskie kresy miały kształt ziemiańskiego dworu, w którym kultywowano cnoty patriotyczne i tradycyjne zarazem. Wilno – jako miasto rosyjskich urzędów i instytucji, musiało ustępować przestrzeniom wiejskim – szlachecko-chłopskim. Istniało natomiast – jako wielka romantyczna tradycja (kult Mickiewicza w Wilnie był ogromny) i jako zepchnięte na margines centrum, w którym polskość przynajmniej się tliła. Tak je zapamiętał Piłsudski, nadając mu określenie związane z miastem na trwałe: „miłe miasto”.

Początek XX wieku, okres działań Ferdynanda Ruszczyca, teatru Marii Młodziejowskiej, „Żurawców”, kabaretu „Ach”, reaktywowanego Towarzystwa Szubrawców i innych³ wzmocniły ów polonizacyjny sens ideologii „kresowej”. Jednak już wówczas coraz widoczniejszy stawał się jej anachronizm. Osłabiały je koncepcje wileńskich „krajowców”, dążących do uczynienia z Wilna stolicy wielonarodowego i wielokulturowego, federacyjnego państwa⁴.

Z drugiej strony, przed pierwszą wojną światową miasto było przedmiotem rywalizacji endecji z młodym nacjonalizmem litewskim, dla którego litewska stołeczność Wilna stanowiła ideowe „być albo nie być”. W podobny sposób postrzegała Wilno na początku lat dwudziestych w Litwie Środkowej skupiona w mieście w tych latach inteligencja litewska (jej głównymi przedstawicielami byli Michał i Wincenty Birżyszkowie), którzy zasadniczym polem walki uczynili konieczność włączenia Wilna jako stolicy w skład Republiki Litewskiej. Przeciwwstawiali się zdecydowanie koncepcji wileńskiego federalizmu, natomiast, zwłaszcza w okresie najwcześniejszym, dopuszczali autonomię Wileńszczyzny; uznawali potrzebę uszanowania jej odrębności w sferze „mowy i zwyczajów poszczególnych kultur narodowych”. Zasadniczo jednak chodziło im o historyczną litewskość Wilna; pisano o nim: „kolebka”, „dom”, który „jest dla Litwy wszystkim”. I dlatego istotnym zadaniem stawała się relituanizacja miasta. Działalność grupy litewskich działaczy podlegała mniej lub bardziej dotkliwym represjom. Ostatecznie w roku 1922 kilkudziesięciu najaktywniejszych z nich zostanie deportowanych na teren Litwy „kowieńskiej”⁵.

Na początku lat dwudziestych kresowość stawała się ideą polskości, czy też podkreśleniem obecności Polski na obszarach zagrożonych utratą. Ponieważ niepewność przynależności państwowej trwała ponad trzy lata, owa idea, wzmocniona przez

² Na ten temat pisałem szerzej w rozprawie: *Cywilizacyjny mit kresowy w literaturze o Wielkim Księstwie Litewskim*, w: *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, red. K. Stępnik, D. Trzeźniowski, Lublin 2010, s. 81-98.

³ Zob. A. Romanowski, *Młoda Polska wileńska*, Kraków 1999.

⁴ Zob. J. Bardach, *Krajowcy, federaliści, inkorporacjoniści*, w: tenże, *O dawnej i niedawnej Litwie*, s. 260-279; Z. Solak, *Między Polską a Litwą. Życie i działalność Michała Romera 1880-1920*, Kraków 2004. Zwl. rozdziały: II *U genezy demokratycznego nurtu krajowości (1905-1910)* i III *Wśród wileńskich krajowców (1911-1914)*.

⁵ Na ten temat zob. B. Makowski, *Litwini w Polsce 1920-1939*, Warszawa 1986.

działania Narodowej Demokracji, wzmacniała się w Wilnie w latach powojennych. W „Straży Kresowej” akcentowano obronę granic przed agresją z wschodu i północnego zachodu, czyli – jak pisano – budowaniu idei „bastionu od Wschodu”. W takim ujęciu kresy nie były „obszarem tęsknot”⁶ i nostalgii, lecz „strażą” graniczną na terenach zagrożonych. Powstanie Litwy Środkowej umocniło przeświadczenie znacznej części wileńskich Polaków, iż są na placówce zagrożonej przez obcych etnicznie najeźdźców. Z tym też przekonaniem cześć społeczności miasta głosowała za jego inkorporacją w obręb II Rzeczypospolitej.

Jednak już w momencie politycznego zjednoczenia z Polską nastąpiły kolejne zmiany w myśleniu o terytoriach wokół Wilna. Nie bez wpływu Józefa Piłsudskiego, który w przemówieniu w Wilnie 20 kwietnia 1922 roku akcentował wagę pierwiastków litewskich dla dziejów miasta:

... Wilno, wyniesione do rzędu stolic – otwarcie to powiedzieć możemy, nie ręką polską, lecz podczas wielkich wysiłków narodu litewskiego, gdy ten znajdował się w otwartej walce z całym otaczającym światem, nie wyłączając Polski. Niezwykła woła wielkich bohaterów Litwy pogańskiej, którzy budowali wielkie państwo od morza do morza [...], woła wielkich rycerzy, wielkich również w historycznych sporach Witolda i Jagiełły – wzniosła te mury, zbudowała fundamenty naszego miasta jako swojej stolicy⁷.

Federacyjna idea Piłsudskiego (formułowana przez niego wcześniej) nie znalazła jednak szerszego odzewu w wileńskich kręgach opiniotwórczych. Ważniejsze, niż próby związków z Litwą, stawały się obecnie kwestie usytuowania wileńskich obszarów w obrębie polskiego państwa. Nie imperatyw obronny, ale scalający jest coraz istotniejszy. W piśmiennictwie i dokumentach pojawiają się nazwy o szczególnym zabarwieniu: Wileńszczyzny, Ziemi Wileńskiej, Ziemi Północno-Wschodnich. Akcent padający na „ziemię” nadaje Wilnu charakter centrum wyodrębnionej „małej ojczyzny”⁸. Prowincji państwa na jego wschodnio-północnych obrzeżach. Ten kierunek myślenia nabierał wówczas znamion ofikalności. W wydanym w 1933 roku *Informatorze* z okazji wystawy wileńskiej czytamy:

Wilno – serce tych ziem, stolica historycznej Litwy i jakby druga stolica dawnej Rzeczypospolitej łączącej w swych granicach zespolone unię Litwę i Koronę, dziś, chociaż utraciło wiele ze swego dawnego znaczenia, mimo to skupia wokół siebie w wolnej i odrodzonej RP wszystkie te ziemie, które spośród połaci Wielkiego Księstwa Litewskiego znalazły się wewnątrz obecnych granic państwa⁹.

Jak z tego wynika, Wilno nadal funkcjonowało jako tradycyjny „dziedzic” Wielkiego Księstwa, w ten sposób dowartościowując swoją marginalność. Ten kierunek myślenia pojawi się jeszcze później w regionalnej próbie reaktywowania wielkoksiążęcej tradycji. Zasadniczo jednak presja „prowincjonalności” marginalizującej i podporządkowującej Wilno warszawskiemu „centrum” była bardzo silna. Z drugiej strony, Wilno międzywojenne w dużej mierze określiły zmiany w usytuowaniu politycznym

⁶ Określenie z książki T. Chrzanowskiego (*Kresy czyli obszary tęsknot*, Kraków 2001).

⁷ Cytat za: Cz. Miłosz, *Wyprawa w dwudziestolecie*, Kraków 1999, s. 37.

⁸ Te aspekty zostały wydobyte w materiałach Międzynarodowej Konferencji „Wilno-Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur” Białystok 21-24 IX 1989. Publikacja: *Wilno-Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur*, red. E. Feliksiak, IV tomy, Białystok 1992.

⁹ *Ziemie północno-wschodnie Rzeczypospolitej. Informator społeczno-gospodarczy m. Wilna oraz województw Białostockiego, Nowogródzkiego, Poleskiego i Wileńskiego*, Wilno 1933, s. 5.

miasta. Wciśnięte między trzy granice, będące przedmiotem nieustannego sporu politycznego z Litwą oraz zdegradowane przestrzennie, jako umieszczone w „kresowej ślepej kiszce”, pogrążyło się w marazmie i zachowawczej obawie przed zmianami.

Umiejscowienie Wilna w II Rzeczypospolitej było istotnie peryferyjne i tak odczuwało go zwłaszcza młode pokolenie, wykształcone na – bynajmniej nie prowincjonalnym – Uniwersytecie Stefana Batorego. Charakterystyczny pod tym względem może być przykład Czesława Miłosza. „Wilno piękne i ponure miasto północne” – takim zdaniem otwierał młody poeta sarkastyczny artykuł w „Żagarach” pod tytułem *Wilno czeka*¹⁰. Ta sprzeczność charakteryzowała i inne wypowiedzi o ówczesnym Wilnie członków grupy „Żagary”. W opublikowanym w „Pionach” artykule *Sens regionalizmu* Miłosz występował przeciw konserwatyzmowi „regionalnej”, ograniczającej dynamikę kulturalną miasta ideologii. Pisał Miłosz, iż regionalizm narodził się:

...jako środek wprowadzający do ziem wschodnich kulturę polską w dawkach mniej jaskrawych, w pigułkach sprzedawanych pod nazwami >tutejszości<, >kultury b. Księstwa Litewskiego<¹¹.

Ta wyostrzona opinia była jednak odosobniona. Grupa regionalistów stanowiła znaczną część środowiska literackiego. Przyznawali się do tego nurtu także niektórzy żagaryści (jak Teodor Bujnicki czy Aleksander Rymkiewicz). Jednak sam Miłosz presję „prowincjonalności” miasta odczuwał jako zasadnicze ograniczenie.

Prowincjonalność Wilna. – pisał po latach – Bardzo mnie ona gnębiła i tęskniłem do wyrwania się w świat. Tak, że nie trzeba stwarzać mitu o ukochanym, utraconym mieście, jeżeli nie bardzo już mogłem tam wytrzymać, i kiedy ówczesny wojewoda Bociański, zażądał od Polskiego Radia w Wilnie, żeby mnie wyrzuciło z pracy jako politycznie podejrzanego, przymusowy wskutek tego wyjazd do Warszawy przyjąłem z ulgą¹².

Prowincjonalność wileńską próbowano przewyciężać na różne sposoby, odnosząc ją z jednej strony do idei mocarstwowej, a z drugiej – do tradycji Wielkiego Księstwa. Publicyści (w tym Stanisław Cat-Mackiewicz) wielokrotnie animowali „ideę jagiellońską”; w literaturze trwał historyczno-mityczny obraz dawnej giedyminowskiej Litwy. Charakter tych odwołań nie wymagał wyraźnej deklaracji przynależności etnicznej, natomiast wspierał się na historycznym „umocowaniu” w litewskiej przeszłości. Kategoria „historycznego Litwina”, a zarazem polskojęzycznego „ostatniego obywatela Wielkiego Księstwa Litewskiego”, kształtowała się na szczególnym zmytuzowaniu dawności oraz na tworzeniu etniczno-kulturowej pogranicznej kategorii „pomiędzy”. Na przykład deklaracja Mariana Zdziechowskiego wyraźnie wskazywała na ramy takiego usytuowania w wileńskiej (i pozawileńskiej) przestrzeni. Pisał Zdziechowski, filozof i ówczesny rektor USB, w artykule *Idea polska na Kresach*:

Różnolity narodowościowo kraj nasz stanowi część Litwy historycznej i nas [...] wychowywano jako Litwinów, oczywiście w tym znaczeniu – w jakim był nim Mickiewicz [...]. I gdyby mnie dziś zapytano, kim w głębi serca się czuję, powiedziałbym, że czuje się obywatelem W. Ks. Litewskiego, nierozzerwalnie złączonego unią z Polską¹³.

¹⁰ Cz. Miłosz, *Wilno czeka*, „Żagary” 1933, nr 1. Przedruk w: Cz. Miłosz, *Przygody młodego umysłu. Publicystyka i proza 1931–1939*, Kraków 2003, s. 78.

¹¹ Cz. Miłosz, *Sens regionalizmu*, „Piony” 1932, 2, w: *Przygody młodego umysłu*, jw., s. 42–46. Cyt. s. 43.

¹² Cz. Miłosz, *Do Tomasa Venclovy*, w: *Zaczynając od moich ulic*, Wrocław 1990, s. 35–36.

¹³ Cyt. za: J. Bardach, *O dawnej i niedawnej Litwie*, s. 216.

Międzywojnie zatem to ciągle zderzanie dawnego mitu kresowego i mitu Wielkiego Księstwa z teraźniejszością niepodległej Litwy. Michał Romer, dawny „krajowiec”, a później rektor Uniwersytetu w Kownie, pisał:

Istotą kierunku krajowego jest to, że koncepcji kresowej Litwy przeciwstawił dośrodkową koncepcję Litwy, jako kraju mającego osobowość polityczną własną i odmienną w społeczności ludzkiej świata. Koncepcja kresowa nie wyklucza oczywiście miłości tego kraju ani sentymentu dla jego wielkiej i ciekawej przeszłości dziejowej, nie wyklucza nawet regionalizmu, ale wyklucza żywą społeczną osobowość kraju zwróconą w przyszłość [...]. Innej Litwy niż Litwa nie ma¹⁴.

Mit litewski w Wilnie międzywojennym gruntował się jednak w znacznej mierze na przeświadczeniu o paternalistycznej roli Polski wobec „młodszych braci” Litwinów, na przekonaniu o niezbędności zgody, ale opartej na historycznych tradycjach Wielkiego Księstwa Litewskiego i Unii Lubelskiej. I tak, nieodłącznym elementem regionalizmu poetki i publicystki Wandy Dobaczewskiej był jej stosunek do Litwy (kowieńskiej).

Chodzi tu o bolesne rozdwojenie uczuciowe – pisała w artykule *Słowiki litewskie* – o ranę niezagojoną po rozdarciu Litwy na dwie połowy, na tę, co Unię z Polską zerwała, i na tę, co Unii z Polską pozostała wierna¹⁵.

W dalszym ciągu autorka wyrażała przekonanie, że „...tamta oporna strona się nawróci i jakoś się to wszystko szczęśliwie rozwiąże w sensie przyszłej, prawdziwej, bo z natury rzeczy płynącej braterskości”¹⁶.

Międzywojenne Wilno nie sposób traktować jako obszaru zamkniętego ściśle w granicach miasta. I dlatego utrzymała się wówczas odrębna kategoria: „Wileńszczyzna”. Problemem jej wyodrębnienia w osobną „ziemię wileńską” zajął się między innymi Tadeusz Łopalewski w książce *Ziemia Wileńska i Nowogródzka*, traktując obie jako „dziedziczki” tradycji Wielkiego Księstwa; tradycji o wyraźnym piętnie polskości.

Ówczesne Wilno było więc stale postrzegane na tle większych całości: obszaru Ziemi Północno-Wschodnich, Wileńszczyzny, dawnego Wielkiego Księstwa wreszcie mitycznej przestrzeni przedhistorycznej Litwy. Wilno historyczne nakładało się na swoisty przestrzenny pejzaż miasta, wychodzącego poza granice swego terytorium. Było mieszanym obszarem urbanistyczno-rustykalnym. Nie dziwi zatem wielokrotne opisywanie Wilna jako miasta zatopionego w rodzimym krajobrazie, miasta, w które wnika otaczająca je przyroda leśna i polna. Owa „naturalność” otoczenia, kreująca odrębny typ Wilnianina, była szczególnie bliska wileńskim regionalistom.

Wanda Dobaczewska, jedna z głównych rzeczniczek regionalnej idei, dla uzasadnienia podstawowych jej funkcji sięgnęła po argumenty historyczne, akcentując, iż centralizacja nie leżała nigdy w naszym charakterze narodowym. Dowody znajdowała w istotnej roli odgrywanej nie tylko przez duże ośrodki miejskie (jak Kraków, Lwów czy Wilno), lecz także przez rozsiane na całym obszarze dawnej Rzeczypospolitej mniejsze ośrodki kulturalne, skupione na dworach możnowładczych i szlacheckich. Autorka twierdziła:

¹⁴ M. Romer, *Nie ma Ludwika Abramowicza*, „Gazeta Codzienna” 1940, nr 45.

¹⁵ W. Dobaczewska, „*Słowiki litewskie*”, „Środy Literackie” 1936, nr 5, s. 19.

¹⁶ Tamże.

Ośrodkiem kulturalnym, tworzonym przez możnowładztwo, ogniskiem klasztornym, wreszcie dworom światlejszym zawdzięcza Polska bardzo wiele [...], a nie zawdzięczała by nic, gdyby centralizacja już wówczas była dominantą życia społecznego¹⁷.

Powojenne ciążenie ku państwowemu centrum, ku stolicy, zdaniem Dobaczewskiej, nie tylko wyjaławiało prowincję, ale tworzyło zagrożenie dla całej narodowej kultury. Stąd wyrasta zasadniczy dla artykułu postulat wzmocnienia ośrodków prowincjonalnych:

A jednak siła Polski leży na prowincji – pisała publicystka – Tu bowiem, a nie w stolicy, urabia się i w nowe formy układa nowa, powojenna Polska. Tu się przecina, przełamuje i zмага nowy prąd podporządkowującej sobie całe życie społeczne państwowości polskiej ze starym, wiecznie opornym, sobiepańskim polskim indywidualizmem. Tu się rozwijają i przechodzą różnorakie ewolucje wszelkie zagadnienia mniejszościowe, tu rozgrywa się wieczna walka o całe połacie kraju naszego pomiędzy Wschodem a Zachodem.

Decentralizacja pracy kulturalnej leży w interesie Państwa, warunkuje bowiem jego rozkwit mocarstwowy¹⁸.

Artykuł Dobaczewskiej zamykała patetyczna „wizja” przyszłej Polski złożonej z równouprawnionych regionów:

Jakkolwiek bądź, nadchodzi pora, kiedy jedno centralne ognisko – Warszawa, ogromnej i ludnej Polsce nie wystarczy. Muszą rozpalić się również jasno cztery inne: Wilno na północy, Lwów na wschodzie, Kraków na południu i Poznań na zachodzie¹⁹.

Koncepcjom autorki przypadła zatem rola nie tyle inicjująca, ile określająca ramy problematyki regionalnej w międzywojennym Wilnie. Dopelnieniem jej rozważań był szkic Władysława Arcimowicza pod długim tytułem: *Zagadnienie regionalizmu w ogóle i regionalizmu wileńskiego w szczególności w literaturze i badaniach historycznoliterackich*, ogłoszony także w „Środach Literackich”.

Wymiana wzajemna produkcji artystycznych i kulturalnych między regionami – twierdził Arcimowicz – powoduje rozwój wspólnej kultury narodowej. Myliłby się ten, kto by mniemał, że kultura narodowa jest jednostajna w całym narodzie. Taką ona się wydaje cudzoziemcowi z oddalenia, wewnątrz tworzy wielką różnorodność regionalnych odcieni...

Myliłby się również, kto by mniemał, że rywalizacja regionów prowadzi do separatyzmu politycznego... Współzawodnictwo na polu kultury nie jest niebezpieczne, owszem jest wielce pożyteczne i dla jedności i dla kultury narodowej²⁰.

Przywołane dwa głosy pochodzące z o wiele szerszej dyskusji o regionalizmie wileńskim prowadzą do wyodrębnienia poglądu o swoistej autonomii Wileńszczyzny z Wilnem jako jej centrum. Jego siła miała polegać na „zakonserwowaniu” tradycyjnego obrazu miasta, w którym to, co opierało się presji czasu, ma wartość. To „stare kamienie śpiewają” o trwałości wileńskiego świata (taki tytuł posiadał zbiorek wierszy Eugenii Kobylińskiej). Sakralna przestrzeń wileńskich świątyń, budynki uniwersyteckie i zachowane pałace służą temu wyobrażeniu. Nie wszystkim jednak ówczesnym regionalistom odpowiadały takie poglądy. Optujący za cywilizacyjnym rozwojem Wilna ex-Włóczęga, Stefan Narębski, przedstawiał odmienną wizję nowoczesnego miasta w artykule publikowanym w „Środach Literackich”. Wskazywał na Śnipiszki jako przyszlę wileńskie „city”:

¹⁷ W. Dobaczewska, *Światła na granice*, „Środy Literackie” 1935, nr 1, s. 3.

¹⁸ Tamże, s. 3.

¹⁹ Tamże.

²⁰ W. Arcimowicz, *Zagadnienie regionalizmu [..]*, „Środy Literackie” 1935 nr 2, s. 9.

Trzeba zdać sobie sprawę, że nie ma drugiego tak szczęśliwego miasta, które by w bezpośrednim sąsiedztwie z jedną z najpiękniejszych terenowo i architektonicznie grupą starego miasta zachowało wielki obszar tak mało zabudowany, że można na nim, prawie bez wyburzeń, przeprowadzić dowolnie wspaniałą kompozycję urbanistyczną. Tereny te cudem ocalały od tandetnej, spekulacyjnej zabudowy w przeciagu ubiegłego wieku. Pozostały one niezapisaną kartą, którą naszym czasem i naszemu pokoleniu wypadnie zapisać. Jak Stare Wilno z ulicą Zamkową – Wielką jest symbolem i miarą artystyczną Wilna, przedrozbiorowego, jak ul. Mickiewicza, z dzielnicą Łukiską jest legitymacją wieku XIX, tak na biernym dotąd terenie Śnipiszek możemy wyczarować, wypisaną bryłami zabudowań, opowieść o naszych czasach, o czasach Wilna, odrodzonego.

Możliwości są wyjątkowe i wspaniałe [...] ²¹.

Ostatnie zdanie artykułu Narębskiego streszcza jeden z zasadniczych dylematów wileńskiej inteligencji; wizji dynamicznego rozwoju kultury miasta zderzonej z marazmem, konserwatyzmem i „prowincjonalnością”. W tym drugim wypadku starano się anachronizmom nadać cechy atrakcyjne. Ale nawet taki „ucywilizowany” i tonujący koncepcję „kresowości” Wilna regionalizm sam jednak zamykał miasto w dość ciasnych ramach. Dostrzegali to młodzi żagaryści z Miłoszem jako autorem cytowanego wcześniej artykułu *Sens regionalizmu*.

Miłosz od początku pozostawał w niezgodzie z prowincjonalną i zaściankową wizją Wilna. W artykule zamieszczonym w „Pionach” wystąpił z ostrym atakiem na regionalizm, który – zdaniem młodego żagarysty – wypełniając życie umysłowe i artystyczne miasta, osłabiał jego łączność z „kulturą reszty Polski”. We frontalnym ataku na regionalizm Miłosz wytoczył zarzuty najcięższego kalibru:

Sprawa regionalizmu jest w Wilnie sprawą zasadniczą. W mieście, którego życie umysłowe i artystyczne jest wypełnione „tutejszymi zagadnieniami”, którego łączność z kulturą reszty Polski jest minimalna, regionalizm stał się etykietką, pokrywająca często zupełnie brednie ²².

Tak pojmowany regionalizm przejawiał tendencję do egzotyzyму i czynił z Wilna zacofany partykularz. Miłosz atakował bezwzględnie estetyzowanie i „teatralność życia” regionalnego, jego bezideowość.

Regionalizm zaszkodził przede wszystkim Wilnu [...]. Regionalizm dzięki kultowi zewnętrzności, zrobił z Wilna [...] zupełną prowincję, od której reszta Polski niczego nie oczekuje, chyba czasem poczęstowania jakąś sensacyjną specjalnością domowej kuchni. Wilno odseparowane, zajęte Pahubami, środami, kilimami, bazyliką, nie odczuwa potrzeby kontaktu z rzeczywistością.

I konkludował: „Młode Wilno stawia sobie za zadanie walkę z regionalizmem” ²³. „Walka z regionalizmem” oznaczała więc wychylenie ku innej koncepcji, pozwalającej na uchwycenie specyfiki miasta o wielu nakładających się na siebie kulturach i etnosach. Przestaje wystarczać prostoduszny i polonocentryczny obraz kresowego partykularza. Do głosu dochodzi jeszcze wówczas nie sprecyzowana kategoria pogranicza. Pogranicza rozumianego przede wszystkim jako swoisty palimpsest wielokulturowy, tonujący odrębności i przede wszystkim osłabiający hierarchiczny charakter składowych kultur. W tym kierunku zmiierają współczesne badania Stanisława Uliasa, który pisał:

²¹ S. Narębski, *Możliwości urbanistyczne Wilna*, „Środy Literackie” 1936, nr 3, s. 6.

²² Cz. Miłosz, *Sens regionalizmu*, w: *Przygody młodego umysłu*, s. 42.

²³ Tamże, s. 45.

Jeśli w mówieniu o Kresach na plan pierwszy awansuje kategoria pogranicza w miejsce apologii granic, zmieni się cały system wartościowania i opisu kultury i kondycji człowieka. Kategoria pogranicza łagodzi zdecydowanie repesyjność granicy, która ma funkcję rozdzielania i izolowania, strzeżenia nienaruszalności, wydzielania i zawłaszczania przestrzeni, staje się oznaką wysuniętej stancji, bastionu [...].

Mówienie o kresach poprzez optykę pogranicza, choć zakłada istnienie odmienności, to jednak uzmysławia najważniejszą cechę, jaką stanowi osobliwa synteza powstająca w wyniku stykania się, mieszania i wzajemnego inspirowania różnych pierwiastków zrodzonych w poszczególnych wspólnotach²⁴.

Zatem tradycyjne wyobrażenie Kresów – zagrożonej granicy; Kresów – nostalgicznie wspominatej „ziemi utraconej”, z trudem daje się pogodzić z kategorią pogranicza. Jednakże w dotychczasowych badaniach²⁵ traktowano pogranicze głównie w kategoriach przestrzennych. Używając tego terminu, zwykle zakładano, iż dotyczy ono jakiejś bliskości, niewielkiej odległości od linearnie wyznaczonej granicy.

Pogranicza zatem lokują się po obu jej stronach, zajmując określone, chociaż nie zamknięte, miejsce w przestrzeni. Ponieważ jednak „granica” może dotyczyć różnych kategorii: geograficznych, politycznych, etnicznych, kulturowych itd., samo „pogranicze” wymaga dodatkowych dookreśleń. Często jest najbliższe pojęciu granicy politycznej, w jakimś stopniu kojarzonej z granicą etniczną. Są to jednak tylko przybliżenia. Kategoria „pogranicze” jest bowiem nie tylko formułą przestrzenności, lecz także rozległą dziedziną kulturową, która wymaga od badacza umiejętności stosowania narzędzi wielu dyscyplin, często od siebie znacznie oddalonych. Wprowadzenie elementu kulturowego w istotny sposób zmodyfikowało owo tradycyjne ujęcie.

„Pogranicze kulturowe” jest bowiem określeniem nietożsamym z przestrzennym wyobrażeniem „pogranicza etnicznego”. Jest nie tyle doświadczeniem „bycia na granicy” i zderzających się ze sobą etnosów, ile doświadczeniem różnorodności związanej z inspiracją wielu – o różnych tradycjach – kultur, obecnych w wybranej całości (na przykład dziele literackim). Należy więc założyć, iż „kontekstowo” dzieło może uczestniczyć w wielu odmiennych kulturach, chociaż jego charakter językowy przypisuje ją z reguły tylko jednej.

Pogranicze, jak naród – podkreśla Krzysztof Zajas w książce o Inflantach polskich *Nieobecna kultura* – ma swoją przestrzeń i swój czas, swoją historię, politykę, religię, kulturę, literaturę – i swoje nawzajem sprzeczne dążenia [...]. To, co w decydujący sposób wpływa na pograniczny charakter kultury, nie sprowadza się do granic geograficznych czy politycznych; dotyczy bliskiego sąsiedztwa Innego i jego praw, przeciwstawionych moim prawom. Mamy tu do czynienia z przestrzennością odmienną, niegeograficzną, przestrzenią rozumianą symbolicznie²⁶.

²⁴ S. Uliasz, *O kategorii pogranicza kultur*, w: tenże, *O literaturze kresów i pograniczu kultur*, Rzeszów 2001, s. 15.

²⁵ Literatura przedmiotu jest bardzo rozległa, tym bardziej, że w polskich badaniach wiąże się ona nierozdzielnie z kresami. W moim tekście korzystam głównie z prac Jacka Kolbuszewskiego, Stanisława Uliasa, Edwarda Kasperskiego, Leszka Szarugi oraz autorów zbiorowych tomów: *Dziedzictwo kresów – nasze wspólne dziedzictwo?* (Kraków 2006), *Kresy – dekonstrukcja* (Poznań 2007).

²⁶ K. Zajas, *Nieobecna kultura. Przypadek Inflant Polskich*, Kraków 2008. s. 247-249.

Jak zatem umiejscowić Wilno w tej „szerszej” koncepcji pogranicza?

Miasto pod pewnymi względami wydaje się wręcz modelowe. Swymi dziejami, religią i literaturą wpisuje się dobrze w podkreślaną w rozprawie Zajasa zasadę „sprzeczności dążeń”, jednakże przy stałe obecnym pierwiastku osmozy, przenikania. Dodajmy, że niezbywalnym składnikiem pograniczności Wilna jest także (inaczej niż w koncepcji cytowanego badacza) jego „przestrzenność geograficzna”, mocno nacechowana pogranicznymi znaczeniami.

Wejście w takie pozbawione partykularyzmu widzenie Wilna zapowiadało powstanie Instytutu Naukowo-Badawczego Europy Wschodniej w 1931 roku, nieprzypadkowo kontestowane przez konserwatystę, redaktora „Słowa”, Stanisława Cata-Mackiewicza. Instytut zajmujący się problematyką państw ościennych oraz mniejszościami na obszarze północno-wschodnim otwierał możliwość rozpoznania różnicowanych relacji pomiędzy narodowościami zamieszkującymi obszar Wilna i jego okolic. Artykuł redakcyjny *W poszukiwaniu syntezy* czasopisma „Włóczęga” Akademickiego Klubu Włóczęgow Wileńskich (mającego liczne „personalne” powiązania z Instytutem), podejmujący poważną polemikę z tezami artykułu Michała Romera zamieszczonego w „Przeglądzie Wileńskim”, zamykała następująca konkluzja:

Uważamy, że w Polsce koncepcja syntezy może zrodzić się tylko w Wilnie. Wilno, które jest powodem rozdźwięku polsko-litewskiego, musi stać się siłą łączącą te dwa kraje [...].

Dlatego też myśląc o przyszłości Wilna, uważamy zawsze, że musi ono stać się ośrodkiem kulturalnym nie tylko dla miejscowej ludności polskiej, ale także dla sąsiednich państw bałtyckich oraz dla odrodzénego ruchu białoruskiego. Dlatego też z sympatią ustosunkowujemy się do wszystkich kulturalnych poczynań białoruskich na terenie naszego miasta. Bylibyśmy również dumni, gdyby w dziele tworzenia podstaw odrodzonej kultury narodowej litewskiej Wilno mogło współzawodniczyć z Kownem. Dlatego też chcielibyśmy, aby w Wilnie był większy odsetek Litwinów, niż ten, który jest, a szczególnie by znalazły się w naszym mieście warsztaty pracy dla większej ilości inteligentów litewskich. Uważamy bowiem, że tylko przez współzycie oraz bezpośredni kontakt może być odbudowane zaufanie, które załamało się przez błędy obu stron.²⁷

Geograficzna przestrzeń Wileńszczyzny stawała się w takim ujęciu przestrzenią koniecznego pojednania i zarazem uznaniem jej różnorodności oraz wielośćtałtności. Komponenty polskie, litewskie, białoruskie, rosyjskie, żydowskie i w mniejszym stopniu tatarskie, karaimskie czy ormiańskie tworzą skomplikowaną, „palimpsestową” mozaikę o dynamicznej strukturze. Wilno międzywojenne mieściło się w samym środku owego „tygla kultur”²⁸. Z wieloletniej perspektywy można dostrzec zasadnicze składniki „pograniczności” wileńskiej, odczytywane choćby w twórczości i publicystyce „Żagarów”, działaniach żydowskiej grupy artystycznej Jung Wilne, w wierszach litewskich (A. Žukauskas, J. Kekstas, O. Miciutie) i białoruskich (N. Arsieniewa, M. Tank, M. Maszara) poetów tworzących w ówczesnym Wilnie.

Pograniczność Wilna, w szerokim znaczeniu terminu, potwierdzają współczesne badania nad kulturą miasta, które w wyrazisty sposób pozwalają nam uznać je za rodzaj małego „kraju”, posiadającego wszystkie elementy wskazane w rozprawie Krzysztofa Zajasa. Zwłaszcza formy ich uformowania na podstawach etnicznych. Prace

²⁷ *W poszukiwaniu syntezy*, „Włóczęga” 1935, nr 1, s. 3.

²⁸ Por. tom zbiorowy *Wilno literackie na styku kultur*, red. T. Bujnicki, K. Zajas, Kraków 2007.

Joanny Lisek o Junge Wilne²⁹, Almy Łapinskienie o litewskich nurtach literackich w międzywojniu³⁰, Pawła Ławryńca o elemencie rosyjskim³¹, Tadeusza Zienkiewicza o białoruskim³² – tworzą zarysy owego „pogranicznego” świata, ulokowanego w obrębie samego miasta. Jednak dopiero ich połączenie w jedną całość, odnalezienie składników i kryteriów połączeń – pozwoli na głębsze zrozumienie fenomenu międzywojennego Wilna.

²⁹ J. Lisek, *Junge Wilne żydowska grupa artystyczna*, Wrocław 2005.

³⁰ A. Lapinskene, *Vilniaus lietuviu literatūra 1920–1940*, Vilnius 2008.

³¹ P. Ławryniec, *Rosyjskie życie literackie w międzywojennym Wilnie*, w: *Wilno literackie na styku kultur*, j.w., s. 197-209.

³² T. Zienkiewicz, *Z problematyki polsko-białoruskich związków literackich w międzywojennym Wilnie*, j.w., s. 210-220.

Andrzej Baranow
(Wilno, Litwa)

DZIEWIĘTNASTOWIECZNOŚĆ W LITEWSKO-POLSKICH ZWIĄZKACH LITERACKICH (WYBRANE ASPEKTY)

XIX-wieczność litewsko-polskich związków literackich posiada swoją unikalną formułę, która nie opiera się na samej dawności ich istnienia, ale ma charakter otwarty i nieuregulowany. Literaturę polską i litewską łączy wspólna przeszłość kulturowa Wielkiego Księstwa Litewskiego, która nie zamyka się w roku 1795, a ma swoją kontynuację duchową przede wszystkim w dziewiętnastowieczności, w twórczości Adama Mickiewicza, a słynne stwierdzenie *gente Lithuanus, natione Polonus* będzie też orientacją służącą określeniu tożsamości artystycznej Czesława Miłosza. Litewsko-polskie związki literackie nie są zbadane syntetycznie, z podłączeniem teoretycznych aspektów komparatystyki literackiej.

Monografia Mieczysława Jackiewicza *Literatura polska na Litwie XVI–XX w.* odtworza obszerną stronę faktograficzną recepcji literatury polskiej¹. Ogólne perspektywy syntezy zawierają prace badaczy litewskich, na przykład rozprawa komparatystyczna Vytautasa Kubiliusa *Literatura litewska a światowy proces historycznoliteracki*, uwzględniająca znaczenie romantyzmu polskiego dla literatury litewskiej². Potrzebna jest systematyzacja związków, w której XIX wiek powinien znaleźć swoją odpowiednią funkcję. Teoretycznych aspektów badań XIX-wieczności może być kilkanaście i w granicach jednego artykułu nie uda się ich w pełni wyodrębnić. Punkt wyjściowy danej analizy stanowią dyskusje, które powstały podczas konwersatoriów, kolokwiów na studiach magisterskich Uniwersytetu Pedagogicznego w Wilnie. Zabarwienie dydaktyczne naprowadza na kilka wybranych tez.

Jednym z zadań prac komparatystycznych prowadzonych na szeroką skalę jest poszukiwanie typów mentalności. Podstawowym punktem oparcia w jego realizacji jest penetrowanie folkloru litewskiego (dajny, baśnie, podania, legendy) jako jednego z najbogatszych w Europie w odniesieniu do folklorystycznych toposów słowiańskich (polskich). Ten kierunek badań ważny jest dla całej XIX-wieczności, gdyż egzotyczny folklor litewski inspirował polski romantyzm, twórczość Mickiewicza, a także poezję Marii Konopnickiej i innych.

Pierwiastki folklorystyczne, synkretycznie wmontowane w utwory literackie, pełnią funkcje różnorodne, odzwierciedlają prawdziwy, często ukryty, sens wypowiedzi albo dyskursu. Przykłady: ballada Mickiewicza *Świtez* może być interpretowana w odniesieniu do legendy *Jasežeris (Jezioro Jasai)* z uwzględnieniem jej istniejących wariantów.

¹ M. Jackiewicz, *Literatura polska na Litwie XVI–XVII wieku*, Olsztyn 1993.

² V. Kubilius, *Lietuvių literatūra ir pasaulinės literatūros procesas*, Vilnius 1983.

Tai nedidelis ežeriokas Jasų kaimo lauke, Dusetų parapijoj.
 Žmonės pasakoja, kad seniau vietoj dabartinio Jasežerio buvę liūnai. Kas į tuos liūnus įeidavęs – nebeįšeidavęs.

Kartą važiavę per tuos liūnus ponai ir numarmėję per žemes. Nuo to laiko ėmę vaidentis, žmones gasdinti, ir pasidarę ežeras.

Dažnai tame ežere girdis, sako žmonės, varpais skambinant, dalgius plakant, žmonės šaukiantis. Taip pat esą pasimato nakties dvyliką valandą ponas su ponia.

To nieduže polne jezioro koło wsi Jasai, w parafii Dusetos.

Ludzie powiadają, że kiedyś w miejscu obecnego jeziora Jasai były bagna. Kto wchodził na te trzęsawiska – zanurzał się i już nie wracał.

Pewnego razu pan z panią jechali przez te bagna i zostali pochłonięci. Od tego czasu zaczęły ukazywać się widma, straszyć ludzi i powstało jezioro.

Miejscowi mówią, że często słyszalne są w tym jeziorze dźwięki dzwonów, klepanie kos, krzyki ludzi. Są tacy, którzy o godzinie dwunastej w nocy widzieli pana i panią.³

Utwór Władysława Syrokomli *Dziewiczy wieczór* jest stylizowany na znaną i rozpowszechnioną litewską pieśń ludową o sierocie, który spotkał na swej drodze samotny dąb. Zaczął go obejmować, z nadzieją, że zamieni się w ojca:

(...) Był sobie chłopak, sierota szczera,
 Co u stóp dębu serce otwiera:
 Tam przy morzu u przystani
 Wyszła góra z ziemi
 Dąb szeroki wyrósł na niej
 Z gałęzmi krętymi.
 Wypłynąłem wraz z jutrenką
 Zwiąć myśli sieroce,
 I przybiłem me czółenko
 W przygórnej zatoce.
 I objąłem dąb chropawy,
 Ile mogłem dostać:
 Zmień się dębie, bądź łaskawy,
 W mego ojca postać!
 (...) Lecz sierota w poniewierze:
 Próżno lzy me biegań,
 Nie zabiło w dębie serce
 Ojca rodzzonego. (...) ⁴

Dodajmy, że tylko połączenie znanej litewskiej pieśni ludowej i tekstu literackiego może naprowadzić na autentyczny trop interpretacyjny wiersza.

Analityczny przegląd historii litewsko-polskich związków literackich do początku XX wieku pozwala mówić o komplementarnej funkcji literatury polskiej w procesie międzynarodowej, międzykulturowej komunikacji. „Horyzont oczekiwania” dla transplantacji ważniejszych kategorii estetycznych na gruncie litewskim wobec europejskiej wspólnoty międzyliterackiej układał się z wielkim opóźnieniem. Na przykład romantyzm litewski w jego formach dojrzałych występuje dopiero w drugiej połowie XIX wieku, symbolizm – w okresie międzywojennym.

³ *Ežeras ant milžino delno. Lietuvių liaudies padavimai.* Įvadas ir sudarymas N.Vilius, Vilnius 1995, s.77.

⁴ W. Syrokomla, *Wybór poezji*, Warszawa 1957, s.163.

Litewsko-polskie związki literackie mają swoje specyficzne zabarwienie także dlatego, że nie możemy nie brać pod uwagę ich funkcjonowania w konglomeracie polikulturowym, w przestrzeni interliterackiego pogranicza, gdzie przez długi czas był aktualny problem tożsamości, samookreślenia narodowego. Na pograniczu mocno się odczuwało pulsującą konwergencję i interferencję językową i etniczno-kulturową. Reorientacja, przede wszystkim językowa, w polikulturach była uzasadniona i rozpowszechniona. Język rodzimy łączył się z nabytym w sposób dosyć skomplikowany, bo samo przejście na drugi język oznaczało jednocześnie wejście w inny system kodowy. Dysproporcje w używaniu języków umotywowane były w zależności od celu albo oczekiwań potencjalnego odbiorcy.

Na pograniczu etniczno-kulturowym powstawała dwuszczeblowa świadomość. Miało to zjawisko swoje odbicie w różnych warstwach społeczeństwa, jak też specyfikę wśród formującej się inteligencji i przyszłych pisarzy XIX wieku, w istocie swojej dwujęzycznych. Większość litewskich pisarzy dwujęzycznych skończyła polskie seminaria duchowne, bo nie istniały inne możliwości zdobycia wykształcenia. Można w tym wypadku mówić o różnych stopniach kulturowej konwersji: adaptacji, akomodacji, asymilacji i akulturacji. Punktem startowym w ich twórczości był język polski. Jak wiadomo, litewski język literacki powstał dopiero w końcu XIX wieku. Stąd realna motywacja wyboru tworzenia w danym bilingwizmie językowo-artystycznym.

Monografia Pawła Bukowca *Dwujęzyczne początki nowoczesnej literatury litewskiej* to ważny wstęp do badań pod tym kątem XIX-wieczności. Wprowadzając do swojej rozprawy, autor akcentuje:

Jeśli więc sądzę, że warto zajrzeć w ów ciemny kąt wileńsko-zmudzki z początku XIX stulecia, to nie dlatego, jakobym żywił przekonanie, że każdy z takich kątów jest samą mocą swego istnienia badawczym wyzwaniem, lecz z powodów przeciwnych – dlatego, iż ten jest wyjątkowy. Naprawdę warto tam zaglądnąć właśnie teraz, w latach 1795–1830, gdy dopiero co brakło Rzeczypospolitej, bo właśnie teraz rodzi się tam nasz wielki romantyzm (nasze wieczne olśnienie i strapienie) i właśnie teraz – obok, a z naszej perspektywy: w jego cieniu – zaczyna kiełkować nowoczesna literatura litewska, pełnoprawna spadkobierczyni literatury Rzeczypospolitej.⁵

XIX wiek dawał możliwości funkcjonowania klasycznych wzorów twórczości dwujęzycznych pisarzy litewsko-polskich:

- tworzenie w języku rodzimym i nabytym, równoległe, przez cały okres twórczości (patriarcha literatury litewskiej Maironis);
- wypowiedanie się pisarza tylko na poszczególnych etapach twórczości w języku polskim (Vincas Kudirka);
- rezygnacja z różnych powodów i w pewnym czasie z języka jednego na rzecz drugiego (Antanas Baranauskas).

Istniały też sytuacje oryginalne. Uważał się za Litwina, ale pisał wyłącznie po polsku Liudvikas Adomas Jucevičius. Zaangażowany był w historię i etnografię litewską. Wpływ na pokolenia miały jego książki gęsto zabarwione litewskością: *Przysłowia ludu litewskiego* (1837), *Pieśni litewskie* (1844), *Rysy Żmudzi* (1840). Aspekt lingwistyczny, w tym wypadku – język, nie występuje jako kryterium służące do zaliczenia pisarza do literatury narodowej i określenia jego tożsamości. Znaczenie języka polskiego sprowadzało się w tej sytuacji do pewnych funkcji pragmatycznych.

⁵ P. Bukowiec, *Dwujęzyczne początki nowoczesnej literatury litewskiej*, Kraków 2008, s. 7-8.

Uprawiało twórczość litewsko-polską wielu pisarzy dziewiętnastowiecznych, w tym drugorzędnych. Zaskakuje jednakże inna prawidłowość: fermenty polskie wyraziście funkcjonowały u twórców wpływających na rozwój literatury litewskiej, którzy weszli do kanonu kultury Litwy. Przedstawiciele litewskiego odrodzenia narodowego tkwili w polskiej tradycji kulturowej, na czym polega jeden z najważniejszych aspektów komparatystycznego ujęcia ich twórczości.

Proces lituanizacji u poszczególnych autorów dwujęzycznych XIX wieku występował w sposób naturalny. Wymienić w tym kontekście należy Edvardasa Jokubasa Daukšasa, Simonasa Stanevičiusa, Liudasa Girę. Litewskość jako pierwiastek dominujący podkreślała się podwójnie. Widoczne to było w przejmowaniu pseudonimów literackich: Lazdyną Peleda (Sowa z Leszczyniaka) u sióstr Iwanowskich, Bitė (Pszczola) – u Gabrieli Petkevičaitė, Šatrijos Ragana (Wiedźma z Szatryjskiej Góry) – u Marii Pečkauskaitė.

Szerokie komparatystyczne pole badań twórczości wymienionych pisarzy jest więc uzasadnione. W każdym z języków, ukrytych w bilingwizmie, zakodowany jest głęboki zasób mentalny, powiązany z przestrzenią kulturową i sakralną: wiara, obyczaje, podania, gwara. Ważne jest poszukiwanie relacji pomiędzy świadomością dawną (pierwszą) a późniejszą (nabytą). Widoczny jest wpływ reorientacji świadomościowej na ostateczny kształt utworów literackich, pisanych przede wszystkim w języku drugim. Istotny jest aspekt wzajemnych więzi między tekstami, powstałymi w pierwszym języku i języku opanowanym. W twórczości litewskich pisarzy dwujęzycznych zauważalny jest fakt oddziaływania literatury polskiej. Występowało ono w skomplikowanych formach apercpepcji (percepcji-kreacji), bo sama polskość źródła krzyżowała się z uświadomioną mentalnością litewską. Nadaje się do interpretacji z tego punktu widzenia ballada Maironisa *Sicinskis* (*Siciński*, 1919) i utwory innych autorów.

Z punktu widzenia komparatystycznego perspektywiczna okaże się analiza przekładów z języka polskiego na litewski u pisarzy dwujęzycznych. Mamy w tej sytuacji do czynienia z typologiczno-mentalnym gatunkiem tłumaczeń. Do osiągnięć translatoryki należy, między innymi, przekład fragmentu *Witoloraudy* Kraszewskiego, opowieści o *Egle, królowej węży*, pióra Karoliny Praniauskaite.

Bilingwizm pisemny sprzyja kształtowaniu się ojczystego języka literackiego. Obecny w nim jest też czynnik kulturotwórczy. Charakterystyczny może być dorobek Antanasa Baranauskasa, który napisał około dziewięćdziesięciu utworów w języku polskim. Sławę poetycką zdobył jako autor poematu romantycznego *Anykščiu šilelis* (*Borek oniksztyński*), napisanego po litewsku i rywalizującego z Mickiewiczem.

Baranauskas podczas wakacji letnich w 1858 roku w dosyć krótkich terminach pisze wymieniony wyżej utwór, typologicznie bliski *Panu Tadeuszowi*. Litewski autor przetransponował wiele scen do *Borku oniksztyńskiego*, między innymi scenę grzybobrania, a także epizody przedstawiające urok lasów na Litwie. *Borek...* ukazał się drukiem w języku polskim w roku 1909. Przełożyła go Stefania Jabłońska. W liście do siostry podkreślała:

To *Borek...* się nie spodobał? Biedni Litwini! A oni go uważają za arcydzieło.⁶

Krytyka literacka zarzucała dziełu plagiatowość. Nie miała racji. Plagiatu nie było.

⁶ Cyt. za: M. Jackiewicz, *Literatura polska na Litwie XVI–XIX wieku*, s. 142.

Autor *Borku...* wykonał zadanie trudne. Wzorując się na arcydziele literatury polskiej, podniósł litewski język literacki na wyżyny osiągnięć artystycznych tamtych czasów. *Borek...* to pierwszy dojrzały poemat litewski, napisany sylabicznym jedenasto-trzynastozgłoskowcem. Komparatystyczny punkt oparcia w interpretacji tego utworu wyodrębnia autentyczny aspekt spojrzenia – związki intertekstualne z *Panem Tadeuszem*, bo imię Mickiewicza zostało przywołane w utworze. „Czytanie z bliska”, szczegółowe zestawienie konkretnych wersów utworu, podwójnie wyświetla ich arcydzielność, eksponuje ukrytą w tekstach artystycznych mentalność.

Inne ważne aspekty. Ujęcia monograficznego według zasad teoretycznych potrzebują badania recepcji i percepcji literatury polskiej w przestrzeni kulturowo-artystycznej XIX wieku, gdzie zarysowują się nieoczekiwane dominanty, struktury, połączenia. Należy zaakcentować, że sama XIX-wieczność w jej klasycznych kształtach w systemie związków zostaje przesunięta na koniec stulecia, a nawet przełom wieków.

Adam Mickiewicz – to kluczowa figura w systemie polsko-litewskich związków literackich, określająca dynamikę ich rozwoju przez cały wiek XIX. Pierwsze przekłady utworów Mickiewicza na język litewski pojawiły się jeszcze za życia poety, ale funkcję swego rodzaju dominanty w recepcji twórczości autora *Grażyny* na Litwie spełniał oryginał.

Najbardziej jaskrawym, ze względu na swoją specyfikę, okresem w recepcji Mickiewicza na Litwie jest przełom XIX–XX wieku. Trzeba podkreślić, że dość unikalna była sytuacja literatury litewskiej końca wieku XIX, kiedy to współistniały, doprowadzając do swoistej kontaminacji, dwa nurty stylistyczne: romantyzm i realizm (pozytywizm). Algis Kalėda zauważył między innymi:

Estetyka i retoryka romantyzmu – jeden z centralnych paradygmatów literatury litewskiej XIX wieku, która to estetyka chociaż nie ukształtowała jednolitego systemu artystycznego, zaznaczyła się w utworach wielu autorów, nawet nazywanych realistami.⁷

Końcowa faza kształtowania się romantyzmu jako artystyczno-estetycznej całości w literaturze litewskiej zbiegła się z formowaniem się w niej systemu gatunków w latach 80–90-tych. Związki kontaktowo-genetyczne w estetyce polskiego i litewskiego romantyzmu mogły urzeczywistniać się w warunkach dążących ku sobie prądów. Na przełomie XIX i XX wieku w literaturze litewskiej utwierdza się sylabotoniczny system wersyfikacji, znacznie wzbogaca się rytmiczno-stroficzna struktura poezji.

Na przełomie wieków modyfikuje się rola „klasycznej” formy związków literackich translatoryki. Powstaje potrzeba takiego jej kształtu, który byłby w stanie dotrzeć do szerokiego kręgu odbiorców. Odrębne teksty nowych przekładów Mickiewicza zaczynają układać się w zbiory i cykle. W tym kontekście zasługuje na uwagę antologia *Vertimai iš Mickevičiaus (Przekłady z Mickiewicza)*, która wyszła spod pióra litewskiego poety Jonasa Žiliusa-Jonily. Właśnie na przełomie wieków pojawiają się arcydzieła mistrzostwa translatorycznego, wykonane przez Petrasa Arminasa-Trupenelisa (*Trzech Budrysów*), Vincasa Kudirkę (*Pani Twardowska*). W nazwanych przekładach są dostatecznie wyraziste cechy kongenialności.

⁷ A. Kalėda, *Lenkų literatūros recepcija Lietuvoje. Teoriniai aspektai*, w: *Europejskość ojczyzn. Litewsko-polskie związki literackie, kulturowe i językowe*, pod red. M. Dawlewicza, Vilnius 2009, s. 186.

W tym sensie charakterystyczny jest tekst *Grażyny* w przekładzie Žiliusa-Jonily (1888). Poemat Mickiewicza cieszył się niezwykłą popularnością wśród Litwinów. Romantyczna heroizacja przeszłości Litwy zbiegała się mentalnie z oczekiwaniami potencjalnego czytelnika. Za artystycznie kształtującą dominantę przekładu należy uważać tendencję do lituanizacji oryginalnego tekstu, co ujawniło się przede wszystkim w specyficznym zabarwieniu leksyki (toponimika, imiona własne). Do tekstu przekładu wprowadzano także imiona litewskich bogów (Kovas, Perkunas), które nie występowały w tekście oryginału.

Mickiewicza uważano za Litwina, który wskutek określonych uwarunkowań był zmuszony tworzyć swoje dzieła w języku polskim. Krytyka literacka używała zlituanizowanej formy nazwiska Mickiewicza: Mickus.

Ciekawą formę recepcji na Litwie ilustrują *Dziady*. Otóż, od lat 80-tych XIX wieku pojawiają się przeróbki utworu, który jest podawany jako pieśni adresowane do prostego ludu. Popularne były zwłaszcza fragmenty, w których opisano obrzęd wspominania zmarłych, występujący także w religijnej tradycji Litwinów (*Vėlynės*). W prowincjonalnej Litwie szeroko rozpowszechniła się piosenka *Baisi ir tamsi nak-telė* (*Ciemno wszędzie, głucho wszędzie*) – fragment drugiej części *Dziadów*.

Perspektywa komparatystyczna ujawnia w kontekstach litewskich niespodziewane walory artystyczne utworów Mickiewicza mniej znanych w tradycji ojczystej. Tak jest z młodzieńczym utworem pisarza, stylizowanym na wzór kronik, o księżniczce Żywilli, która zabiła ukochanego, gdy dowiedziała się, że zdradził ojczyznę (ważny dla Litwinów motyw-topos walki o tożsamość w sytuacji zagrożenia).

Pewien utwór był ceniony na Litwie na równi z *Konradem Wallenrodem* i *Grażyną*. *Żywila* znalazła sobie miejsce w kontekstach historiozoficznych (*Czyny dawnych Litwinów i Żmudzinów* Simonasa Daukantasa, 1822), przekroczyła granice XIX wieku. Ślady oddziaływania tej opowieści widoczne są w utworach utalentowanej pisarki Marii Pečkauskaitė (Šatrijos Ragany): opowiadanie dla dzieci, powieść *Senamė dvare* (*W starym dworze*). *Żywila* inspirowała także utwory dramatyczne, na przykład dramat *Živilė* Antanasa Škemy, który był wystawiany w teatrach litewskich Chicago i Toronto.

Z drugiej strony, arcydzieło dorobku Mickiewiczowskiego, poemat *Pan Tadeusz*, nie cieszył się uznaniem wśród szerokich kręgów Litwinów, co jest zresztą wy tłumaczalne. Podczas recepcji tego utworu zaczynała działać kategoria „swoj-obcy”, poemat był traktowany jako tekst należący do innej tradycji kulturowej (polskiej, szlacheckiej).

Na przełomie XIX–XX wieku oczywistością było oddziaływanie Mickiewicza na literaturę litewską. Przejawiło się to w twórczości Vincasa Kudirki. Jego wczesna liryka jest przepojona, nasycona duchem polskiej poezji romantycznej. W 1890 roku ujrzał świat wiersz Kudirki *Labora!*, zawierający bezpośrednie reminiscencje z *Ody do młodości* Adama Mickiewicza.

Ślady oddziaływania Mickiewicza widoczne są także, jak już było zauważone, w twórczości klasyka literatury litewskiej, Maironisa. Z jego imieniem łączy się odnowienie liryki litewskiej. Poeta podniósł ją do rangi europejskiej. Wiersze w języku polskim zaczął on pisać będąc uczniem szóstej klasy gimnazjum.

Dramatyzm poezji Mickiewicza jest wyczuwalny w twórczości Maironisa tworzonej w języku litewskim. Tematycznie i stylistycznie bliski *Odzie do młodości* jest wiersz *Jaunimo giesmė* (*Pieśń młodości*): zwrot do młodzieży w duchu narodowo-patriotycznym, apel o działanie na rzecz odrodzenia Litwy. Interesujące w znaczeniu komparatystycznym może być zestawienie różnych modyfikacji oddziaływania tego samego utworu Mickiewicza na wielu pisarzy litewskich. Semantyczne krzyżowanie się można zaobserwować w podobieństwie pierwszych wersów ballad *Šatrijos kalnas* (*Góra szatryjska*) i *Švitež*. W tej twórczości występuje jeszcze jedno podobieństwo: główny bohater poematu Maironisa *Jaunoji Lietuva* (*Młoda Litwa*) Juozas Rainis spokrewniony jest z Gustawem-Konradem z *Dziadów*. Potrzebna jest wnikliwa analiza tekstologiczna wymienionych utworów.

Mickiewicz nie był obcy także literaturze kształtującego się na przełomie stuleci modernizmu litewskiego. Autor *Sonetów krymskich* to znacząca figura w estetyce króla litewskich modernistów, Juozasa Albinasa Herbačiauskasa, który określił znaczenie dorobku Mickiewicza dla kultury Litwy. Mesjanizm poety polskiego stanie się jedną z dominant w kształtowaniu się symbolizmu Liudasa Giry. Spuścizna Mickiewicza będzie znacząca także dla innych pisarzy litewskich, którzy debiutowali na przełomie XIX–XX wieku. Ta perspektywa badawcza jest nadal otwarta. Potrzebne są także różnorodne interpretacje romantyzmu w głębszych ujęciach litewsko-polskich filiacji interliterackich.

Dziewiętnastowieczność związków odbija się i różnorodnie funkcjonuje w litewskich kontekstach polskiej prozy realistycznej, które wprowadzają następującą gradację recepcyjną: Henryk Sienkiewicz, Maria Rodziewiczówna, Eliza Orzeszkowa, Bolesław Prus.

Typowa dla dziewiętnastowiecznych związków literackich była krzywdząca może nieco teza, zawarta w recenzji powieści Sienkiewicza *Quo vadis*, zamieszczona w roku 1905 w gazecie *Vienybė Lietuvinkų* (*Jedność Litwinów*), że Litwini dzisiaj jeszcze nie potrafią czytać powieści. Jest jeszcze za wcześnie na powieść. Podkreślało się w związku z tym, że odbiorcy litewskiemu potrzebne były w tamtych czasach dobrze napisane elementarze, podręczniki z arytmetyki, historii i geografii, a także zaczerpnięte z życia społecznego „pouczające” opowiadania.⁸ Epopeja chrześcijańska Sienkiewicza zyskała popularność w pierwszej kolejności wśród Litwinów amerykańskich i przełożona została na język litewski w 1904 roku. Recepcja tego utworu wzbogacała się powoli, w roku 1908 pojawiła się przeróbka powieści pod tytułem *Šventas Petras Romoje* (*Święty Piotr w Rzymie*) autora ukrytego pod kryptonimem Ch.S.L. Dopiero w latach dwudziestych XX wieku ukazało się nowe tłumaczenie powieści, wykonane przez Kazysa Puidę.

Pierwszym utworem literackim Sienkiewicza, przetłumaczonym na język litewski, była nowela *Za chlebem* w przekładzie wolnym Pranasa Milčiauskasa (1886). Utwór literatury obcej w danej sytuacji „wypełniał luki” tematyczne aktualne w twórczości rodzimej: wspólny problem emigracji zarobkowej był bardzo ważny w tamtych czasach. W przekładzie Milčiauskasa dokonuje się lituanizacja, zaznaczająca się w stosowaniu realiów litewskich zamiast polskich: miejscowość Lipnice zostaje za-

⁸ *Nauji raštai, Henryk Sienkiewicz... Quo vadis. Nerono laikų apysaka*, „Vienybė Lietuvinkų” 1905, N 10, s. 122.

mieniona na Riežukai, Poznań na Jurbarkas i inne. Dany problem, dodatkowo zaktualizowany przez przekłady noweli Sienkiewicza (drugie tłumaczenie tekstu pióra Vincasa Šlekysa ukazało się w roku 1897), kreował podobną tematykę innych litewskich pisarzy realistycznych. Homologie interliterackie występują w komediach Žemaitė, utworach Bronisa Laucevičia-Vargašasa: *Paskutinė banga (Ostatnia fala)*, *Žmonės (Ludzie)*, *Pirmieji žingsniai (Pierwsze kroki)*. Inne małe formy narracyjne Sienkiewicza dosyć gęsto były tłumaczone w latach 90-tych XIX wieku⁹. *Krzyżaków* przetłumaczono w 1902 roku. Utwór został przemilczany w związku ze specyfiką ujęcia bitwy pod Grunwaldem. Recepcja powieści Sienkiewicza *Ogniem i mieczem* oraz *Bez dogmatu* przeniosła się na następny okres rozwoju litewsko-polskich związków literackich. Utwory zostały przetłumaczone dopiero w 1931 roku.

Ważna sprawa. Na podstawie zewnętrznej strony recepcji nie można wnioskować, że Sienkiewiczowski typ powieści był obcy na Litwie XIX wieku. W roku 1900 w USA na język litewski przetłumaczono powieść *Potop*. W recenzji z tamtych czasów czytamy:

Potop wydano i w języku litewskim, zatroszczono się o to, aby i Litwini zapoznali się ze słynnym dziełem H.Sienkiewicza, do którego materiał czerpano z Litwy i życia Litwinów. (...) W *Trylogii* Sienkiewicza pokazane są najazdy Szwedów i Kozaków na Litwę i jednocześnie na Polskę. Polecamy czytelnikom kupienie tej książki i zapoznanie się z ówczesnym życiem Litwinów, które opisuje Sienkiewicz.¹⁰

Relacje percepcyjne łączą *Potop* i powieść Vincasa Pietarisa *Algimantas* (1904), która powstała na zasadzie rywalizacji z Sienkiewiczem. Godny uwagi jest życiorys Pietarisa. Po ukończeniu gimnazjum w Mariampolu studiował na wydziałach fizyczno-matematycznym i medycznym Uniwersytetu Moskiewskiego. Został na rosyjskiej prowincji i rzadko odwiedzał kraj ojczysty – stąd jego melancholia i sentyment do Litwy jako emocjonalna dominanta twórczości. W jego spuściźnie literackiej występują różnorodne utwory: opowiadania, bajki, pamiętniki, publicystyka.

Talent i najważniejsze osiągnięcia artystyczne Pietarisa skupiły się w pierwszej litewskiej powieści historycznej – *Algimantas*. *Potop* i *Algimantas* mają wspólne pole semantyczne. Występuje w tych utworach organiczna symetria w paralelach estetycznych. Powieści krzyżują się ze sobą przez analogiczne założenie dydaktyczne – pisanie „ku pokrzepieniu serc”. Podobna jest wizja przeszłości ojczystego kraju – afirmacyjna, z wyrazistą tendencją ideową. Pietaris w soczystych barwach optymistycznych przedstawia Litwę XII – XIII wieku jako krainę wielkiego szczęścia, źródło ocalenia w sytuacjach ewentualnego zagrożenia. Wspólna dla *Algimantasa* i *Potopu* jest ważna cecha artystyczna – sztuka tworzenia postaci. Pietaris podkreśla patriotyzm głównego bohatera powieści – Algimantasa – i to jest także najistotniejsza cnota innych znaczących postaci utworu: Basasa, Virpše. Podobnie jak u Sienkiewicza, w kreowaniu danych bohaterów występują hiperbolizacje i monumentalizacje. W powieści Pietarisa powstaje osobowy wzorec Litwina w pewnych analogiach typologicznych z osobistym wzorcem Polaka w utworach Sienkiewicza.

⁹ M. Jackiewicz, dz. cyt., s. 202.

¹⁰ *Nauji raštai, Tvanas H.Senkevičiaus*, „Vienybė Lietuvninkų” 1900, nr 20, s. 239.

Lustrzane odbicia w *Algimantasie* i *Potopie* zarysowują się w malarskich opisach przyrody, eksponowaniu obyczajów, przedstawieniu zabytków historycznych. Z plastycznymi opisami majątków i miejscowości u Sienkiewicza w powieści *Algimantas* korespondują literackie wyprawy do poszczególnych zamków: Norkūnas, Kirsna, Skilandžiai, Aršająs, Deltuva. Przywołajmy jeden z takich epizodów:

Tenai kur tai toli žieminėje Sūdlavijoje, netoli nuo krantų Šešupės, įsigrudus į pelkes ant aukštos kalvos stovėjo Norkūno pilė, atidalinta nuo tvirtos žemės... Tiktai į pietų eidamas nuo pilės, matei tarpais aukštumėles. Klonis upelio, rusančio per pilies kiemą, nešė vandenį iš visų klonių, kurie gulėjo į pietus nuo pilies (...)

Tam gdzieś daleko, w dolnej Sudławii, w pobliżu brzegów Szeszupe, umieszczony wśród bagien na wzgórzu stał zamek Norkunas, oddzielony od twardej ziemi... Tylko idąc na południe od zamku widziało się czasem wzniesienia. Dolina rzeki, płynącej przez podwórze zamku, niosła wodę ze wszystkich dolin, które leżały na południe od zamku (...).¹¹

Pisarz ciągle podkreśla osobliwości ziemi litewskiej:

Aukšti iškeroja ąžuolai paupio krantų su lygiomis lankomis, užsėtomis žolynų žiedais, kalvos, paaugę giriomis, kalvos išdirbtos į dirvas, banguojančias javų vilnimis (...).

Wysokie rozgałęziają się dęby na przybrzeżnych równych łąkach, zasianych kwiatami ziół, pagórki wyrobione na pola uprawne, falujące zbóżami.¹²

W *Algimantasie* znalazł odbicie Sienkiewiczowski schemat fabularny, połączony z tendencją do rywalizacji. Oczywiście jest twierdzenie, że rywalizacja artystyczna Pietarisa z Sienkiewiczem przyspieszyła kształtowanie się litewskiej powieści historycznej.

Przejawy organiczności, rzadko występujące w całej dziewiętnastowieczności litewsko-polskich związków literackich, widoczne są w paralelizmach dotyczących twórczości Elizy Orzeszkowej i Žemaite. W przestrzeni zewnętrzno-recepcyjnej rzecz można, iż utwory polskiej pisarki nie cieszyły się zbyt dużą popularnością w środowisku zwyczajnego odbiorcy litewskiego. Nadniemeńska epopeja Orzeszkowej traktowana była jako powieść promieniująca polskością.

Niespodziewaną popularność zyskuje utwór inny, pod względem arcydzielnosci o wiele mniej znaczący – powieść *Niziny*. Konteksty litewskie wyświełają jego ukryte walory artystyczne, w pierwszej kolejności od strony tematologicznej. Powstały zlituanizowane przeróbki literackie owego utworu: *Vargaitienė (Uboga)*, *Šunadvokatis (Pokątny doradca)*. Dopiero w latach dwudziestych utwory klasyka literatury polskiej XIX wieku znalazły odpowiednie miejsce w systemie recepcyjnym dzięki staraniom tłumacza Stasysa Dabušisa. W roku 1927 w jednej z recenzji zaznaczono:

(...) do tego czasu Litwini nie mieli nic przetłumaczonego z bogatej twórczości słynnej powieściopisarki, lecz Dabušis tę lukę uzupełnił.¹³

Znaczące dla badań dziewiętnastowieczności są związki typologiczne twórczości Žemaite i Orzeszkowej, ich poszczególne utwory literackie łączą się na zasadach różnorodnych konwergencji. Oczywiście są przede wszystkim podobieństwa w ukazy-

¹¹ V. Pietaris, *Algimantas*, Vilnius 1989, s. 195.

¹² Tamże, s. 244.

¹³ K. Gelvainis, *Eliza Ożeškienė. Raštai: 1 tomas*, „Kultūra”, 1927, N 7/8, s. 400.

waniu przestrzeni otwartej, wiejskiej i związanych z nią motywów rustykalnych. Dane paralelizmy funkcjonują w opowiadaniach Žemaite *Marti (Synowa)*, *Petras Kurmelis (Piotr Kurmelis)*, *Rudens vakaras (Wieczór jesienny)*, *Atsiminimai (Wspomnienia)*, *Sutkai (Sutkusowie)*, *Prie užtvartos langinės (Przy zamkniętej okiennicy)* w odniesieniu do powieści *Nad Niemnem*, *Cham*, *Niziny*, *Dziurdziowie*, a także innych utworów Orzeszkowej. Wyrziste są także wspólne cechy ogólnoartystyczne prozy kobiecej: poetyka codzienności, autentyczność przedstawianych wydarzeń, soczysta kolorystyka i impresjonizm w opisie krajobrazów. W poetyce Žemaite funkcjonalne są topoty rodziny, dziecka (dojrzewania), domu, obecne również w klasycznych utworach autorki *Nad Niemnem*.

Interesujący jest żywioł językowy w zestawianiu utworów: świadome używanie gwary, a także lituanizacja polskich wyrazów u Žemaite (*rona*, *susiedėlis*, *sūdas*, *karunka*, *arielka*, *nedėlia*, *pašėd*, *kanečnai*).

Bardzo popularna w dziewiętnastowiecznej Litwie była Maria Rodziewiczówna, uważana za pisarkę litewską. Zostały przetłumaczone w tamtych czasach jej powieści *Dewaitis*, *Szary proch*, *Anima vilis*. Zaskakuje stwierdzenie zamieszczone w jednej z recenzji twórczości pisarki: „(...) styl pisania M. Rodziewiczówny ma dużo wspólnego z charakterem tworzenia naszej Šatrija Ragana”¹⁴. Powstaje w związku z tym interesująca dla badań komparatystycznych filiacja asymetryczna: literatura popularna a literatura wysoka.

Twórczość wybitnego klasyka literatury polskiej Bolesława Prusa nie zyskała odpowiedniego miejsca w artystycznej przestrzeni pozytywistycznej Litwy. Dla odbiorcy litewskiego tamtych czasów autor *Lalki* był pisarzem zamkniętym, „warszawskim”, raczej nie do końca zrozumiałym. Przed rokiem 1918 zostały przetłumaczone tylko jego opowiadania *Na wakacjach*, *Sylwester*, *Antek*, *Lokator z poddasza*. Jednym z perspektywicznych kierunków badań może być kierunek badań komparatystycznych nowoczesnej poetyki powieści Prusa (polifoniczność, prefreudyzm *Lalki*) w kontekście rozwoju litewskiej prozy XX wieku.

Konkludując, należy podkreślić, że tworzenie syntezy litewsko-polskich związków literackich na określonej podstawie teoretycznej, gdzie znajdzie swoje odbicie także dziewiętnastowieczność, to wielkie wyzwanie dla polonistów z Litwy.

¹⁴ M. Rodzevičaitė, *Diewaitis*, „Knygos”, 1924, N 4-6, s. 348.

Anna Wydrycka
(Białystok)

KRESY ANNY ZAHORSKIEJ

Korzenie

Anna (Hanna) z Elzenbergów Zahorska urodziła się w Byszlakach niedaleko Mohylewa lub w Witebsku¹, czyli na tym terytorium dawnej Rzeczypospolitej, które historycy określają mianem „ziem zabranych”, a które noszą także niezbyt precyzyjną nazwę Kresów. Kresowa przynależność okazała się w jej przypadku niezwykle istotna – był to zarówno pewien zespół cech i zjawisk, który starała się określić, jak i ważny dla niej rodzaj zobowiązania. We wczesnych, młodopolskich utworach Savitri kresowość ustępuje innym zagadnieniom, dopiero po I wojnie staje się jednym z głównych tematów twórczości. Wiersz, otwierający wydany w 1921 roku tom *Dniom Zmarłychwstania*, jest prawdopodobnie utworem autobiograficznym, a jako liryk inicjalny całego tomu posiada szczególne znaczenie. Oto jego fragmenty:

Duszo moja kresowa, zapomniane kurhany
Przemawiają do ciebie skądś jękiem –
W tobie kilka narodów, w tobie szczep pomieszany
Woła kilku aż tęsknot oddźwiękiem...
W piersi kilka aż tęsknot i niejedne w niej rany –
Wiele bojów w niej gada zbrój szczękiem...

Duszo moja kresowa – w tobie obszar bezludny,
W tobie przestwór bez zgiełku i cieśni...
Gdzież masz iść, kogo zdradzić? Wybór trudny, o trudny,
Masz że skrzydła połamać swej pieśni?
Kilka szlaków powietrznych... Któryż, któryż uludny?
Polska gdzież się zaiste cieśni?

Duszo moja kresowa, wielokrotnym swym graniem
Stara Litwa cię nęci, urzeka –
Dasz że porwać się znowu ukraińskim wołaniem?
Przestwór, przestwór na ciebie tu czeka...
Z kilku dźwięków tych – akord – swym anielskim zjednaniem
Stworzy Polskę jedyną od wieka².

¹ Wcześniejsze źródła, choćby *Słownik uczestniczek walk o niepodległość Polski 1939–1945. Poległe i zmarłe w okresie okupacji niemieckiej*, red. Hanna Michalska i In., Warszawa 1988, (s. 441) jako miejsce urodzenia Zahorskiej wskazują Witebsk. D. Hryniewicz w swoich publikacjach wymienia majątek rodzinny matki, Bronisławy z Kowalewskich – Byszlaki, niedaleko Mohylewa, gm. Połykowicze (zob. D. Hryniewicz, *Anna Zahorska i jej rodzina*, „Kronika Warszawy” 1985, nr 1-2; D. Hryniewicz, *Anna Zahorska (1882–1942) i jej córka Elżbieta (1915–1939)*, w: „Chrześcijaństwo” t. XIX, red. Bp Bogdan Bejze, Niepokalanów 1992).

² *Duszo moja kresowa...*, w: H. Zahorska (Savitri), *Dniom Zmarłychwstania*, Wilno 1921, s. 3-4. Wiersz przedrukowany w: *Poetki przełomu XIX i XX wieku*, oprac. zespół pod red. J. Zacharskiej, Białystok 2000, s. 236-237.

W tym inicjalnym utworze jasno zostało określonych przynajmniej kilka cech kresowej tożsamości. Należą do nich przede wszystkim: żywa pamięć historii („jęk kurhanów”), wielonarodowość, która może wywoływać konflikty, zarówno zbrojne (odgłosy „szczęku zbroi”), jak i wewnętrzne (problem przynależności narodowej – „szczep pomieszany”). Są też jednak inne istotne właściwości, mniej kojarzące się z historią, a mające wpływ na ludzką osobowość – kresy to „przestwór bez zgiełku i cieśni”.

Ta ostatnia właściwość – nieograniczoność „przestworu”, szlaki raczej „powietrzne” niż wyznaczone na ziemi ostre granice – była dla Zahorskiej ważną cechą kresowej ziemi, pisała o tym kilkakrotnie. Na przykład w dużo późniejszej recenzji powieści Zofii Bohdanowiczowej *Droga do Daugiel*, która w 1938 roku wygrała konkurs na powieść katolicką, w tej cesze widziała źródło specyficznego związku człowieka kresowego z naturą, a także z Bogiem. Pisała:

Tak wielkie miejsce przyrodzie w naszych czasach mogła dać tylko autorka z kresów – nie z tych okolic Polski o wysokiej kulturze rolniczej, gdzie ziemi swobodniej nie widać pod budynkami, brukowanymi drogami, zasianymi geometrycznymi polami. W dzielnicach gęsto zaludnionych, rolniczych lub przemysłowych, las, woda, przestrzeń łąk odmierzone są w dozach miniaturowych, wtłoczone między budynki i zakłady, między brzydkie plantacje i szpetnie zabudowane nabrzeża. Kraj popstrzony jest bezlikiem kolonii, wiosek, miasteczek... Nie starczy szerokiego tchu i na parę kilometrów. Wszędzie ludzie i to, co wnieśli swymi rekami. W ścisiku i przeludnieniu nie widzi się ziemi, stworzonej ręką Boga, nie czuje się Boga...³

Tak więc kresowe „czucie natury” Zahorskiej to zakorzenienie niemal romantyczne, prawie jak u Słowackiego pojawia się „Bóg odczuty w szerokich stepach Ukrainy”⁴. W odniesieniu do Kresów używa Zahorska w także pojęcia „ziemi swobodnej”⁵. Podobnie myślała zapewne i autorka powieści – Zofia Bohdanowiczowa, która napisała o Kresach: „Ziemia to Boża, mało jeszcze wytłamszona, wydeptana i zmęczona od ludzkich nóg”⁶.

Kresowa ziemia była dla Zahorskiej przestrzenią wolności i duchowego wzrostu, na co wpływał przede wszystkim charakter pejzażu i oddziaływanie natury. Kresy miały zdolności terapeutyczne, a może więcej – zdolności leczące konflikty duchowe, przede wszystkim dzięki zachowaniu w sobie *vestigium Dei* – śladu Boga⁷. Porównując powieść Zofii Bohdanowiczowej z utworami katolickiego francuskiego pisarza François Mauriac widziała Zahorska możliwość innego, lepszego rozwiązania międzyludzkich konfliktów właśnie dzięki właściwościom kresowej przestrzeni:

Mauriac nie zanurzał się nigdy w szerokie powiewy wichrów kresowych. Wtedy wszystko staje się proste, jak sosna dobrze rosnąca, rytmicznie jednakie, jak powrót wiosny⁸.

³ A. Zahorska, *Konkurs na powieść katolicką*, „Przegląd Katolicki” 1938, nr 43, s. 695.

⁴ Por. J. Słowacki, *Beniowski*, Pieśń V.

⁵ A. Zahorska, *Konkurs na powieść katolicką*, dz. cyt., s. 695.

⁶ Por. Z. Bohdanowiczowa, *Droga do Daugiel. Powieść*, Londyn 1955, s. 8.

⁷ O idei *Vestigium Dei* – którą wzorem św. Bonawentury, eksponowała Zahorska pisałam w swojej książce: A. Wydrycka, *Między bios a zoé. Poetycka antropologia w liryce Młodej Polski. Interpretacje*, Białystok 2012, s. 230-232.

⁸ *Konkurs na powieść katolicką*, dz. cyt., s. 696

Niewątpliwie można we fragmentach takich jak powyższy dostrzec idealizację kresowej ziemi, pejzażu, natury, choć w utworach Zahorskiej ważny wydaje się i inny kierunek idealizacji, o którym pisał także na przykład Józef Piłsudski – jest nim zachowana na Kresach „wiara w idealne pierwiastki własnej kultury”⁹.

Jeśli bowiem powrócimy do cytowanego na początku wiersza, łatwo zauważyć, że głównym problemem kresowej ziemi w owym czasie było „cieleśnienie się Polski”, czyli powstanie i ustalanie granic Rzeczypospolitej. Zahorska – metaforycznie – określiła państwo jako „akord” złożony z różnych dźwięków; akord „anielskiego zjednania”. Był to oczywiście tyleż postulat, co marzenie o bezkonfliktowym współistnieniu. Rzeczywistość okazywała się czasem drastycznie inna, o czym świadczą chociażby teksty publicystyczne Savitri, ale nie przekreślało to chęci działania w kierunku harmonijnego połączenia.

Polska – sen nasz potęgi, strojny w tęcz malowidła
Nad tą ziemią jeziorną, oparną...

– pisała w następnej strofie wiersza. O tym, jak trudny do urzeczywistnienia był ów „sen”, świadczy inny poemat z tomu *Dniom Zmartwychwstania* znamienne zatytułowany: *Piekło polskie*. Tym niemniej poetka wierzyła w naprawę pełnego konfliktów „wilczego świata”, aby – jak pisała w innym utworze – „idea i Polska stopiły się w jedno”¹⁰.

Tom kończy – znaczący w kontekście tematyki kresowej i kilkakrotnie przez różnych badaczy przywoływany – cykl *Protest*. Jako cykl finalny ma on także szczególne znaczenie, a dotyczy bezpośrednio ziem rodzinnych poetki, tych, które zostały po pokoju zawartym w Rydze (1920) w rękach bolszewickiej Rosji. Środowiska polskie na tamtych obszarach bywały w literaturze opisywane¹¹, choć szczegółowo poznane po dziś dzień raczej nie są, dotyczy to zwłaszcza okresu po I wojnie. Jacek Kolbuszewski w swojej książce *Kresy* traktuje Zahorską jako „rzecznikę wyrzuconych za Ojczyzny wrota”, czyli rzecznikę Polaków pozostałych po drugiej stronie granicy po pokoju ryskim. Wspomina o jej wsparciu piórem skarg rodaków, przekradaniu się przez granicę z pomocą dla nich, o tym, że była jedną z nielicznych pisarzy zajmujących się w ogóle tym tematem – Polaków pozostałych na Witebszczyźnie czy Mohylewszczyźnie¹². Andrzej Romanowski przytacza fragment cytowanego niżej jej wiersza *Golgota*, w którym jęk dzwonu mińskiej katedry staje się bezradną odpowiedzią na decyzje polityczne¹³.

⁹ Cytuję motto do książki T. Łopalewskiego, *Między Niemnem a Dźwinią. Ziemia Wileńska i Nowogródzka*, Warszawa 1990 (reprint), s. 1.

¹⁰ A. Zahorska, *Dniom Zmartwychwstania*, dz. cyt., s. 15.

¹¹ Por. F. Czarnyszewicz, *Nadberezyńcy. Powieść w trzech tomach osnuta na tle prawdziwych wydarzeń*, red. M. Urbanowski, Kraków 2010. Także: M. K. Pawlikowski, *Dzieciństwo i młodość Tadeusza Irteńskiego. Powieść*, Łomianki 2010. Z wcześniejszych publikacji pamiętnikarskich można wymienić np. Z. Kowalewska, *Obrazki mińskie 1850–1863*, Wilno 1912.

¹² J. Kolbuszewski, *Kresy* (seria „A to Polska właśnie”), Wrocław 2002, s. 111–113.

¹³ A. Romanowski, *Prawdziwy koniec Rzeczy Pospolitej*, Kraków 2007. Por. też Stanisław Uliasz, *Topos Golgoty w literaturze kresowej dwudziestolecia międzywojennego*, „Prace Literackie” XXXII, 1992, s. 123–126.

Głosy nawołujące do włączenia dawnych ziem Rzeczypospolitej w obręb powstającego państwa polskiego nasilały się już w czasie I wojny światowej i tuż po niej¹⁴. Wiele polskich rodzin znalazło się wówczas na owych dalekich kresach, z powodu zesłania lub ucieczki od stale przemieszczających się przez ziemie Polski środkowej frontów, spotykając się z osiadłymi tam od dawna Polakami. „Twardy przymus, czasem po prostu zaraźliwa panika wojenna gnała tu ludzi na Wschód, aby dalej od pola bitew” – czytamy w powieści, której akcja toczy się w czasie pierwszej wojny światowej w Mińsku¹⁵.

Szwałbicki swój pobyt w wojennych latach w Mohylewie (w jego pobliżu leżały Byszalaki – majątek rodzinny matki Anny Zahorskiej, Bronisławy z Kowalewskich) ciekawie opisywał historyk literatury, Czesław Zgorzelski. „Nie, nie czuliśmy się w ówczesnym Mohylewie obco! Wzrastaliśmy w tym kresowym mieście jak u siebie, w ojczyźnie” – wspomina¹⁶.

Na zwołanym 12 września 1918 roku w Warszawie wiecu apelowano o włączenie terenów dawnego Księstwa Litewskiego w obręb państwa polskiego. Mirosław Obieziński, mieszkaniec Mohylewzczyzny, mówił: „na tych Kresach wschodnich może się odrodzić albo państwowość rosyjska albo państwowość polska. *Tertium non datur*”¹⁷.

Przywołujemy tu krótko owe fakty i świadectwa, aby objaśnić kontekst zarówno powieści Zahorskiej, jak i jej cyklu *Protest*. W wierszu *Golgota* czytamy:

Wy, wyrzuceni za Ojczyzny wrota,
Wy, krze najlichsze, zduszone przez cedry,
Ku wam się teraz rwie moja tęsknota,
Dzwon woła z jękiem, dzwon Mińskiej katedry.

Czułam się twoją, Warszawo, Warszawo,
Śnie, wymarzony w obcych ziem ostępie!
Dałam ci serce... Porwana zabawą –
Lekko się śmiejąc, darłaś strzęp po strzępie.

Sercem rozdartym przebaczyć ci muszę,
Lecz się od ciebie odwracam, Zwycięska!
Rzucam płonąca, pełną bólu duszę
Tam, gdzie ruina, agonია i klęska.

I każda kroplą mojej krwi kresowej,
Wspomnieniem mogił powstańczych pradziadów,
Wspomnieniem dworu w otoczy lipowej –
Kocham cię, ziemio coś jest łupem gadów¹⁸.

¹⁴ Por. mało znaną książkę zbiorową: *Nasze Kresy – Mohyłowzczyzna*, Mohylów – Moskwa 1917.

¹⁵ M. Domańska, *Gdy zabrzmiął złoty róg*, Warszawa 1926, s. 7.

¹⁶ Zob. C. Zgorzelski, *Przywołane z pamięci*, Lublin 2006, s. 29. Podobnie pisze w swoich listach do Henryka Elzenberga z położonego niedaleko Mohylewa Drybina siostra Anny Zahorskiej – Zofia z Elzenbergów Błażejewiczowa (por. Listy Zofii z Elzenbergów Błażejewiczowej do Henryka Elzenberga. Archiwum Henryka Elzenberga. Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika w Toruniu. Rps 1863).

¹⁷ Zob. J. Maroszek, *Dzieje Polaków i kultury polskiej w Mohylewie i na Mohylewzczyźnie* (maszynopis), s. 49. Mówca jednocześnie mocno podkreślał odrodzenie polskiej kultury na Mińszczyźnie w czasie wojny, czego dowodziła liczba dzieci uczęszczających do polskich szkół – w 1915/16 r. – 5.000; w 1917 – 20.000 (s. 49). Chciałam w tym miejscu serdecznie podziękować Panu Prof. J. Maroszkowi za udostępnienie maszynopisu.

¹⁸ A. Zahorska, *Dniom Zmartwychwstania*, dz. cyt., s. 123.

Metafora, czy raczej symbol „gadów”, pełen emocjonalnego napięcia, nie wydaje się zbyt jednoznaczny w kontekście okrutnej wojny polsko-bolszewickiej; wyprzedza zresztą dalszą historię środowisk polskich w Rosji, które – po początkowym okresie względnej tolerancji – uległy w latach trzydziestych niemal całkowitej zagładzie, z masowymi egzekucjami obywateli pochodzenia polskiego włącznie¹⁹. Zahorska jednak tuż po wojnie miała nadzieję na przetrwanie Polaków za wschodnią granicą, na to, że – jak pisała dalej w cytowanym wierszu – będą w przyszłości Polsce „ostoją i tarczą”. Jeszcze w 1922 roku pisała o przygotowującym się na Mińszczyźnie powstaniu, czekającym tylko pomocy ze strony rządu polskiego, natomiast międzynarodowa „opinia publiczna jest za pokojem za wszelką cenę”²⁰. Pisała też o wielkich trudnościach Polaków, którzy chcą przenieść się na terytorium Rzeczypospolitej²¹.

W tym kontekście łatwo zrozumieć to, że akcja jej dwóch powieści, o których zamierzamy tu mówić – *Odrutowanej okolicy* (1922) i *Truczny* (1928, 1931) toczy się po obu stronach granicy ustalonej w 1920 roku w Rydze, niemal jak akcja znanej powieści Sergiusza Piaseckiego *Kochanek Wielkiej Niedźwiedzicy*²². Większą uwagę Zahorska poświęca Kresom, które znalazły się po polskiej stronie, ale bohaterowie przekraczają dosyć łatwo granicę – zarówno na początku lat dwudziestych, jak i później, kiedy toczy się akcja powieści *Truczny*. To, co dzieje się za graniczną linią, wpływa znacząco na ich losy, można poza tym zauważyć, że jakkolwiek różni się charakter władzy na terytoriach przygranicznych po obu stronach, są one ciągle jeszcze mocno związane.

Powieściowe kresy – walka i ofiara

Czytając powieści Zahorskiej należy mieć w pamięci jeszcze jeden fakt, który niedawno dopiero został ujawniony dzięki niezwykle cennej publikacji *Raporty Straży Kresowej 1919–1920. Ziem Północno-Wschodnich opisanie*²³. Otóż okazuje się, że Anna Zahorska oraz jej mąż – Eugeniusz – należeli do Straży Kresowej, organizacji zawiązanej w 1918 roku w Lublinie, która miała zabiegać o przychylność miejscowej ludności dla państwa polskiego. Księga zawiera kilka raportów Zahorskiej, która działała na Wileńszczyźnie oraz jej męża działającego w Bobrujsku i okolicach, a więc na tych terenach, które ostatecznie nie weszły w skład II Rzeczypospolitej. Pisze Zahorska:

Objechałam kolejno następujące miejscowości: Hoduciszki, parę zaścianków, Kownaje, Karolinów, Kobylnik, z powrotem Suzlany, Wojskny, Melengiany – parę wsi. Wróciłam do stacji Święciany na zjazd instruktorów samorządowych, w którym wzięłam udział, i pojechałam znów: Kobylnik (stacja) i Nowy Madzioł, Nowosiółki, Brusy, Jeżeńce, Karolewicz, Iża, Rużeniec, Wilejka, Krzywiczce, Dołhinów, Swatki i inne wsie – zjazd w Święcianach, Wilejka, Mołodeczno – Wilno²⁴.

¹⁹ Por. J. Wieliczka-Szarkowa, *Czarna księga Kresów*, wstęp A. Nowak, Kraków 2011.

²⁰ Zob. A. Zahorska, *Dzieje Litwy i Białorusi za rok ubiegły 1921*, „Kalendarz Kuriera Porannego”, Warszawa 1922, s. 71-77; cyt. s. 72.

²¹ Tamże, s. 72.

²² S. Piasecki, *Kochanek Wielkiej Niedźwiedzicy*, Łomianki, 2007. Można się zresztą domyślać, że Komar – jeden z bohaterów *Odrutowanej okolicy* trudni się też, jak narrator powieści Piaseckiego – przemysłem.

²³ Por. *O Niepodległą i granice*, red. naukowy M. Jabłonowski, T. VII, *Raporty Straży Kresowej 1919–1920. Ziem Północno-Wschodnich opisanie*, wstęp, wybór i opracowanie J. Gierowska-Kałuża, Warszawa – Pułtusk 2011.

²⁴ 1919, październik 27, Wilejka. Raport sytuacyjny Hanny Zahorskiej z powiatu wilejskiego i wschodniej części powiatu święciańskiego. *O Niepodległą i granice*, dz. cyt., s. 847. Raporty zawierają wiele bardzo interesujących informacji, o których tu nawet wspomnieć nie sposób.

Już sama ilość wymienionych miejscowości wskazuje wielki trud podjęty przez pisarkę, a jest to tylko fragment jednego raportu! Dalej sygnalizuje autorka agitację litewską na terenach swojej pracy oraz obecność doskonale zorientowanych oratorów, posługujących się dialektyką bolszewicką. Píše, że ludność przyzwyczajona jest do wieców i chętnie w nich uczestniczy. Według niej, ludność białoruska na niektórych terenach – i katolicka, i prawosławna „opowiada się za Polską”, ale są też miejscowości – silnie zrusyfikowane i wobec Polski wrogie. Wrogi nastrój ludności pogłębia zachowanie się wojska, czyli częste rekwizycje²⁵.

Tę samą przyczynę niechęci do państwa polskiego na Mińszczyźnie, także w Bobrujsku i okolicach (Osipowicze, Hłusk), wskazuje instruktor Straży Kresowej powiatu bobrujskiego Eugeniusz Zahorski, choć tu powodem okazuje się również bierność ziemiaństwa i niska świadomość społeczna szlacheckich zaścianków²⁶.

Nie pomija też Zahorska sprawy ludności żydowskiej na terenach przez siebie objeżdżanych. Podaje tu konkretne fakty:

Antysemityzm inteligencji naszej stoi bardzo na przeszkodzie do podjęcia jakiejś pracy oświatowej wśród Żydów. W Wilejce miałam odczyt o Kościuszcze, potem były śpiewy i zabawa. Miejscowi nie wpuścili Żydów, którzy przyszli. Albo przezwyciężymy nasz antysemityzm i pracujemy wśród tych wrogów, albo nie dziwny się, że są wrogami. Na rosyjskie przedstawienia i zabawy mieli zawsze wstęp – cóż dziwnego, że są zrusyfikowani?²⁷

Teksty te jasno pokazują w konkretnych szczegółach niezwykle skomplikowaną sytuację narodowościową i ideową na Kresach, rzeczywiście jest tak, jak Zahorska pisała w późniejszej recenzji – Kresy to terytorium znacznie różniące się od pozostałych polskich ziem, „pogranicze, tak egzotyczne dla ludzi z innych dzielnic Polski, tak odmienne w swej psychice”²⁸. Opublikowane raporty Straży Kresowej stanowią także dowód doskonałej orientacji pisarki i ilustrują jej ofiarną służbę sprawie polskiej państwowości. W tym kontekście niektóre wątki późniejszych powieści wydają się dalszym ciągiem owej służby w Straży Kresowej, głosem w agitacji na rzecz państwa polskiego, choć Zahorska bynajmniej Polaków nie idealizuje, co jasno pokazują zarówno jej raporty, jak i utwory. W polskiej kulturze i tradycji, w odróżnieniu od innych narodów, pojawiają się jednak takie idee współistnienia, którym służyć warto, które warto propagować, choć nie wszyscy Polacy je kultywują. Zahorska uznaje, że przynależność do Rzeczypospolitej jest najlepszym rozwiązaniem problemów kresowej ludności w owym czasie, przynależność, za którą pójdzie zmiana świadomości i nastawienia określonych środowisk, także polskich.

Działalność w Straży Kresowej jest więc na pewno ważnym kontekstem jej powieści, dostarczyła też niewątpliwie wielu inspiracji. Chociażby tak konkretny szczegół, jak druty pozostałe po okopach rosyjskich i niemieckich, utrudniające, a nawet

²⁵ Tamże, s. 848.

²⁶ Tamże, s. 982. Ciekawe, że Zahorski pisze o Bobrujsku w sposób następujący: „O Białorusinach w mieście nic nie słycać, można śmiało powiedzieć, że nie ma ani jednego. Na wsi agitacji białoruskiej nigdzie się nie spotyka, ludność uważa się za tutejszą albo wręcz za Rosjan, na wiecach proszą, aby mówiono do nich po rosyjsku i żądają literatury rosyjskiej. Po białorusku wcale nie chcą czytać” (s. 980). Jak się wydaje, obserwacje męża także wykorzystała Zahorska w swojej twórczości. W powieści *Trucizny* wspomina o Bobrujsku, pokazując go tak, jak cytowany raport.

²⁷ Tamże, s. 848.

²⁸ A. Zahorska, *Konkurs na powieść katolicką*, dz. cyt., s. 695.

uniemożliwiający zasiewy, o czym pisze w raportach²⁹, stały się ważnym – i nawet tytułowym – motywem powieści *Odrutowana okolica*.

Należałoby tu też wspomnieć o innych szczegółach zaczerpniętych z biografii i własnej obserwacji. W powieści *Odrutowana okolica* Dubowo, opisywane jako własność pani Zastrożnej, należało kiedyś do rodziny Zahorskich – rodziny męża pisarki. Pani Zastrożna posiada wiele cech Heleny Zahorskiej, teściowej Anny, której mąż zmarł na wygnaniu, a która wróciła do zrujnowanego majątku Teklomir, dzięki uporowi i determinacji podniosła go z ruin³⁰. Miejscowości i nazwiska właścicieli folwarków na Witebszczyźnie są – przynajmniej w części możliwej do sprawdzenia – autentyczne. Historia przekradania się przez granicę w chłopskim przebraniu, uwięzienia i skazania na śmierć, którą opowiada Józia, rzeczywiście się wydarzyła, ale jej bohaterką była sama Zahorska. Mówiła o tym w wywiadzie udzielonym „Tygodnikowi Polskiemu” w 1928 roku³¹.

Wiadomość dotycząca syna, którą przekazuje Zastrożnej polski żołnierz: „melduje posłusznie, pan kapitan umarł u bolszewików”, mogła być kopią wiadomości, którą otrzymała sama Zahorska. Jej brat, kapitan legionów polskich, zmarł lub zginął, wzięty do niewoli bolszewickiej 25 lipca 1920 roku. Fakt „przemęczenia” owego dowódcy jako powód utracenia zdolności bitewnej i wzięcia do niewoli wydaje się prawdopodobny w kontekście wspomnień dotyczących Eugeniusza Elzenberga³². Nawiasem mówiąc, w powieści *Młyn nad Sałgirem* wspomina Zahorska o walkach nad Stochodem, z innych źródeł wiadomo, że w tych właśnie walkach brał udział jej brat.

Wątki i szczegóły autobiograficzne wydają się potwierdzać autentyzm obrazu kresów i konfliktów narodowościowych, decydują też zapewne o tym, że Zahorska daleka była od idealizacji czy mityzacji społeczności tę przestrzeń zamieszkującej. Czytając jej powieści, nie zanurzamy się bynajmniej w sferę harmonii, idylli czy domenę nostalgicznych wspomnień. Przestrzeń kresów, doświadczana jako przestrzeń wolności w wymiarze metafizycznym, o czym wcześniej pisałam, nie była dla niej przestrzenią rajską w dziedzinie społecznej i narodowej, wprost przeciwnie, okazała się terenem nieustannych międzyludzkich konfliktów. Drastyczny obraz Kresów znajdziemy w powieści *Truczny*. Młodszej bohaterce tej powieści – Zosi, która pełna idealistycznego zapału chce zostać ludową nauczycielką na Kresach, zostaje przekazany taki ich opis:

Wyobraź sobie wieś najczarniejszą, bez iskry kultury, gdzie się je surowiznę albo coś kwalifikującego się u nas do korytka. Brud oślizgły, zadawniony, jak trąd nieuleczalny. Systematyczna walka ze wszystkimi gatunkami robactwa – od skaczących do gryzących, – mrówek i pajaków. Tępe i niemrawe dzieci, przejęte do nauczycielki niechęcią i jako do Polki i jako do znieawidzonego rodu „panou”. Dzieci bez języka, nie mówiące prawdziwie ani po białorusku, ani po polsku, ani po rosyjsku. Dzikusy, płatające małpie figle i urządzające krwawe bójkę między sobą. Dokoła na dziesiątki mil ani jednego inteligenta. Kościół daleko, a w nim ksiądz Litwin, niemy wśród głuchych, albo ksiądz Białorusin – wróg Polski. Ze strony chłopów – obcość albo złośliwe szykany [...] Siedzi się w takiej szkole, jak na desce wśród burzliwego morza, a dokoła wre agitacja: – Nie trzeba nam polskiej szkoły!³³

²⁹ *O Niepodległą i granice*, dz. cyt., s. 848.

³⁰ Informacje o szczegółach biograficznych pochodzą od rodziny Eugeniusza Zahorskiego.

³¹ „Tygodnik Polski”, 1928, nr 28.

³² Por. W. K. Cygan, *Oficerowie Legionów Polskich 1914–1917. Słownik biograficzny*, Warszawa 2005, s. 265. Por. M. Porwit, *Spojrzenia poprzez moje życie*, Warszawa 1986, s. 243–245.

³³ A. Zahorska, *Truczny*, Warszawa 1928, s. 69.

W kresowej przestrzeni ludzkiej niezwykle ostre i bolesne okazują się konflikty, antagonizmy, nieporozumienia, wreszcie zabójstwa i zbrodnie. Zosia ginie zamordowana, jak zresztą niejeden z bohaterów omawianych powieści.

Ciekawa jest charakterystyka bohaterów. Pojawiają się postacie jednoznacznie złe, są to nie tylko bolszewicy, czy przedstawiciele mniejszości, ale i Polacy, jak Kusztejko z *Odrutowanej okolicy*, czy chociażby niektórzy dziennikarze w *Truciznach*. Najbardziej interesująca wydaje się kreacja pierwszoplanowych postaci. Ani Komar z *Odrutowanej okolicy*, ani Wasilewicz z powieści *Trucizny* nie są bowiem jednowymiarowymi, pozytywnymi bohaterami, wprost przeciwnie – nie skąpi im autorka wad, przywar i słabości. Zdolni do nienawiści, zdrad, a nawet okrucieństwa, do zemsty i zbrodni, zdolni są także do podniesienia się z upadku. Pogrążają się w świecie antywartości, nie mogąc sprostać sytuacji, w której postawiła ich wojna i historia. Obie powieści oparte zostały na schemacie nawrócenia, odmiany życia, odzyskania jego pozytywnego wymiaru, na wzorze w istocie religijnym – *metanoi*, której doświadczają główni bohaterowie.

Zahorska, konstruując fabułę utworów, nie stroni od spraw trudnych, czasem najtrudniejszych, od pokazania postępów, które mogą być zakwalifikowane jako zbrodnia lub zdrada. Schemat upadku, nawrócenia i ekspiacji powtarza się we wszystkich jej międzywojennych powieściach. Jak się wydaje, pisarka starała się pokazać, że nawet w trudnej sytuacji istnieje możliwość przemiany, pojawia się nadzieja na pokonanie zła. Tę ideę wpisała w losy głównych bohaterów, postacie drugoplanowe są z reguły bardziej jednoznaczne, tak samo zresztą, jak jednoznaczne bywają sylwetki kobiet – harmonijne i trudniej poddające się upadkowi, wyposażone na ogół w zdecydowaną hierarchię wartości, jakkolwiek łatwo ulegające namiętnościom; dotyczy to przede wszystkim partnerek głównych bohaterów. Spotykamy też jednak kobiety całkowicie uwikłane w zło, jak Antonina, której ofiarą staje się Wasilewicz, albo też postacie kobiece niższego stanu, dla których liczą się wyłącznie wartości materialne.

Powieść *Odrutowana okolica* jest znacznie krótsza, zawiera tylko kilka krzyżujących się wątków, jej akcja koncentruje się wyłącznie na Kresach, przede wszystkim na Wileńszczyźnie, w okolicach jeziora Wiszniewskiego, przenosząc się okazjonalnie na drugą stronę granicy. Akcja *Trucizn*, o wiele bogatsza, dotyczy także różnych środowisk warszawskich (literaci, dziennikarze, politycy, harcerze), jest to jednak akcja – jeśli można tak powiedzieć – z Kresami w tle. Przenosi się do miejscowości Zabołotne, do resztek majątku Wasilewicza, na pas pograniczny, gdzie – według słów żołnierza Korpusu Ochrony Pogranicza – „wre nienawiść, jak w kotle”, a linia demarkacyjna to raczej linia demoralizacyjna, z nasiloną agitacją od wschodniej strony³⁴. Wasilewicz omal zresztą nie ginie z rąk zbolszewizowanych chłopów. W perspektywie owocujących zbrodnią konfliktów (to tutaj traci życie nauczycielka Zosia) niezwykle istotna okazuje się zwłaszcza problematyka mniejszości białoruskiej, podatnej na komunistyczną ideologizację, ludu, który „był bliski spolszczenia, a potem zruszczył się bezopornie i nieświadomie”³⁵. Wydanie książki zbiegło się z głośnym procesem białoruskiej Hromady, co dodatkowo przysporzyło jej popularności³⁶.

³⁴ A. Zahorska, *Trucizny*, dz. cyt., s. 123.

³⁵ Tamże, s. 35.

³⁶ Szerzej omówiłam ten wątek w swoim artykule „Dusza kresowa” *Anny Zahorskiej*, w: *Kresowianki*.

Tak więc kresowe pogranicze w *Trucznach* Zahorskiej to obszar antagonizmów, nienawiści, ale i heroicznej walki, a także ofiary – *misterium paschalis* – sięgającej wymiaru świętości, jak śmierć Zosi. Należałoby tu też podkreślić ów metafizyczny wymiar toczącej się walki politycznej. Dla autorki *Truczn* bowiem konflikty narodowe i słabości ludzkie istniały poniżej pewnego poziomu, który można właśnie nazwać metafizycznym lub religijnym, to on okazywał się w końcu najważniejszy. Zaskakujące zdanie wygłasza idealistka Zosia, decydując się na wyjazd na skonfliktowane pogranicze. Motywacja, którą się Zosia kieruje, wykracza poza doczesny wymiar rzeczywistości, jakkolwiek hierarchia wartości kulturowych i cywilizacyjnych różnych narodów, jak zawsze zresztą u Zahorskiej, jest w cytowanym fragmencie wyraźna. Mówi Zosia:

Trzeba złożyć ludom ruskim na ofiarę część ludzi najlepszych, by przyplwem ich siły duchowej tą masą cielesną wstrząsnąć, pchnąć w ruch po naszej orbicie, orbicie zakreślonej dokoła słońca. Tym dziełem odkupienia zjednoczymy się z braćmi szczepu ruskiego w sferze duchowej, której sfera widzialna jest tylko hipostazą³⁷.

Niewątpliwie ta wypowiedź wiele zawdzięcza genezyjskim pomysłom Juliusza Słowackiego, wpływ jego twórczości potwierdza dalej obraz „duchów w stanie czerwonego żarzenia lub białego światła”³⁸. Odwołania do Słowackiego splatają się tu z ideowością katolicką, którą najpełniej reprezentuje w powieści ksiądz Justyn.

Mimo drastycznych wydarzeń i niełatwych do pokonania antagonizmów, obie powieści Zahorskiej kończy zdecydowane wezwanie do działania na rzecz pojednania i podniesienia poziomu duchowego mieszkańców kresowej ziemi. Ostatnia kwestia w *Odrutowanej okolicy* należy do Józii, której działanie otrzymuje wyraźny cel po odkryciu prawdziwej tożsamości ukochanego. „Muszę tam iść za ciebie... – mówi. Pozrywać druty... Pozrywać druty...”³⁹. Pozostałe po wojennych działaniach druty są tu symbolem waśni, wojny i podziału, kresowa ziemia ma stać się jednością, być może owym wymarzoną akordem złożonym z kilku dźwięków, o którym pisała Zahorska w cytowanym na początku wierszu – oba utwory: powieść i wiersz powstawały w tym samym okresie, na początku lat dwudziestych.

Z kolei w późniejszej powieści *Truczny* ostatnie zdanie wygłasza Wasilewicz, który dostąpił duchowej przemiany. I on także zyskał jasno określony cel działania. „Osuszać bagniska, wygnać z nich zgniłe opary, Zamienić w kraj rodzajny...”⁴⁰ – tak widzi charakter swojej pracy. Jest ona zarówno praktyczna, jak i niewątpliwie posiada charakter moralny. Pogranicze bowiem wymaga pracy zarówno fizycznej, jak i duchowej; „bagnisko” symbolizuje tu także skażenie kresowej społeczności, w *Trucznach* bowiem antagonizmy ulegają znacznemu zaostrzeniu.

Kraj pisarek heroicznych, red. K. Stępnik, M. Gabryś, Lublin 2006, s. 334. Na temat Hromady i innych białoruskich organizacji por. też ostatnio: E. Kirwiel, *Kresy Północno-Wschodniej Rzeczypospolitej Polskiej w latach 1918–1939: oblicze polityczne*, Lublin 2011, m.in. s. 111–112. Autorka pisze też o niesprawnej administracji państwowej na kresowych terenach (s. 176 i n.), co wyraźnie pokazuje też w swoich powieściach Zahorska.

³⁷ A. Zahorska *Truczny*, dz. cyt., s. 71.

³⁸ Tamże, s. 68.

³⁹ A. Zahorska, *Odrutowana okolica*, Warszawa 1925 s. 103.

⁴⁰ A. Zahorska, *Truczny*, dz. cyt., s. 266.

Zakończenia obu powieści pokazują, że Zahorska, przedstawiając Kresy jako obszar ludzkich walk i antagonizmów, a z drugiej strony – sygnalizując specyficzny charakter tej ziemi jako przestrzeni natury kryjącej ślady Boga, widziała możliwość harmonijnego na niej współistnienia. Osiągnąć ten poziom można było wytężoną pracą i moralnym wysiłkiem – takie wydaje się przesłanie jej powieści.

Inesa Szulska
(Warszawa)

LITERACKI OBRAZ MIESZKAŃCA POLSKO-LITEWSKO-BIAŁORUSKIEGO POGRANICZA W PROZIE ANNY ZAHORSKIEJ

Anna Zahorska (Savitri) – poetka, powieściopisarka i krytyk literacki, urodzona na Białorusi, wydaje się postacią wciąż odkrywaną przez literatury polskiej. Bardziej znana jako poetka modernistycznego buntu, jako twórczyni z Kresów została ostatnio interesująco ukazana w artykule Anny Wydrylickiej „*Dusza kresowa*” Anny Zahorskiej.¹ Poczynione przez badaczkę wstępne rozpoznania tej problematyki postaram się rozwinąć, koncentrując się na literackim obrazie mieszkańców polsko-litewsko-białoruskiego pogranicza, które do dziś zachowało swój wieloetniczny charakter – dawnego powiatu święciańskiego w guberni wileńskiej (obecnie rejon święciański w północno-wschodniej Litwie i północna część obwodu grodzieńskiego Republiki Białoruś). Na tych terenach po pierwszej wojnie światowej, w czasie trwających wówczas sporów o granice, Anna Zahorska prowadziła agitacyjną akcję odczytową².

Materiał egzemplifikacyjny niniejszego rekonesansu stanowią wybrane opowiadania pisarki (*Gest Polki*, *Wilczy świat*) oraz powieść *Odrutowana okolica*, natomiast inne, tematycznie bliskie utwory (poezję, powieści, krytykę literacką) traktuję jako wartościowy komentarz uzupełniający przesłanie prozy Savitri.

Autorskie definicje przestrzeni

Prozatorska twórczość Anny Zahorskiej, związana z „krajem lat dziecinnych”, mieści się w bardzo zróżnicowanym nurcie prozy Kresów w dwudziestoleciu międzywojennym, wstępnie scharakteryzowanym przez Bolesława Hadaczka³. „Kresy”, w ujęciu badacza, są nazwą zbiorczą, ogarniającą wszystkie ziemie wschodnie dawnej Rzeczypospolitej, częściowo jedynie zbieżną z semantyką pogranicza (w planie wieloetniczności czy przenikania się kulturowego)⁴. Na wstępie warto podkreślić, iż w świecie literackim Savitri funkcjonują oba te terminy (w wymiarze geograficzno-przestrzennym, kulturowo-społecznym i mentalnym), stąd na początku wypada przyjrzeć się autorskiej definicji określeń „pogranicze” i „Kresy”.

W wymiarze geograficzno-przestrzennym miejsce akcji utworów uprawdopodobnia przywołanie nazw realnie istniejących miejscowości (Baranowicze⁵, Dołhinów, Kobylnik, Witebsk, Krzywicze, Szemietowszyna, Święciany, Melengiany⁶, Wilno,

¹ A. Wydrylicka, „*Dusza kresowa*” Anny Zahorskiej, w: *Kresowianki. Krąg pisarek heroicznych*, red. K. Stępnik, M. Gabryś, Lublin 2006, s. 323-335.

² A. Zahorska, *Z mojej kariery*, „Tygodnik Polski” 1928, nr 8, s. 3.

³ B. Hadaczek, *Proza Kresów w dwudziestoleciu międzywojennym (rekonesans)*, w: tegoż, *Kresy w literaturze polskiej XX wieku. Szkice*, Szczecin 1993, s. 26.

⁴ Por. B. Hadaczek, *Polska literatura kresowa: jej dominanty, mity i metodologia*, w: tegoż, *Kresy w literaturze polskiej. Studia i szkice*, Gorzów Wielkopolski 1999, s. 10-11.

⁵ W opowiadaniu A. Zahorskiej *Gest Polki* występuje niemiecka forma nazwy – Baranowitz.

⁶ Taka nazwa miejscowości występuje w powieści *Odrutowana okolica*. Lokalizacja akcji powieści pozwala przypuszczać, że pisarka wykorzystwała nieco zmienioną nazwę wsi Mielęgiany, położonej w okolicy miasta Święciany na Litwie (lit. Mielagėnai).

Kowno) i jezior (Narocz, Wiszniewskie, Dymanowskie). Natomiast w przypadku mniejszych miejscowości dominuje strategia tworzenia nazw fikcyjnych na wzór realnych (dwór Wyholęty, dwór w Borotnikach ziemia Krzysztohorska, Antoniewiczzycha, Debetówka, Słoboda, Wypolenięta, Bołotne, Dubowo, Korolewicz).

Wymienione nazwy większych miejscowości pozwalają dość precyzyjnie ustalić lokalizację opisanych wydarzeń, jest to wschodnia część dawnego powiatu święciańskiego (pomiędzy miasteczkami Święciany, Świr i Kobylnik) – obszar, który podczas pierwszej wojny światowej był terenem walk i ścierania się interesów różnych, często skłóconych ze sobą narodowości (Polaków, Litwinów, Białorusinów), napięć pomiędzy kościołem katolickim i prawosławnym, zderzeń nacjonalizmów różnej orientacji z ideologią marksistowską. Stąd też nazwy, jakimi operują opisywani przez Zahorską mieszkańcy danych terenów w odniesieniu do zamieszkałej przez siebie przestrzeni, wymownie ilustrują nawarstwianie się odmiennych, często kolidujących ze sobą porządków odniesienia: są to „kresy”, „kresy Wschodnie”, „rubież Rzeczypospolitej”, a także „pogranicze bolszewickie”, carska „gubernia” i sowiecki „rejon”⁷.

Obok pogranicza w wymiarze geograficznym, etnicznym i kulturowym w opowiadaniach i powieści *Odrutowana okolica* mamy do czynienia z momentem przejścia, swoistym „pograniczem czasowym”: między okresem zamykającym wojnę niemiecko-rosyjską, zamęt rewolucyjny, a porządkiem państwa polskiego, kiedy wskutek wyprawy generała Lucjana Żeligowskiego tę część Wileńszczyzny przyłączono do Polski, gdzie wówczas powstały odpowiednie struktury (Korpus Ochrony Pogranicza, administracja lokalna), czyli orientacyjnie początek lat dwudziestych minionego wieku. Dodatkowo znamion wiarygodności opisywanym wydarzeniom dodają przywołani w powieści *Odrutowana okolica* dwaj politycy szczególnie aktywni w tym okresie – Jerzy Marcin Osmołowski, Komisarz Generalnego Zarządu Cywilnego Ziem Wschodnich, i przebywający wówczas w Kownie białoruski działacz polityczny Waclaw Łastowski (biał. Вацлаў Юстынавіч Ластоўскі)⁸.

Przestrzeń polsko-litewsko-białoruskiego pogranicza pomiędzy Święcianami a jeziorem Narocz w prozie Savitri wielokrotnie określana jest jako „odrutowana okolica”. Wszechobecne kolczaste druty – groźna pozostałość powojenna – przypominają romantyczną formułę kajdan, urastają do rangi pojemnej metafory podziałów w świecie ludzi i natury. W opowiadaniu *Wilczy świat*:

Jezioro Narocz, okajdanione ogrodzeniem z drutu niewolne i gnuśnie toczyło wody.⁹

Niewątpliwie uwięzienie natury destrukcyjnie rzutuje na psychikę ludzi tu przebywających – bohater utworu, porucznik Roman, czuje, jak „niewolnie i ciężko toczył się jego myśli”¹⁰.

⁷ Według popularnej w dwudziestoleciu międzywojennym *Ilustrowanej Encyklopedii Trzaski, Everta i Michalskiego*, „kresy” to „ziemie, znajdujące się na skraju państwa polskiego, cz. Ukrainie (stąd nazwa Ukrainy – wch., zaś Krainy na zach. Polski), obejmujące, zwłaszcza w nowszych czasach, **znaczące obszary pograniczne**” [podkr. – I. Szulska]. *Ilustrowana Encyklopedia Trzaski, Everta i Michalskiego*, t. 2, Warszawa [b.r.w.], s. 1127.

⁸ Zob. J. Gierowska-Kałuża, *Personel Zarządu Cywilnego Ziem Wschodnich*, w: tejsze, *Zarząd Cywilny Ziem Wschodnich (19 lutego 1919 – 9 września 1920)*, Warszawa 2003, s. 113-115.

⁹ A. Zahorska, *Wilczy świat*, w: tejsze, *Wazon iryzowany. Nowele*, „Biblioteka Domu Polskiego”, Warszawa 1927, s. 55.

¹⁰ Tamże.

Ponadto kolczaste druty stają się widoczną oznaką pogłębiających się podziałów w obrębie wspólnoty mieszkańców pogranicza, gdzie burzliwe dzieje niszczą wypracowane tu przez wieki modele koegzystencji narodów. Zmierzenie się z tymi, trwalszymi od zwykłego drutu, przeszkodami wielorakich podziałów i podjęcie dramatycznego wysiłku scalenia dawnego świata ma stanowić, zgodnie z przesłaniem *Odrutowanej okolicy*, wyzwanie dla lokalnego polskiego ziemiaństwa (w tym kręgu służby ojczyźnie mieści się zarówno apel Michała Zastrożnego, jak i wymóg powrotu Józji do opuszczonego majątku). Próba zniesienia wszelkich barier (podziałów społecznych, religijnych i etnicznych) może być jednak podjęta ze świadomością potrzeby respektowania aspiracji innych narodowości, nieprzypadkowo więc szlachcic Michał Zastrożny po białorusku (*braty rodnyje* – bracia rodzeni) i litewsku (*tikras brolis* – prawdziwy bracie) będzie apelował o restytucję utraconego poczucia braterstwa narodów:

[Michał Zastrożny – I. Szulska] ostatni raz widział ziemię ojców, pociętą ogrodzeniami drutów, poranioną lejami po pociskach i cięciami okopów.

– Odrutowali Dubowo, – majaczył, drząc, – odrutowali jezioro Wiszniewskie, i Narocz, i cały kraj... Cały kraj odrutowany... Oddzielony dwór od wsi... Oddzielona zagroda od zagrody... Ja muszę odwrócić, pozrywać druty, pozrywać druty...¹¹

Inna, także autorska, alternatywna wobec geograficznych nazwa tego pogranicza – to metafora „wilczy świat” (z opowiadania o tym samym tytule), obecna także w podolskiej prozie Elżbiety Dorożyńskiej i znacznie późniejszej Sergiusza Piaseckiego (*Człowiek przemieniony w wilka*).¹² Wojna kojarzona jest z czasem bezprawia, raczej „prawem dżungli”, co szczególnie sugestywnie obrazuje ekspresjonistycznie przerysowana wizja osaczających bohatera wilczych kłów i pazurów („obcy, taki wilczy ten świat”¹³). Stąd też Narocz, nazywane często „litewskim morzem”, na falach którego unosi się ciało polskiego ułana, urasta w wizji oglądających krajobraz widzów do rangi rodzimej Lety, przetrzeni, gdzie uruchomione zostaje znaczenie wody jako „wody letejskiej”.

Niemym, choć wymownym świadkiem hekatombi pierwszej wojny światowej stają się krajobrazy polsko-litewsko-białoruskiego pogranicza, w opisie których pisarka sięga po hiperbolizację i wymowną turpistyczną symbolikę:

[Pani Zastrożna – I. Szulska] przeszła przez wrótnię złamaną i zwisającą, jak wielkie przetrącone skrzydło. Ujrzała szkielet topoli, która ongi ocieniała ganek domu. Zwiędła wśród dymów armatnich, wśród gazów trujących. Martwe i nieruchome rozciągały się konary na tle nieba, jak ręce błagalne, poczerniałe w męce. U stóp topoli ział ogromny okop – jak otwarta mogiła.

Na miejscu domu sterczał tylko fundament z białego kamienia i komin opalony, na rumowisku z cegieł na obraz pomnika żałobnego.¹⁴

¹¹ A. Zahorska (Savitri), *Odrutowana okolica*, „Biblioteka Domu Polskiego”, Warszawa 1925, s. 55.

¹² Por. E. Dorożyńska z Zaleskich, *Na ostatniej placówce. Dziennik z życia wsi podolskiej w latach 1917–1921*, z przedmową A. Górskiego, Warszawa 1925. Z kolei S. Piasecki porównanie to odniósł do czasów z początku drugiej wojny światowej na Wileńszczyźnie. Zob. S. Piasecki, *Człowiek przemieniony w wilka*, Londyn 1964. Por. W. Krupowies, *Obraz Kresów północnych w powieściach Sergiusza Piaseckiego*, w: *Kresy, Syberia, literatura. Doświadczenia dialogu i uniwersalizmu*, pod red. E. Czaplejewicza i E. Kasperskiego, Warszawa 1995, s. 102–110.

¹³ A. Zahorska, *Wilczy świat*, dz. cyt., s. 57. W swojej twórczości Zahorska wielokrotnie powracała do raz stworzonych scen i metafor (m.in. mogiły powstańczej, odrutowanej okolicy, wilczego świata – por. poemat *Pieśń polskie*). Por. także A. Wydrycka, dz. cyt., s. 333.

¹⁴ A. Zahorska (Savitri), *Odrutowana okolica*, s. 7.

Tygiel narodów: Polacy, Białorusini, Litwini a problemy pogranicza

Świat mieszkańców polsko-litewsko-białoruskiego pogranicza w ujęciu Zahorskiej pod względem etnicznym tworzy różnoplemienną mozaikę: mieszkają tu Polacy, Białorusini, Litwini, Żydzi, Rosjanie oraz niechciani przybysze, Niemcy. „Mieszanię antropologiczną na kresach” uprawdopodobnia jej wielogłosowość: wiarygodności dodają charakterystyczne imiona bohaterów (Wincuk, Józiuk, Hrehorczyk, Wasyl, Kusztejko) oraz ich wypowiedzi w języku białoruskim, litewskim, rosyjskim, hebrajskim, gwarze północno-kresowej. Powstanie tu swoistej „wieży Babel” ma w opinii pisarki stanowić znaczącą przeszkodę w próbach podporządkowania tak zróżnicowanych etnicznie i kulturowo terenów jednej z obecnych tu narodowości (stanowi więc poważne wyzwanie dla strony polskiej, uznawanej za dominującą).

Savitri, bardzo oszczędnie i schematycznie prezentująca sylwetki mieszkańców pogranicza, koncentruje się głównie na odtworzeniu panoramy światopoglądowej¹⁵. Pisarka konsekwentnie stosuje metodę polaryzacji postaw bohaterów w obrębie tej samej narodowości, obowiązuje więc tu swoicie realizowana zasada „symetrii”. W gronie Polaków są zarówno kresowi ziemianie-patrioci (rodzina Zastrożnych), jak i czarne charaktery (szlachcic Komar, przywódca bandy grabiącej dwory czy wyrzucony poza swoją warstwę społeczną zbrodniarz Kusztejko); podobnie brutalna postawa białoruskiego bandyty Hadziuka i skrajnie nacjonalistyczna bezimiennego prowokatora zestawione są z pojednawczą postawą chłopca Bazyliego Łukszy. Ten sam mechanizm działa także w przypadku rdzennych Litwinów: mieszkańca Melengian, deklarującego poglądy radykalne oraz ustosunkowanego pojednawczo wobec Polaków Czurlisa, Litwina z Litwy Kowieńskiej.

A. Polacy

Odczytywanie prozy Zahorskiej w świetle tradycji opisywania kresowego ziemianstwa w literaturze rodzimej (szczególnie XIX-wiecznej) pozwala dostrzec obecność tej ostatniej „poprzez negację” – pamięć o malowniczych kresowych typach zostaje skonfrontowana z brutalnością doby zamętu, często w sposób przesadnie wyjaskrawiony. Demitologizacyjne działanie powieściopisarki wymownie ilustruje postać zdrajcy-Żyda Judkiewicza, określonego mianem „Jankiela nie-mickiewiczowskiego”, podobnie potomkowie kresowego szlachcica Kusztejki nie dorównują już swoim przodkom uwiecznionym przez Ignacego Chodźkę w *Obrazach litewskich*¹⁶.

Sposób kreacji bohaterów literackich w przypadku Zahorskiej zdradza dużo podobieństw z kresową powieścią popularną w wydaniu Rodziewiczówny. Savitri w studium *Maria Rodziewiczówna i jej dzieła* (1931) nie szczędziła pochwał autorce *Dewajtisa*, jednak ślady uważnej lektury dzieł poprzedniczki widoczne są już w jej wcześniejszej prozie. Zbieżności widoczne są głównie w zakresie rozwiązań fabularnych, w tym kreowania typów ideowego kresowego dziewczęcia czy zapobiegliwej szlachcianki – Zastrożną z *Odrutowanej okolicy* podejmującą walkę o uratowanie

¹⁵ Już krytycy w epoce dostrzegli u pisarki skoncentrowanie się na przesłaniu prozy, co odbywało się kosztem formy – zob. T. Kończyc, *Powieści Savitri*, „Kurier Warszawski” 1929, nr 219, s. 6.

¹⁶ I. Chodźko w V serii swoich *Obrazów litewskich* (*Dworki na Antokolu*, 1850) zamieścił rozbudowaną galerię typów osobowościowych lokalnego ziemianstwa oraz malownicze opisy tych okolic (głównie dworków, Szemetowszczyzny i jeziora Świrskiego).

dworu można traktować jako kontynuatkę działań bohaterskich niewiast kresowych: marszałkowej z Grel (*Byli i będą*), Basi z Horodyszcz (Klejnot), Taidy Skarszewskiej (*Kądział*). Proza ta, podobnie jak w przypadku autorki *Czahar*, obfituje w obrazy pełne dramatyzmu (Zastrożna przebacząca krzywdę w imię ewangelicznej miłości bliźniego¹⁷), rządzą tu te same reguły – chociażby podporządkowanie wyborów życiowych bohaterek narodowym racjom [losy zrujnowanej szlachcianki Ziuni rezygnującej z korzystnego dla niej testamentu zakochanego Niemca (*Gest Polki*)].

Ponadto sięganie do efektów melodramatycznie przerysowanych (śmierć szlachcica w momencie, gdy dowiedział się o braku zgody narodowej; wymóg powrotu do ojczyzny; apel do sumienia bandyty z mogiły powstańca, uczestnika walk pamiętnego 1863 roku) pozwala dostrzec w twórczości Savitri elementy dobrze ugruntowanej, szczególnie w ówczesnym pisarstwie kobiet, tradycji powieści popularnej¹⁸.

Więcej zbieżności, jeśli chodzi o tradycję wcześniejszej, sięgającej jeszcze końca XIX wieku, kresowej powieści ujawnia wpisana weń ideologia: aktualizacja postulatów wierności powstańcom styczniowym, obrony ziemi-placówki (bliska tradycji Elizy Orzeszkowej i Marii Rodziewiczówny)¹⁹. Ofiarna walka, która trwa już po ustaniu działań wojennych w świecie *Odrutowanej okolicy*, w przypadku kresowych ziemian ma skutkować nie tylko odbudowaniem dworów, ale także zachwianej pozycji narodu, pośredniczącego w kontaktach między Zachodem a Wschodem, zachowaniem roli „cywilizacyjnej” (podobnie jak w przypadku bohaterów Zofii Kossak-Szczuckiej). Tym samym przesłanie prozy Savitri mieści się w formule „zagrożonej granicy”, zdefiniowanej przez Eugeniusza Czaplejewicza:

Kresy jako zagrożona granica – niekoniecznie zresztą jako granica państwa, czasem bardziej granica kultury, cywilizacji, religii, bytu narodowego, wolności – której należy bronić za wszelką cenę²⁰.

Zahorska z pozycji skrajnie nacjonalistycznych porusza także problem mieszanych małżeństw na wieloetnicznym pograniczu. Mezaliani, jak popełnia zubożały szlachcic Kusztejko, Polak-katolik ożeniony z prawosławną chłopką Katarzyną Kułak, zostanie potępiony w dwójnasób („była to renegecja podwójna: swojej klasy i swego narodu”)²¹. Związek ten rodzi konflikty natury religijnej, tożsamościowej i społecznej (skazuje dzieci na rusyfikację, popycha w stronę zgubnego socjalizmu). Brak możliwości dialogu dobitnie ilustruje wymiana zdań pomiędzy Kusztejką i jego żoną Białorusinką, prawosławną chłopką:

¹⁷ Por. zachowania bohaterów w *Dewajtisie*, *Strasznym dziaduniu*, *Czaharach*, *Ragnarök* Marii Rodziewiczówny.

¹⁸ Dotychczas proza Anny Zahorskiej nie była rozpatrywana w kontekście jej związków z literaturą popularną, stąd brak jej nazwiska w *Słowniku literatury popularnej* pod red. T. Żabskiego (Wrocław 2006).

¹⁹ Por. E. Dorożyńska z Zaleskich, *Na ostatniej placówce. Dziennik z życia wsi podolskiej w latach 1917–1921* (1925), M. Rodziewiczówna, *Niedobitowski z granicznego bastionu* (1926).

²⁰ E. Czaplejewicz, *Czym jest literatura kresowa?*, w: *Kresy w literaturze. Twórcy dwudziestowieczni*, pod red. E. Czaplejewicza i E. Kasperskiego, Warszawa 1996, s. 15–16.

²¹ Problem ulegania rusyfikacji szlachty zagrodowej, która chłopiała i zatracala związki z polskością, był szeroko komentowany w broszurach politycznych międzywojnia – por. *Memorandum w sprawie szlachty zagrodowej na wschodzie Polski*, Warszawa 1939.

- Tu nie ma *mojego* Boga. Tu wisi cudza Matka Boska.
- Kateryna zacisnęła usta zawzięcie.
- To jest prawdziwa Bohorodzica.
- Ty zabrałaś mi wiarę ojców. Mnie i dzieciom naszym²².

Stąd też wielorakie sensy konotuje przejście tak zwanej „zielonej granicy” i przedostanie się Kusztejki na stronę polską. W przypadku szlachcica przekroczenie granicy pozwala na gruntowną przemianę (choć nie na nawrócenie), umożliwiając tym samym jednoznaczny deklarację co do własnej tożsamości, wybór, którego ten bohater nie mógł dokonać w sytuacji zagrożeń szczególnie wyrazistych w antagonistycznym świecie pogranicza:

Idzie w granice Rzeczypospolitej, by stać się znowu Polakiem, szlachcicem, by odnaleźć odwieczną formę bytowania, obyczaj zdeptyany przodków swoich.²³

Warto podkreślić, iż nieprzypadkowo w prozie Zahorskiej za duchowe oparcie dla rodaków w czasach niepokoju powojennych bywa uznawany katolicyzm²⁴. Dramatycznie zarysowana panorama wydarzeń z lata dwudziestych XX wieku na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim w ujęciu Savitri jawi się jako przestrzeń naznaczona cierpieniem, gdzie moc przetrwania zachowują tylko ci najbardziej wytrwali w wierze. Stąd też przypomnieniu podstawowych katechizmowych prawd służą drobne, choć wymowne scenki, jak ta, w której polski żołnierz, wątpiący w Bożą Opatrzność z zainteresowaniem przygląda się przypadkowo spotkanej chłopce, szukającej pocieszenia u stóp krzyża na rozstajach dróg (i to postawa kobiety z ludu, a nie „panoczka”, jest wskazana uznawana za godną naśladowania):

Przy drodze stał krzyż z blaszaną figurką Pana Jezusa, ubrana w fartuszek z szydełkową koronką. Pod krzyżem skulona siedziała kobieta w burej sukience.

– Czemu tu siedzisz sama? – zapytał Roman, spojrzawszy na jej twarz smutną i pooraną bruzdami.

– Tak jaż nie sama, panoczku, Pan Jezus ze mną – opowiedziała kobieta²⁵.

Zahorska, odwołując się do czytelnych chrześcijańskich symboli, kształtuje sposób czytelniczego oglądu krajobrazów polsko-litewsko-białoruskiego pogranicza na wzór północnej Golgoty, szczególnie w momentach wyjątkowo podniosłych. Pierwszy napotkany świadek zagłady rodzinnego dworu, witający powracającą ze Wschodu polską szlachciankę – to szary, próchniejący krzyż z pasyjką, ocalały w zawierusze wojennej:

Skręcili w aleje, obrośnięte gęsto olszyną i topolami. Szary, próchniejący krzyż z małą zardzewiałą pasyjką stał na zakręcie.

Wszystko zmieniło się w okolicy. Nie poznać drzew rozrośniętych, nowych dróg utorzonych, poletek chciwie wchłoniętych przez młode brzeźniaki.

Tylko ten krzyż pod granatami, kulami, wśród burz i powodzi różnoplemiennych mas wojaka – ocalał²⁶.

²² A. Zahorska (Savitri), *Odrutowana okolica*, s. 15.

²³ Tamże, s. 19.

²⁴ Także w swojej ocenie spuścizny literackiej M. Rodziewiczówny podkreślała Zahorska szczególne znaczenie religijności na Kresach. Zob. A. Zahorska, *Maria Rodziewiczówna i jej dzieła*, Poznań 1931, s. 23.

²⁵ A. Zahorska, *Wilczy świat*, s. 59.

²⁶ A. Zahorska (Savitri), *Odrutowana okolica*, s. 6.

Taka postawa wydaje się naturalna w przypadku autorki wytrwale popularyzującej dzieje świętych chrześcijańskich²⁷; tu w obliczu zagrożeń, używając sformułowania Stefana Kieniewicza, ceni się patriotyzm konserwatywny²⁸ integralnie sprzężony z katolicyzmem.

B. Białorusini

Białorusini stanowią bodajże najliczniejszą grupę narodowościową utrwaloną w prozie Savitri (często w tle jako masa chłopstwa bądź nieznani z imienia członkowie grup bandyckich plądrujących okoliczne dwory). Dominują bohaterowie o nazwiskach fikcyjnych, jedynie w powieści *Odrutowana okolica* pojawia się wzmianka o Wacławie **Lastowskim** (biał. Вацлаў Юстынавіч Ластоўскі), białoruskim publicyście i polityku, filologu, premierze rządu Białoruskiej Republiki Ludowej w latach 1919–1923. Historycy literatury litewskiej znają go jako męża znanej litewskiej pisarki Mariji Ivanauskaitė-Lastauskienė (wraz z siostrą publikującej swe utwory pod pseudonimem Lazdyną Pelėda).²⁹

Białoruscy chłopci opisywani przez Zahorską, będący pod wpływem bolszewickiej propagandy, postrzegają polskich ziemian jako potencjalnych wrogów, bezprawnie eksploatujących przynależne im ziemie. Paradoksalnie jednak wciąż żywe wydaje się poczucie stabilności wielowiekowych układów sił, co wymownie ilustruje oddanie przez chłopów kos dawnej dziedzicze Zastrożnej na jej wyraźne polecenie.

Dojmujące poczucie przegranej działań cywilizacyjnych polskiej szlachty na tych terenach towarzyszy nie tylko powracającej na zgliszcza dworu pani Zastrożnej, ale także atamanowi Komarowi, który gorzko podsumowuje skutki napięć społecznych w relacjach „dwór – wieś”:

Bandytę w rękę całujesz a swego pana, który ciebie leczył, uczył i jest lepszy ode mnie i od ciebie pewniebyś zarzął, – rzekł Komar z obrzydzeniem.

– Im tak i trzeba, panom. Ziemię niech nam oddadzą, jak obiecali bolszewicy.³⁰

Demoniczne widzenie chłopca-Białorusina jako barbarzyńskiego i niebudzącego zaufania sąsiada osiąga swoją kulminację w osobie Hadziuka, przebiegłego towarzysza atamana Komara. Bohater, którego imię wywołuje jednoznaczne konotacje z białoruskim wyrazem „hadziuka” (wąż, żmija)³¹, jest charakteryzowany zgodnie z tą etymologią (uruchamiającą porównania z szatanem i jednocześnie okolicznym jeziornym krajobrazem):

Oczyniające jego oczy zielone szły naprzód dwiema smugami spojrzeń, jak para czołgających się gadów. Przyciągały, obezwładniały głębią gnijącą, jak dwa bezdenne jeziora, zarosłe malachitową głębią³².

²⁷ Por. prace A. Zahorskiej wydane w Wydawnictwie Księży Salezjanów w Warszawie (Św. Jacek Odrowąż (1933), Święty Franciszek Salezy (1933), zbiór opowiadań *Żołnierze święci* (1933), *Błogosławiona Gemma Galgani* (1934), *Maria Teresa hrabina Ledóchowska, matka Misji Afrykańskich* (1935) i in.

²⁸ S. Kieniewicz, *Wpływ zaboru rosyjskiego na świadomość społeczeństwa polskiego*, „Dzieje Najnowsze” 1977, nr 4, s. 113.

²⁹ V. Daujotytė, *Lazdyną Pelėda: rašytojos-seserys*, w: tejże, *Parašyta moterų*, Vilnius 2001, s. 159.

³⁰ A. Zahorska (Savitri), *Odrutowana okolica*, s. 40-41.

³¹ Przenośne znaczenie białoruskiego wyrazu „гадзюка” to „niebezpieczna, szkodząca innym osoba” (w języku potocznym, jako eufemizm). Zob. *Тлумачальны слоўнік беларускай літаратурнай мовы*, pod. red. M. R. Sudnika i M. N. Kryuko, wyd. 4, Mińsk 2005, s. 140.

³² A. Zahorska (Savitri), *Odrutowana okolica*, s. 100.

Z kolei poglądy skrajnie niechętne Polakom, przypominające powtórzenie represji carskich, wyraża prowokator Białorusin z Dołhinowa:

– Niestety, nie tylko widział, ale i czuł. Przyszli rekirować, zbili żonę, zbili mnie... Lud białoruski jęczy, jak nigdy za carskich czasów, podatki bez litości, administracja bierze łapówki, więźniów torturuje... Panowie urządzają wyprawy karne. Reformy rolnej nie ma wcale. Za mówienie po białorusku w miejscach publicznych sadzają do więzienia. Cerkwie zamykają, duchowieństwo prawosławne prześladują. Chłopi przeklinają Polskę i wszędzie włączą się bandy powstańcze...³³

Jak już wcześniej wspominałam, także w tym przypadku działa zasada polaryzacji sądów – powyższe zdanie skontrastowane zostaje z opinią chłopca Bazylego Łukszy, który z pozycji ludowego mędrca dumać będzie o tragicznym rozdarciu Białorusinów:

– A wy zgodnie we wsi żyjecie?
 – A gdzie tam zgodnie! Jedni bolszewiki czyste, drugie z Polską chcą. Jedne do cerkwi, drugie do kościoła... Biedny my naród, Białorusy...
 Pomilczał i zwierzył się:
 – Jak dawniej unia była, przy Polsce, lepiej było. wszystkiej jednej wiary... Przy jednej Matce Boskiej... A teraz – nie daj Boże, jaka niezgoda³⁴.

C. Litwini

W dobie krystalizacji świadomości narodowej mieszkańców dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego pamięć o ukształtowanej przez wieki dwuszczeblowej identyfikacji narodowej, odwołującej się do formuły „Litwina w sensie historycznym”³⁵, wydaje się kultywowana jedynie przez polskich ziemian, i to w szczątkowej formie (pojawia się jedynie w autocharakterystyce Michała Zastrożnego:

Mawiał wtedy w siebie z uporem litewskim, odziedziczonym po pokoleniach całych, cichych, milczących ludzi, którzy wrosli korzeniami w ziemię i nie dali się wyrwać, że on musi wrócić do Polski, do Dubowa, otoczyć opieką matkę, zdobyć do końca serce Józji, odbudować gniazdo zburzone...³⁶

Wyraźnie zaakcentowane więzi tradycji, utożsamienia człowieka z drzewem wrosłym w ziemię, przywołuje nieodparcie obiegowe obrazy z dziewiętnastowiecznej polskiej prozy popularnej (*Dewajtis* Marii Rodziewiczówny).

Z kolei zachowania etnicznych Litwinów występujących w prozie Savitri naznaczone są daleko idącą ambiwalencją³⁷. Czurlis z Litwy Kowieńskiej zachowuje powściągliwość w ocenach relacji polsko-litewskich, inaczej niż prowokator z terenów pogranicza – Litwin spod Melengian, z terenów ówczesnie (i obecnie) zamieszkałych w większości przez ludność litewskojęzyczną. Ten ostatni, wyposażony podobnie jak Białorusin Hadziuk w atrybuty szatańskie, zaprzecza idei wielowiekowego braterstwa:

³³ Tamże, s. 54-55.

³⁴ Tamże, s. 64.

³⁵ Zob. J. Bardach, *Wieloszczeblowa świadomość narodowa na ziemiach litewsko-ruskich Rzeczypospolitej w XVII-XX wieku*, w: *Krajowość – tradycje zgody narodów w dobie nacjonalizmu. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej w Instytucie Historii UAM w Poznaniu (12-11 maja 1998)*, pod red. J. Jurkiewicza, Poznań 1999, s. 11-34.

³⁶ A. Zahorska (Savitri), *Odrutowana okolica*, s. 53.

³⁷ Artykuł A. Zahorskiej *Literatura litewska* („Przegląd Powszechny 1939, t. 223, nr 7-8) pozwala sądzić, że autorka dobrze orientowała się w rozwoju podstawowych kierunków literatury litewskiej, którą to ceniła wyżej niż białoruską (por. luźne wzmianki w powieści *Trucziny*).

– My własne państwo mamy, Polacy pierwsi podeptali swoje przysięgi... Na naszej ziemi braterstwo umarło na wieki... chyba, że czaszkami polskich żołnierzy wybrukujemy ulice Wilna³⁸.

Postać tą pisarka odmalowała w jednoznacznie negatywnym świetle, podobnie jak postaci Rosjan-rewolucjonistów i ich sprzymierzeńców, szczególnie dobitnie widoczne w sylwetce bohatera o wymownym nazwisku Komorda.

Pogranicze, Kresy a problemy Europy

Pierwsza wojna światowa tocząca się na polach bitewnych Europy staje się też próbą dla polsko-litewsko-białoruskiego pogranicza, gdzie „kresowość” rozumiana jako przynależność do regionu kojarzonego z polskością (i jednocześnie peryferyjnością) poddana zostaje próbie zderzenia z pojęciem szerszym – „europejskością”, kategorii łączącej z postępem cywilizacyjnym i zdobyczami kultury wyższej.

Ciekawego materiału egzemplifikacyjnego do obserwacji zetknięcia się centrum i peryferii, wpływów Zachodu i Wschodu Europy, dostarcza opowiadanie *Gest Polki* dokumentujące dramatyczne momenty wkraczania wojsk niemieckich na tereny dzisiejszej Białorusi i rekwirowanie koni w polskich majątkach. Okazuje się, że sama przynależność do kręgu cywilizowanych krajów europejskich stanowi kategorię nader płynną, zależną od wielu zmiennych. Toteż polska szlachcianka z prowincjonalnego kresowego dworku broni się przed barbarzyństwem przybyszów z Zachodu – najeźdźców Niemców w dość wymowny sposób:

Krew zawrzała w Ziuni. Bywała nieraz w Libawie i Rydze. Ale od chwili wstąpienia Niemców na kresy, przestała znać język niemiecki. Krzyknęła po francusku:

– *Coquin! Voleur!*³⁹

Z drugiej strony także kategoria Wschodu wielokrotnie kojarzona jest z radziecką Rosją, „Bolszewią”, barbarzyństwem socjalistów i ich ideowych przeciwników, brakiem jakichkolwiek wartości etycznych. W tym przypadku wojna i zawierucha powojenna, prezentowane w postaci sfabularyzowanych wydarzeń fikcyjnych, osadzonych w realiach polsko-litewsko-białoruskiego pogranicza odsłaniają mniej chlubne oblicze „europejskości”.

Na szczególną uwagę zasługuje także autorska opinia na temat ekspansywności poszczególnych narodów Europy Środkowo-Wschodniej (głównie Niemców i Polaków) i budowania ich pozycji w tym regionie. Savitri wyraźnie konfrontuje postawę wymienionych narodów w oparciu o przykłady ekspansji kulturowej w dwóch kierunkach (w Prusach i na wschód od Bugu), co pozwala prozę powieściopisarki czytać w kontekście współczesnego dyskursu postkolonialnego, obejmującego także Kresy⁴⁰. W opowiadaniu *Gest Polki* dochodzi do dyskusji pomiędzy Polką, dziedziczką kresowego dworku na Białorusi a Niemcem, generałem wkraczających wojsk niemieckich – księciem von Radenburg, gdzie ten ostatni jest uosobieniem brutalnego kolonizatora:

³⁸ A. Zahorska (Savitri), *Odrutowana okolica*, s. 55.

³⁹ A. Zahorska, *Gest Polki*, w: tejsze, *Wazon tryzowany. Nowele*, „Biblioteka Domu Polskiego”, Warszawa 1927, s. 84.

⁴⁰ Zob. M. Dąbrowski, *Kresy w perspektywie krytyki postkolonialnej*, „Prace Filologiczne” t. LV, Seria literaturoznawcza, Warszawa 2008, s. 91-110 oraz H. Gosk, *Miejsce Kresów/pogranicza w „rodzinnej”/„mojej Europie. Próba lektury wybranych utworów powojennej prozy polskiej o tematyce kresowej w perspektywie badań postkolonialnych/postzależnościowych*, tamże, s. 111-119.

– Widzi książkę – rzekła Ziunia – nazywa się pan von Radenburg. Przodkowie pana zagarnęli jakieś dworzyszczce słowiańskie Radunie, czy Radno. Żyli wśród obcego sobie plemienia, depcząc je i tępiąc. Przyzwyczaili się czuć wiekuiłą swoją wyższość i odrębność. **A my wśród odmiennego również ruskiego szczepu żyjemy w miłości. Nie wytępiłiśmy go, bo tępić nie chcieli. Ten chłop ruski, za którego mnie chcecie rozstrzelać, jest moim bratem. Bliższy mi jest od pana. I krzyk jego niedoli nie da mi żyć z panem w wysokim, orlim gnieździe** [podkr. – I. Szulska].⁴¹

Wypowiedź Polki, szlachcianki Ziuni, choć niepozbawiona akcentów paternalistycznych, ukazuje jakże odmienną w formie zasadę zgodnej koegzystencji w środowisku wieloetnicznym. Niemniej deklaracja ta nie daje odpowiedzi na rodzące się u progu Drugiej Rzeczypospolitej wątpliwości – jaki model postępowania w środowisku zróżnicowanym etnicznie ma przyjąć polskie ziemiaństwo na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim w czasach historycznie niepewnych. Czy ma to być kontynuacja wielowiekowych układów sił, czyli podtrzymywanie już nadwątlonych więzów braterstwa z narodami zamieszkującymi tę samą przestrzeń (bo też takie przesłanie zawiera zarówno apel Michała Zastrożnego, jak i Ziuni), czy może bezkompromisowa walka o przetrwanie ekonomiczne w warunkach konkurencji (relacja dziedziczka Zastrożna a białoruscy chłopi)? Jakiego typu relacja faktycznie łączy Polaków z Białorusinami i Litwinami: czy mają być to prawdziwi, równi sobie bracia (deklaracja Michała Zastrożnego), czy może nadszedł czas na wypracowanie innego modelu, w którym będzie miejsce na szacunek nie do kilku „szczepów”, tylko kilku sąsiadujących narodów (Zastrożny jest na początku tej drogi, kiedy zwraca się ze swym apelem w językach białoruskim i litewskim)?

A może diagnoza Zahorskiej, odnosząca się do czasów wojennej próby dla polsko-litewsko-białoruskiego pogranicza, odsłania istotną cechę tej przestrzeni, której mieszkańcy są potencjalnie zdolni do występowania w każdej z ról: brata, konkurenta, niekiedy wroga, posiadając jednocześnie umiejętność zgodnej koegzystencji, jak i zagniania konfliktów w różnych okolicznościach?

Anna Zahorska o osobistym doświadczeniu wieloetniczności „małej ojczyzny” pisała w liryku *Duszo moja kresowa*:

W tobie kilka narodów, w tobie szczep pomieszany/ (...)
Gdzieś masz iść, kogo zdradzić? Wybór trudny⁴².

Bohater jej prozy, mieszkaniec okolic Święcian i Kobylnika, niezależnie od narodowości i wyznawanej wiary, pozbawiony szczegółowej charakterystyki zewnętrznej, jawi się jako uczestnik wielkiej polemiki, reprezentant racji tego narodu, z którym się identyfikuje (bądź powinien się identyfikować). Rolę moderatora dyskusji na temat teraźniejszości i przynależności kulturowej pogranicza po pierwszej wojnie światowej Savitri arbitralnie wyznacza stronie polskiej, choć jej status przywódczy wydaje się mocno zachwiany.

Pogranicze, gdzie kruchą równowagę sił zakłócają wojna i zmiany polityczne, rysuje się jako przestrzeń wyjątkowego zagęszczenia antagonizmów, gdzie jednoznaczne gdziekolwiek indziej kategorie, jak narodowość, kresowość czy europejskość (kojarzona z cywilizacyjnym postępem), zostają poddane wielorakim próbom, tracąc

⁴¹ A. Zahorska, *Gest Polki*, s. 83.

⁴² A. Zahorska, *Duszo moja kresowa...*, w: tejże, *Dniom zmartwychwstania*, Wilno 1921, s. 3-4.

przy tym na jednoznaczności. W omawianych utworach Savitri próżno poszukiwać malowniczych typów osobowościowych mieszkańców historycznej Litwy znanych z Adama Mickiewicza, Ignacego Chodźki czy Józefa Weysenhoffa.

Niewątpliwie jest to proza o wyraźnym charakterze interwencyjnym, niepretendująca do nowatorstwa w zakresie poetyki, chętnie sięgająca do odziedziczonego zestawu tematów i rozwiązań (zaczepniętych z prozy kresowej Elizy Orzeszkowej i w wersji popularnej – Marii Rodziewiczówny). Jednocześnie pod wyraźne perswazyjnym przesłaniem tej prozy kryją się ciekawe rozpoznania specyfiki funkcjonowania mieszkańców na wieloetnicznym pograniczu, gdzie schematyzm ustępuje wielopłaszczyznowości ujęcia, co sprawia, że obcujemy z interesującym, choć niepozbowiony sprzeczności, literackim przyczynkiem do dziejów Wileńszczyzny w pierwszych latach Drugiej Rzeczypospolitej.



Korneli Szlegel, *Polonez pod gołym niebem*, wiek XIX

Halina Turkiewicz
(Wilno, Litwa)

REGIONALIZM I UNIWERSALIZM MIĘDZYWOJENNEJ POEZJI WILEŃSKIEJ

Ilekcioń się charakteryzuje życie literackie bądź literaturę międzywojennego Wilna, tylekroć wspomina się o grupie poetyckiej i piśmie „Żagary” (1931–1934). Awangardowe podówczas poczynania młodych poetów przyćmiły to, co nosiło miano regionalizmu i było wtedy domeną literatów starszej, czy, ściślej, starszych generacji.

Między regionalistami a żagarystami toczyły się nieraz publicystyczne batalie, dotyczące oblicza literatury. Sami z kolei regionaliści, prowadzili polemiki wewnętrzne, próbując ustalić kryteria i zakres literatury regionalnej. W badaniach nad nią w ostatnich dekadach zaznaczyli swoją obecność, między innymi, Tadeusz Bujnicki, Mirosława Kozłowska, Anna Kieźuń, Barbara Olech¹. Bez względu na liczne wysiłki badaczy do dzisiaj niemal regionalizm nie jest terminem dość precyzyjnym i można chyba rokować, że taki zostanie również w przyszłości.

W *Słowniku literatury polskiej XX wieku* czytamy na przykład, że „(...) pojęcie literatury regionalnej zakłada jej związek z określoną przestrzenią geograficzną”, że „związek ten może być rozumiany dwojako”, że ujawnia się on poprzez obecność w utworach pisarzy tematyki związanej z konkretnym regionem bądź przez regionalny tylko zasięg ich twórczości².

A więc w przypadku wielu autorów samo wzięcie na warsztat tematyki wileńskiej mogłoby już niemal stanowić o przynależności do regionalizmu. Jeszcze lepiej, jeżeli dana problematyka otrzyma pozytywne nacechowanie emocjonalne, jeżeli wieś czy miasto, czy jakiegokolwiek konkretne środowisko i występujący tam ludzie ze swoimi odwiecznymi tradycjami, obyczajami, mentalnością są charakteryzowani przychylnie, z szacunkiem i miłością nawet do tego, co nie jest pociągające, byleby tylko było swojskie. Dla regionalistów ważna jest właśnie swojskość, rodzimność, tak zwana „tutejszość”.

Ambicje mieli nieraz bardzo wysokie. Uważali się za spadkobierców tradycji Wielkiego Księstwa Litewskiego, za patrona nurtu regionalnego w literaturze uznali samego Adama Mickiewicza, nie uwzględniając czasem tego, że jego twórczość, pomimo bardzo wyraźnej „swojskiej nuty”, parafrazując samego poetę, tam przecież „sięga, gdzie wzrok nie sięga”.

Zostawiając tymczasem głębsze arkana zjawiska nazywanego regionalizmem, przypomnijmy nazwiska związanych z międzywojennym Wilnem twórców, zasługujących na wymienienie w tym kontekście: Czesław Jankowski (1857–1929), Helena Romer-Ochenkowska (1875–1946), Wanda Niedziałkowska-Dobaczewska (1892–1980), Eugenia Kobylińska-Masiejewska (1894–1974), Witold Hulewicz (1895–1941),

¹ T. Bujnicki, *Szkice wileńskie. Rozprawy i eseje*, Kraków 2002; M. Kozłowska, *Regionalizm w życiu literackim Wilna*, w: *Życie literackie Wilna w wieku XIX–XX*, Kraków 2000, s. 127–139; A. Kieźuń, *Wanda Niedziałkowska-Dobaczewska. Pisarka i organizatorka życia kulturalnego w międzywojennym Wilnie*, w: *Kultura międzywojennego Wilna*, red. A. Kieźuń, Białystok 1994, s. 299–309; B. Olech, *Tadeusza Łopalewskiego związek z Wilnem*, w: *Kultura międzywojennego Wilna...*, s. 285–298.

² *Słownik literatury polskiej XX wieku*, red. A. Brodzka i in., Warszawa 1992, s. 925.

Felicja Kruszevska (1897–1943), Zofia Bohdanowiczowa (1898–1965), Tadeusz Łopalewski (1900–1979), Jerzy Wyszomirski (1900–1955), Władysław Abramowicz (1909–1965) i inni.

Wśród tych autorów dokonuje się czasem swego rodzaju selekcji, dzieląc ich na tak zwanych „przybyszy” i „tutejszych”. Nie jest to podział tylko formalny. Chodzi w nim także o stopień znajomości realiów i mentalności regionu, a zwłaszcza stopień zaangażowania emocjonalnego w odniesieniu do poruszanej problematyki. „Tutejsi” odsądzała nieraz od czci i wiary „przybyszy”, czyli tych, którzy przyjechali z etnicznej Polski, za niezajomość kolorytu lokalnego, tradycji czy obyczajów wileńskich. Do najbardziej znanych „tutejszych” należeli tacy autorzy, jak Czesław Jankowski, Helena Romer-Ochenkowska czy Wanda Dobaczewska. Wśród „przybyszy” najbardziej zaznaczyli swoją obecność w Wilnie Witold Hulewicz i Tadeusz Łopalewski.

Jest faktem stwierdzonym, że presji regionalizmu wileńskiego podlegali często pisarze, których twórczość nigdy nie mieściła się w ramach tego nurtu, a więc chociażby „tutejsza”, bo w Wilnie urodzona, Kazimiera Hłakowiczówna (1888–1983), czy „przybysz” Konstanty Ildefons Gałczyński (1905–1953), który spędził tutaj nieco ponad dwa lata (1934–1936).

Więcej, presji regionalizmu nie oparli się zwalczający go teoretycznie awangardowi żagaryści. Najwyraźniejszym tego dowodem jest chociażby twórczość Teodora Bujnickiego (1907–1944), autora wiersza *Ojczyzna*, w którym pada i taka, znacząca w omawianym kontekście, deklaracja:

Bo te nieba wyblakłe, ta gleba nieżywna,
te chmurne listopady, ten radosny maj –
to jedyna dla serca i ducha ojczyzna,
mniejsza, czy białoruski, czy litewski kraj³.

A takich wersów u danego poety wiele. Regionalizm jest więc zjawiskiem szerszym, w jakimś stopniu jest charakterystyczny także dla innych twórców, nie tylko dla tych, których określamy mianem regionalistów. Rzetelnie analizując poezję międzywojennego Wilna należy nie zapominać o umowności wszelkich klasyfikacji. Trzeba więc uwzględniać zarówno elementy uniwersalne w dorobku regionalistów, jak i motywy regionalne w twórczości żagarystów, którzy, według założenia poezji awangardowej, ciążyli raczej ku problematyce uniwersalnej.

Motywy regionalne awangardy wileńskiej były już częściowo przedmiotem badań. Możemy się powołać na niektóre artykuły Tadeusza Bujnickiego, zamieszczone w ostatnich jego książkach, jak, na przykład, *Szkice wileńskie*, wśród których znajdujemy tak istotny dla podjętej przez nas problematyki artykuł *Regionalny pejzaż „Żagarystów”*⁴. Zdarzyło mi się także mówić i pisać o motywach regionalnych w poezji Teodora Bujnickiego⁵.

³ T. Bujnicki, *Wiersze zebrane*, Bochnia 1997, s. 14.

⁴ T. Bujnicki, *Regionalny pejzaż Żagarystów*, w: T. Bujnicki, *Szkice wileńskie. Rozprawy i eseje*, Kraków 2002, s. 147–158.

⁵ H. Turkiewicz, *Tendencje regionalne w poezji Teodora Bujnickiego*, w: *Poezja i poeci w Wilnie lat 1920–1940. Studia*, red. T. Bujnicki i K. Biedrzycki, Kraków 2003, s. 153–163.

Tym razem natomiast, biorąc pod uwagę względy okolicznościowe, chciałabym się zatrzymać przy regionalnych motywach bardziej jednak uniwersalnej poezji międzywojennej Czesława Miłosza, głównie jako autora *Trzech zim* (1936). W 2011 roku mija *notabene* 75 lat od momentu ukazania się zbiorku, który przyniósł Miłoszowi sławę poety i rokował dobre nadzieje na przyszłość, co się miało potwierdzić z nawiązką. Pomijam tymczasem uniwersalne aspekty wczesnej poezji Miłosza, które częściej jednak bywają na warsztacie, kiedy omawia się jego twórczość w kontekście zagarystowskiego katastrofizmu. Przykładając regionalną miarkę do twórczości teoretycznie polemizującego z regionalizmem Miłosza pewne pierwiastki lokalne można odnaleźć zarówno w *Poemacie o czasie zastygłym* (1933), *Trzech zimach*, jak i w utworach, rozproszonych w prasie międzywojennego Wilna.

Niezwykle znamieny jest pod tym względem tekst, który nie uszedł także uwagi Tadeusza Bujnickiego, *Jeszcze wiersz o ojczyźnie*. Porusza on temat *małej ojczyzny*, ulokowanej w *samym sercu Litwy*, czyli problem, który jest przecież jednym z nadrzędnych motywów twórczości Miłosza w ogóle, stanowi niejako preludium do całej tematyki litewskiej w dorobku Noblisty. Wiersz był zamieszczony w drugim numerze „Żagarów” z roku 1931, czyli przed osiemdziesięcioma laty. Już sam jego początek jest niezwykle charakterystyczny raczej dla poezji regionalnej:

Nad brzegami niebieskiego Niemna
I Niewiaży o wodzie czarnej
Zasiewają jasnowłosi chłopci
Ciężkie pszenicy ziarna.

Koszą łąki, których zieleń jest
Największą radością świata
I wierzą, że dobry Bóg
Jak jastrząb w niebiosach lata. (...)

Tego wiersza nie włączał Miłosz do wydawanych później zbiorków. Może wydawał się on zbyt regionalny dla poznającego różne awangardowe „-izmy” poety? Może budziła wątpliwości niezupełnie samodzielna, zalatująca jakby trochę Czechowiczem, poetyka? Miłosz, jak wiadomo, był bardzo krytyczny wobec swoich poczynań literackich. Z perspektywy dalszych dokonań twórczych jest to jednak niezwykle znaczący tekst, który jakby zapowiada wiele ścieżek i szlaków, którymi potoczy się późniejsza poezja Miłosza. Jest ona zawsze osadzona w jakichś konkretach, w tym też lokalnych, czego nie brakuje także w omawianym wierszu:

A w niedzielne wieczory muzykę
Słyszać w wielkiej nadrzecznej dolinie
To wychodzą dziewczęta i chłopcy
Tańczyć na gegużynie.

Zastosowany lituanizm *gegużynie* to, mówiąc po polsku, majówka. Określenie to funkcjonowało w powojennej Litwie także w niektórych miejscowościach pod Wilnem, nawet tych, w których przeważają Polacy. Jako *gegużynie* określane są zwłaszcza zabawy taneczne w plenerze.

Ponadto, jak często u Miłosza, dominantę stanowi pozytywna, afirmująca postawa zarówno wobec *małej ojczyzny*, jak i całego świata:

Ziemi tej urodziwej
Nie każdy godny
Z jej dolin spływa
Zapach łagodny.

Przyjęta tutaj postawa i wyrażające ją słownictwo potwierdzają zażyłość już młodego Miłosza z wartościami ewangelicznymi, z tekstami biblijnymi (obecnymi, jak wiemy, w bibliotece dworu w Szetelniach), liturgicznymi, co odbija się echem też w kolejnej zwrotce:

Ci, których serce nie ma prostoty
Nie wnikną do niej
Konno za szybkim szaraka lotem
Już nie pogonią (...) ⁶.

A zatem, ziemia rodzinna to przestrzeń święta, to „raj utracony”. Im bardziej będzie poeta w przyszłości od niej się oddalał, przestrzennie i czasowo, tym większego blasku będzie nabierała. I coraz bardziej będzie się konkretyzowała.

Wnikliwie czytając nazwany już wcześniej zbiorek *Trzy zimy*, można także spostrzec, że bardziej uniwersalną, katastroficzną jego poetykę współtworzą także w pewnym stopniu obrazy i rekwizyty regionalne. Nie w takim, prawda, stopniu, jak to jest u Bujnickiego. Wiemy już, że Miłosz odzęgkuje się w tym okresie od programu regionalistów, nie może jednak wyzbyć się od tkwiących w jego świadomości obrazów piękna ziemi, niejednokrotnie przenoszonych do jego wierszy także znad Niewiaży. Z tym, że Miłosz, uniwersalizując swoje utwory, rezygnuje już teraz z nazw topograficznych. W *Hymnie* na przykład „domowa rzeka” poety, czyli Niewiaża, wprowadzona jest za pomocą niemal peryfraz:

Góry białe pasą się na równinach ziemskich,
do morza idą, do wodopoju swego,
nachylają się słońca coraz nowe
nad doliną małej i ciemnej rzeki, gdzie się urodziłem ⁷.

W podobny sposób pojawiają się w ówczesnej poezji Miłosza także inne motywy akwaticzne. Twórca rezygnuje z nazw topograficznych, jakby rozszerzając, uniwersalizując przestrzeń i zarazem przesłanie swoich wierszy. Woli pisać o rzece, jeziorze, wodzie, nie zaś o Niewiaży, Wilii czy Niemnie. Jednakże już samo dość częste przywoływanie motywów wodnych kojarzy się bardziej wtajemniczonym ze specyfiką krajobrazu litewskiego, a więc regionu, który, jak pamiętamy zapewne, otrzyma później w *Dolinie Issy* nazwę „Kraju Jezior”. Częste przywoływanie motywów wodnych, z topografią czy bez niej, jest częstym zjawiskiem także w poezji innych żagarystów.

Czerpanie obrazów regionalnych do tworzenia czy to wizji przyszłej zagłady, czy też do przekazywania skomplikowanych odczuć wewnętrznych podmiotu zdradzają czasem nazwy drzew i krzewów, kwiatów dekoracyjnych czy nawet chwastów, zwierząt i ptaków. We wspomnianym już *Hymnie* ewokowany obraz rzeki domowej wskresza także inne, zapamiętane z małej ojczyzny obrazy:

⁶ Cz. Miłosz, *Jeszcze wiersz o ojczyźnie*, „Żagary”, 1931, nr 2, s. 2.

⁷ Cz. Miłosz, *Wiersze*, t. 1, Kraków 1987, s. 16.

Ileż razy z tobą płynąłem
zatrzymany pośrodku nocy,
słyszając głos jakiś nad twoim struchlałym kościołem,
krzyk cietrzewi, szum wrzosu w tobie się rozszerzał
i świeciły dwa jabłka leżące na stole (...).

Obraz jabłka pochodzi bez wątpienia z sadu szetejńskiego. Pojawia się on dość często w twórczości Miłosza, dla którego jest ono zazwyczaj czymś więcej niż tylko smacznym owocem do zjedzenia, gdyż symbolizuje piękno, harmonię, doskonale kształty otaczającego świata. Słowem, pełni podobną funkcję, jak ogórki czy kapusta z soplucowskiego sadu.

W dedykowanym Jarosławowi Iwaszkiewiczowi wierszu *O młodszym bracie*, czyli właściwie o samym początkującym poecie, jabłko tworzy epicentrum obrazu, przedstawiającego między innymi szarzyznę regionalną, niemożność wykazania się czymś wielkim, a sława stanowiła przecież cel marzącego o wielkich dokonaniach rodzącego się artysty:

W miasteczku lśniącym butami poruczników,
pod szumem hangarów lotniczego pułku,
chodzi do szkoły. I w skrytym bezwstydzie
po sadach kradnie jabłka. O smutku, rozpaczy!
niech mu Bóg słodkie jabłka sąsiadów przebaczy:
o inne czyny trudno w Oszmianie czy w Lidzie⁸.

Szarzyzna prowincjonalna uzyskuje w powyżej cytowanym tekście konkretyzację lokalną przez wprowadzenie takich nazw polsko-białoruskiego pogranicza, jak Oszmiana czy Lida. W innym utworze z tegoż tomiku, zatytułowanym *List I/I 1935*, poeta rozszerza obraz o inne konkretne przestrzenie:

A trzeba było przejść przez pełne jabłek sady
przez lata niskich dymów, pisania poezji,
przez jakąś ulicę Boufałową, ulicę Dobrą.

Przy ul. Boufałowej w Wilnie (obecnie Tauro 5) mieszkał Miłosz w ostatnich latach nauki w I Gimnazjum im. Króla Zygmunta Augusta. Od samego zatem początku Wilno jest dla Miłosza „miastem bez imienia”, nie żongluje, jak regionaliści, nazwą grodu. Przywołuje jednakże niektóre szczegóły, pozwalające zidentyfikować jego miasto młodości. Podobnie jest z rzeką Wilią. Tak samo, jak rodzinna Niewiaża, jest ona raczej „rzeką bez imienia” we wczesnej twórczości poety, chociaż zdarzają się z rzadka odstępstwa od tej zasady. We *Fragmencie* czytamy między innymi:

Niech jeszcze raz przede mną wzbije się muzyka
Wioskowych psów nad Wilią, rozdzwonionych stad⁹.

Mamy tu już rustykalny pejzaż regionalny. Elementy takiego pejzażu jawią się w poezji Miłosza lat 30–tych przez sporadyczne przywoływanie takich regionalnych i zarazem uogólniających, uniwersalizujących obrazów, jak: „dolina”, „lesisty kraj”, „bory”, „gaje”, „zielona run” („zieloność”), „oblóki”, „rzeki”, „jeziora”, „zboże” itp. Jeszcze częściej przywoływane są jednak konkretne swojskie drzewa, krzewy czy ich skupiska: „klon”, „jarzębina”, „jodła”, „brzoza”, „leszczyna”, „topole”, „jesion”, „osi-

⁸ Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 20.

⁹ Tamże, s. 68.

na”, „kasztan”, „lipa”, „sosna”, „bez”, „bzu czarnego gałązka”, „gałąź wiśni”, „olszyna”, „dąbrowa” itd. Zdarzają się także rośliny uprawne, kwiaty czy nawet chwasty: „len”, „fiołki”, „głogi”, „powoje”, „pokrzywy”, „dmuchawiec” i in.

Jako niedoszły być może ornitolog Miłosz buduje swoją poezję także korzystając ze znajomości swojskich nazw ptaków, takich jak: „skowronek”, „jastrząb”, „żuraw”, „cyranka”, „czajka”, „jaskółka”, „gołąb”, „dzięcioł”, „kukułka”, „mewa” i in.

Koloryt lokalny nad wyraz wzbogaca odwoływanie się poety, przynajmniej z rzadka, do słownictwa litewskiego. Oprócz wspomianej już przy okazji omawiania wczesnego utworu „gegużynie” w *Pieśni* występuje „Ona” i nie jest to przecież zaimek, który od razu przychodzi na myśl podczas lektury tekstu, ale litewska wersja imienia Anna. Jednemu ze swoich utworów z lat trzydziestych nadaje Miłosz tytuł *Daina*, co w tłumaczeniu z języka litewskiego oznacza „pieśń”, „piosenkę”.

Z powyższego wynikałoby zatem, że awangardową, katastroficzną (prawda, zawierającą nadzieję dzięki wierze w apokatastazę) poezję wczesnego Miłosza współtworzą w dość niemałym stopniu elementy regionalne, które pełnią nieco inną funkcję niż w ówczesnej poezji regionalistów. Zawdzięczane konkretnemu regionowi i czasowi obrazy pod piórem Miłosza nabierają raczej znaczenia uniwersalnego. Przywołajmy jeszcze jedno z licznych świadectw takiego postępowania, tym razem z *Powolnej rzeki*:

Tak pięknej wiosny jak ta, już od dawna
nie było; trawa, tuż przed sianokosem
bujna i rosy pełna. W nocy granie
słysząc z brzegu moczarów, różowa ławica
leży na wschodzie aż do godzin rana.
O takiej porze każdy głos nam będzie
krzykiem triumfu. Chwała, ból i chwała
trawie i chmurom, zielonej dębinie,
rozdarte wrota ziemi, odkryty klucz ziemi,
gwiazda już wita dzień. (...) ¹⁰

Gdybyśmy się z kolei uważnie przyjrzeni poezji wymienionych już na początku regionalistów, wykrylibyśmy w niej nie tylko pierwiastki lokalne. Można w niej odnaleźć, czasem zupełnie nawet bez trudu, elementy uniwersalne.

Uniwersalizm rozumielibyśmy w takim mniej więcej znaczeniu filozoficznym, jakie jest wyeksponowane w *Słowniku języka polskiego* pod redakcją Mariana Szymczaka (PWN, Warszawa 1996), to znaczy jako dążenie, „uznające dominację całości nad częściami, ogółu nad jednostkami itp.” W odniesieniu do literatury omawianego okresu „uniwersalizm” traktujemy jako biegun przeciwstawny do regionalizmu, czyli preferowanie w literaturze bardziej globalnej tematyki, interesującej szerszy ogół, nie związanej ze specyfiką obszaru, na którym ona powstaje. Zazębia się to, oczywiście, czasem, o problematykę egzystencjalną.

A zatem pójdźmy podobnym torem, jaki obraliśmy poprzednio. Przypomnijmy, że tropiliśmy naleciałości regionalne we wczesnej poezji awangardowego, katastroficznego i uniwersalnego raczej Miłosza. Prześledźmy tym razem pierwiastki uniwersalne bądź do takowych zmierzające w, traktowanej najczęściej jako regionalna, po-

¹⁰ Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 33.

ezji Witolda Hulewicza. Wybór autora uzasadnia fakt, że, jak nam się wydaje, miano regionalisty („tylko” regionalisty lub „głównie” regionalisty) jest nieco krzywdzące w odniesieniu do twórczości tego autora.

Łatwo się domyślić, że miano regionalisty uzyskał „przybysz” Hulewicz przede wszystkim jako autor zbioru poetyckiego *Miasto pod chmurami*, wydanego w Wilnie w 1931 roku, a więc właśnie wtedy, kiedy startowali katastroficzni żagaryści. W wierszach autora *Miasta pod chmurami* rzeczywiście odnajdujemy najważniejsze wyznaczniki regionalizmu literackiego: obraz Wilna jako świadectwo podjęcia tematyki lokalnej, nadanie jej pozytywnego nacechowania emocjonalnego, wyeksponowanie sakralnej architektury (większość wierszy to poetyckie wizje kościołów wileńskich), świetnej, bohaterskiej przeszłości miasta, którą, dzięki bujnej wyobraźni twórcy, unaczynają nawet chmury, przepływające nad Wilnem. Może właśnie dlatego w tytułowym wierszu padają stricte regionalistyczne stwierdzenia:

Takich chmur jak nad Wilnem nie ma w żadnym kraju.
Tu, kiedy księżyc ciężki w noc za pługiem kroczy,
one mu wichrów bryzgi sypią w jasne oczy
i skiby obsiadają, jak goście z wyraju.

Tu chmury, jak leniwe w procesjach sztandary,
zasłaniać chcą idący za nimi Sakrament –
chmury jak mury, chmury jak rozgłośny lament,
chmury jak twarda rota wierności i wiary. (...)

Więc chmury cię wyboru uczą na rozstaju,
bo chmury wiele wiedzą, chmury wiele umią,
chmury w twą chmurność patrzą i wszystko rozumia...
I przeto chmur, jak w Wilnie, nie ma w żadnym kraju¹¹.

Na „regionalność” zbioru Hulewicza wpływa również to, że większość wierszy jest dedykowana znanym osobowościom międzywojennego Wilna: ludziom kultury, literatury, nauki i zarazem przyjaciółom autora, jak, na przykład, Ferdynand Ruszczyc, Helena Romer, Tadeusz Łopalewski, Wanda Niedziałkowska-Dobaczewska, Mieczysław Limanowski, Stanisław Pigoń, Marian Zdziechowski i inni. Słusznie umieszczając wiersze z *Miasta pod chmurami* w nurcie poezji regionalnej, winniśmy jednak pamiętać, że Witold Hulewicz jest też autorem *Sonetów instrumentalnych*, *Lamentu królewskiego*, książki o Beethovenie *Przybłąda Boży*, których to dzieł nie da się wtłoczyć w ramy regionalizmu, wykraczają one poza charakterystyczną dla danego nurtu problematykę.

Sonety instrumentalne, wydane w 1928 roku w Warszawie, ujawniają przede wszystkim erudycję Witolda Hulewicza w zakresie muzyki. Na język opisu artystycznego, przyprawionego dowcipem i humorem, próbuje poeta przełożyć cechy różnych instrumentów muzycznych, takich, jak, na przykład, flet, klarnet, trąbka, waltornia, harfa, tuba, skrzypce, kontrabas, wiolonczela, obój, rożek i inne. Oto, dla przykładu, poetycka charakterystyka harfy w sonecie o tymże tytule, świadcząca o niemałej erudycji autora, obeznanego z Biblią, historią kultury:

¹¹ W. Hulewicz, *Miasto pod chmurami*, Wilno 1931, s. 11.

W cieniu sfinksowym jej kolebka stała.
Ona Dawida od włóczni chroniła,
ona legendy bardów uzbrajała,
w złotych alkowach łzy królowych piła.

Z ołtarza wzięła gotycką kolumnę
i równostrunnie barwne nitki przędzie,
szyję wygina w linie kornie dumne,
jakich nie znają najbielsze łabędzie.

Już wibrująca, wzięła kąpiel z złota
i chyli tkliwie ciało wystrojone
pod nagie ręce, skąd płynie pieścizota:

dusza i akord – dźwięcznie rozłożone
na mchu z glissande, jak anioły Giotta –
aż usną struny dłonią uciszzone¹².

Więcej: wrażliwa na efekty brzmieniowe wyobraźnia pozwala poecie słyszeć muzykę, wydawaną przez otaczające człowieka przedmioty zwykłej, szarej codzienności, takie jak: piec, samowar, zegar, dzwonek elektryczny, piła, lokomotywa, młocarnia, młyn, kuźnia i inne, które zostały potraktowane przez Hulewicza jako „też instrumenty”.

W zbiorze *Lament królewski* (Warszawa 1929), oprócz wątku opłakującego Barbarę Zygmunta Augusta, który to temat mógłby być uznany także za motyw regionalny, są także *Wiersze Jagienki*, eksponujące problem dziecięcej mądrości i dociekliwości. Słowem, gdybyśmy pod takim kątem, to znaczy śledząc za motywami uniwersalnymi, przejrzeni poezję także innych regionalistów, to okazałoby się, że prawie każdy z nich ma w swoim dorobku mniej i bardziej udane wiersze o miłości i śmierci, o pięknie natury i kultury (nie tylko regionalnej), o sensie życia, o przemijaniu, o pasji i problemach tworzenia, a więc takie, które wykraczają za granicę tematyki regionalnej.

Reasumując podjęte dociekania, zaznaczmy, że jest to zaledwie próba syntetycznego i zarazem analitycznego spojrzenia na poezję wileńską lat 1918–1939, w której ścierały się ze sobą dwa przeciwstawne nurty: regionalizm, charakterystyczny dla poetów tradycjonalistów, reprezentujących różne pokolenia (Witold Hulewicz, Tadeusz Łopalewski, Wanda Niedziałkowska-Dobaczewska, Jerzy Wyszomirski), oraz katastrofizm i zarazem uniwersalizm awangardy wileńskiej, reprezentowanej głównie przez grupę poetycką Żagary.

Odwolując się do praktyki poetyckiej jednych i drugich, naświetlając, na przykład, regionalizm żagarystów i uniwersalizm regionalistów, można potwierdzić tezę o nieprecyzyjności wszelkich podziałów, o wzajemnym przenikaniu się motywów, nurtów i prądów literackich.

¹² W. Hulewicz, *Sonety instrumentalne*, Warszawa 1928, s. 20.

Maria Jolanta Olszewska
(Warszawa)

CODZIENNOŚĆ KRESOWA UTRWALONA W PAMIĘCI, CZYLI SZCZENIĘCE LATA MELCHIORA WAŃKOWICZA

Wszystkie narody, wszystkie państwa mają swoje kresy. Nieszczęśliwy i zmienny jest los grodów i siół kresowych. Gdy wicher się zrywa, wstrząsa przede wszystkim posadami budowli. [...] Gdy grzmią pioruny, przede wszystkim tu w wieżycy i domy uderzają [...]. A jednak głębokie jest w tem szczęście. I nie szczęście z dumy wielkiego cierpienia i wielkiej ofiary. [...] lecz głębokie szczęście, rzewne i ciche, nawet dziecięco naiwne, płynące z wiary w idealne pierwiastki własnej kultury¹.

Józef Piłsudski

Kresy i kresowość

Przytoczona tu wypowiedź Piłsudskiego uruchamia różne znaczenia przypisywane pojęciu Kresów. Termin „kresy” jest rozumiany różnie, co prowadzi do rozbieżności terminologicznych i interpretacyjnych². W podstawowym rozumieniu „kresy” to kraniec obszarów terytorium politycznego będący pochodną organizmów państwowych. A zatem mówiąc o kresach, myślimy o tym, co dzieje się „gdzieś” na odległych krańcach terytorium państwowego, tam gdzie władza centralna jest słaba, a więc jako o części kraju leżącego blisko granicy, na obrzeżach określonych centrów cywilizacyjnych. Są „to w zasadzie tereny leżące poza „obszarem gniazdowym” narodu i poza pierwotnym, etnicznym terytorium państwa, na ogół później do niego przyłączone, różną drogą podboju, sukcesji dynastycznej, unii personalnej itp.”³.

Nazwa kresy w jej najbardziej konkretnym rozumieniu wpisuje się zatem w grupę nazw synonimicznych, takich jak: kraniec, kraj, ukraina, rubież, co w każdym przypadku oznacza tereny graniczne, a poza którymi rozciągać ma się pustka, nicość⁴. Przy czym nie jest to pojęcie zawężone do pojęcia regionu w tradycyjnym tego słowa rozumieniu. Jednym z podstawowych wyróżników terytoriów kresowych staje się peryferyjność w stosunku do centralnych ośrodków władzy⁵. Można więc mówić o kresach jako peryferiach, przy czym o peryferyjności należy mówić nie tylko w sen-

¹ Jest to motto do tomu T. Łopalewskiego, *Między Niemnem a Dźwinią. Ziemia Wileńska i Nowogródzka*, przedm. A. Prystor, Poznań [b.r.] (przedruk fotooffsetowy PWN, Warszawa – Kraków 1990).

² Należy zwrócić uwagę, że ustalenie kryteriów terminologicznych kresów obecnych w refleksji różnych dyscyplin badawczych nie jest sprawą łatwą. Są to kryteria społeczne, kulturowe, narodowe, zawodowe, kwestia statusu. Kryteria wyodrębnienia kresów i kresowości są niejasne i zróżnicowane – i tak naprawdę nie są zadaniem historyka literatury, ale do jego obowiązków należy zwrócenie uwagi na występującą także w literaturze wieloznaczność tego pojęcia i kłopoty z jego definiowaniem. Zob. zbiór artykułów *Kresy – pojęcie i rzeczywistość. Zbiór studiów*, pod red. K. Handke, Warszawa 1997. Zob. też E. Czapplewicz, *Jakie Kresy? Jaka literatura kresowa? (Perspektywa współczesna)*, „Przegląd Humanistyczny” 2007, rok LI, nr 6 (405), s. 1-15; S. Ciesielski, *Kresy – problemy terminologiczne*, <http://www.republika.pl/ciesielski/kresy/kresy1.html>, 2011-05-08.

³ M. Koter, *Kresy państwowe – geneza i właściwości w świetle doświadczeń geografii politycznej*, w: *Kresy...*, s. 10.

⁴ K. Handke, *Pojęcie „kresy” na tle relacji: centrum – peryferie*, w: *Kresy...*, s. 57. Warto przypomnieć, że termin Kresy użyty został przez Wincentego Pola w jego *Mohorcie*. Pierwotnie kresy oznaczały pas obronnych stanic strzegących granic państwowości.

⁵ M. Koter, dz. cyt., s.11 i nn. Zob. S. Ciesielski, dz. cyt.

się geograficznym czy geometrycznym, co raczej hierarchicznym. Z peryferyjnością wiąże się i z o l a c j a tych terenów od centrum, słaba do nich dostępność komunikacyjna, a w konsekwencji dość słabe zaludnienie tych terenów, słaba ich urbanizacja i industrializacja oraz tradycjonalizm.

Niewątpliwie kresy to o b s z a r s t y k u. Rodzi się zatem pytanie, czy myślimy o styku narodów czy też państw⁶. Ważny w tych dyskusjach okazuje się strefowy i dynamiczny charakter kresów, co ma bezpośredni wpływ na zróżnicowanie narodowościowe, etniczne i religijne tych obszarów. Dlatego lepiej posłużyć się kategorią p o g r a n i c z a sytuującego się na styku kultur, rozumianego nie tylko w kategoriach terytorialnych jako miejsca wspólne, funkcjonujące w przestrzeni prowincjonalnej, ale również jako określona sytuacja kulturowa, a właściwie wielokulturowa. Rozumienie kresów jako p o g r a n i c z a e t n o k u l t u r o w e g o łączy się więc ściśle z zagadnieniem współistnienia i dyfuzji różnych grup etnokulturowych oraz z wykształceniem się określonego typu człowieka pogranicza – uczestnika wielu kultur. Jest to zjawisko dynamiczne w sensie geograficznym i socjoetnologicznym. Oznacza zmienność w przestrzeni oraz zmienność układu kulturowego i etnicznego wywołanego dyfuzją kulturową i cywilizacyjną⁷.

W historycznie zmiennych rozważaniach o Kresach stopniowo odchodzi się od pojęcia kresu jako linii granicznej i nadaje im się znaczenie przestrzenne. Trzeba jednak pamiętać, że rozumienie przez Polaków zasięgu terytorialnego Kresów podlega ewolucji. W polskiej historii punktem odniesienia i wzorcem była Rzeczypospolita Obojga Narodów żyjąca w społecznej pamięci jako idealny projekt przyszłego państwa. Przeważało jednak przeświadczenie, że jest to bardziej „substytut nazwy geograficznych obszarów należących ongiś do państwa polskiego”⁸. Po pokoju w Rydze z 18 marca 1921 roku w obrębie państwa polskiego znalazła się tylko zachodnia część dawnych Kresów.

Nazwa Kresy Wschodnie uległa zmianie, a punktem odniesienia stała się II Rzeczypospolita, co potwierdzało rezygnację z aspiracji wejścia w posiadanie terenów leżących poza wschodnią linią graniczną. Kresy utożsamiano zatem z województwami wschodnimi. Aby nie wejść w kolizję z tymi dwoma koncepcjami rozumienia zasięgu terytorialnego Kresów wydaje się, że lepiej spojrzeć na to zagadnienie w perspektywie zasięgu zjawiska kulturowego. To z kolei umożliwia potraktowanie ich jako specyficznego regionu o historycznie zmiennych, ale jednak uchwytnych granicach, czyli jako obszaru, na którym występują konkretne zjawiska kulturowe i pozwala dostrzec oraz dowartościować zjawiska przejściowości, pogranicza i styku kulturowego. W tym rozumieniu Kresy byłyby to obszar wielokulturowy, gdzie panowały złożone, wzajemnie warunkujące się stosunki polityczne, społeczne, religijne i etniczne. Tereny te zamieszkiwało kilka narodowości zróżnicowanych pod względem językowym, religijnym, rasowym, prezentujących różny stopień rozwoju duchowego, świadomości narodowej, mentalności, na co dodatkowo nakładały się odmienne tradycje, obyczajowość, wzory zachowań i zawody. Bardzo ważną rolę odgrywało tu zróżnicowanie religijne, gdyż kwestia wyznawanej wiary wśród mieszkańców budziła najsilniejsze emocje.

⁶ S. Ciesielski, dz. cyt.

⁷ Tamże. Autor słusznie przywołuje wartościowe ustalenia wybitnego badacza tej problematyki Józefa Chlebowczyka.

⁸ J. Kolbuszewski, *Kresy*, Wrocław 1995, s. 11.

Ta „mozaika etniczna”, jak nazywa ją Marek Koter, z trudem, jak pisze badacz, poddawala się procesom asymilacji, a najczęściej ulegała konwergencji kulturowej. Codziennosc kresowa to z konieczności układ wzajemnych sympatii i antypatii. Dlatego ten typ współżycia nie zawsze miał charakter pokojowy, najczęściej dochodziło do konfliktów etnicznych, religijnych i rasowych, co prowadziło do wzajemnych animozji i rozlewu krwi.

Tu na tak rozumianym pograniczu etnokulturowym, które żyło własnym rytmem⁹, ukształtowała się wspólnota, zahartowana dzięki trudnym warunkom życia w ciągłym zagrożeniu ze strony agresywnych sąsiadów, skazana na konieczność obrony własnego życia i mienia, egzystująca w ciągłym pogotowiu. To surowe, trudne, zmilitaryzowane życie w cieniu śmierci miało charakter rolniczo-wojenny. Panowały tu obyczaje patriarchalne. Wspólnota kresowa połączona szczególnymi więzami w codziennym trudzie potwierdzała swą odrębność i niezależność, w wyniku czego kształtowała się okupiona wysoką ceną jej specyficzna odrębność i niezależność, a także specyficzna mentalność i obyczajowość. Wykształcił się ostatecznie swoisty etos rycerski oparty na silnym fundamencie wiary katolickiej, honorze, ofierze i patriotyzmie „trwania”, na kulcie siły, samodzielności, ale również na poczuciu wyższości w stosunku do ludności rdzennej. Była to postawa heroiczna i ofiarnicza wobec życia, ale nie stroniąca często od awanturnictwa i megalomanii. „Wolność – jak pisze Jacek Kolbuszewski – wyraźniej się tu dawała odczuć, ale też i większą miała cenę”¹⁰. W dzieje wspólnoty kresowej wpisane są szczególnie bolesne doświadczenia człowieka kresowego doznającego dramatycznej praktyki historycznej, stającego się często instrumentem czy ofiarą historii – krwawych wojen lub bratobójczych rzezi. Cierpienie stawało się zatem immanentną częścią tej trudnej do jednoznacznej oceny historii. Barwne, dramatyczne dzieje Kresów sprowadzają się zatem głównie do historii różnych wojen, bratobójczych utarczek, rozlewu krwi, co prowadziło do ich mityzacji.

Podsumowując te rozważania, ostatecznie przyjmujemy, że termin Kresy ma „wydźwięk geograficzno-historyczny, cywilizacyjny, polityczny, narodowościowy, aksjologiczny, a im bliżej naszej teraźniejszości uzyskuje wymiar fenomenu kulturowego”¹¹. Jest zatem pojęciem wartościującym, kategorią aksjologiczną wyposażoną w idealizowane najczęściej cechy i znaczenia kulturowe – etniczne i emocjonalne.

Kresy Wańkowicza

Ten rozbudowany wstęp posłużyć ma za kontekst potrzebny dla lepszego oświetlenia książki Melchiora Wańkowicza *Szczenięce lata*, w którą została wpisana złożona prawda Kresów. *Kresy*, *kresy* i *kresowość* to podstawowe pojęcia, które trzeba przywołać, aby w pełni zrozumieć tę twórczość. Kanwę zawartej tam opowieści stanowią wspomnienia z dzieciństwa spędzonego na terenach dawnych województw Mińskiego i Kowieńskiego. Mamy zatem do czynienia z kolejnym wariantem narracji kresowej. Kresy Wańkowicza istnieją już tylko w jego pamięci osobistej, zrekonstruowane

⁹ J. Kolbuszewski, dz, cyt., s. 11.

¹⁰ Tamże, s. 41.

¹¹ Istnieje obszerna literatura na ten temat np. S. Uliasz, *Literatura Kresów – kresy literatury. Fenomen Kresów Wschodnich w literaturze polskiej dwudziestolecia międzywojennego*, Rzeszów 1994; J. Kolbuszewski, *Kresy*, Wrocław 1995; B. Hadaczek, *Kresy w literaturze polskiej XX wieku*, Szczecin, 1993; s. 5-16, M. Czermińska, *Temat kresowy w polskiej prozie*, „Polonistyka” 1992, R. 45, nr 10.

w przestrzeni estetycznej. Przyjęta w tej opowieści kresowej perspektywa jest perspektywą przeszłości nieodwołalnie zamkniętej, coraz bardziej odchodzącej w mroki niepamięci, ale jednocześnie takiej, o której nie da się raz na zawsze zapomnieć, bo pozostawiła w pamięci trwałe ślady.

Wańkowicz jako pisarz nie daje się łatwo wpisać w narzucone schematy, wymyka się wszelkim, upraszczającym ocenom historyków literatury. Swoim tekstom nadawał bardzo osobisty wymiar. Oscylowały one pomiędzy dokumentem, świadectwem a wyznaniem. „Są reporterzy, jak Wańkowicz, których temperament pozostawia niezatarte osobiste piętno na każdym zdaniu”¹². Pierwiastek osobisty, często obecna autoironia, odgrywa w przypadku jego prozy rolę dominującą. Nie chodzi tu tylko i wyłącznie o obecność w opowieści o dzieciństwie formę pierwszoosobową. W jego przypadku nie jest to autobiografizm ukryty, wpisany w tło opowieści, ale obecny w sposób jawny, odgrywający w jego opowieści rolę podstawową. W wykreowaną przez siebie, niezwykle osobistą wizję świata pisarz znakomicie potrafił wpisać całe bogactwo swych uczuć, podporządkować ją swemu widzeniu rzeczywistości, narzucić skalę i kryteria wartościowania.

Szczenięce lata Wańkowicz opublikował na łamach wileńskiego „Słowa” w roku 1933¹³, a w roku następnym wydał je drukiem. Był już wtedy znanym dziennikarzem. W rozmowie z Krzysztofem Kąkolewskim opowiadał o roli, jaką ten tekst odegrał w jego życiu. „Ożeniłem się akurat – wyznawał – kiedy przez rewolucję straciłem majątek. Czuję się jak ślimak, któremu zdarto skorupę”¹⁴. Pisarz przyznawał się do odczuwanej „trwogi przed życiem”, która uniemożliwiała mu podjęcie pracy pisarskiej. Ale w końcu nastąpił „wybuch pamięci” (termin Małgorzaty Czermińskiej). Wtedy – wspomina – „Uciekłem w kraj lat dziecinnych”, a „ucieczka” ta zmaterializowała się *Szczenięcymi latami*, które jak wspominał – „pisałem ze szczerzej tęsknoty do form tej kultury, z której poczęła się i na której podotąd trwa kultura polska”¹⁵. Szybko okazało się, że:

Ta książka jest punktem zwrotnym, osią, wokół której obróciło się moje życie. To był środek życia. Ja bym wcześniej nie mógł tego napisać, przypomina mi coś gorzkiego, bałem się tej przeszłości, dopiero kiedy czegoś dokonałem, lęk przed minioną szczęśliwością ustąpił, wszystko się otwarło, samo wyszło, wyzwoliło. Nie bałem się tkliwości. Gdy przyszłość się otwarła, wyzwoliła się przeszłość. Tak urodziłem się jako pisarz¹⁶.

¹² M. Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000, s. 15.

¹³ „*Szczenięce lata* posłałem – wspominał Wańkowicz w *Przedmowie* do wydania z roku 1958 – do katolickiego i tradycjonalistycznego „Kuriera Warszawskiego”. Zwykle jego redaktor, Kondzio Olchowicz, witał mnie, po zaznajomieniu się z kolejną elukubracją, entuzjastycznie: – Wspaniałą rzecz napisałeś!... Był to nieomylny znak: – No, to oddawaj rękopis – mówiłem zrezygnowany. Tym razem Kondzio siedział skrzywiony – widocznie rękopis akceptował. Spojrzałem i zdębiałem: przez cały maszynopis, pisany na drugi ząb, biegł nad każdym w wierszem sznureczek drobnego pisma. Jakiś tytan pracy na zlecenie redakcji napisał *Szczenięce lata* na nowo. Zabrawszy „zaakceptowany rękopis”, umieściłem go w odcinkach ziemiańskiego „Słowa” w Wilnie”. Cyt. za: M. Wańkowicz, *Szczenięce lata*, w: tenże, *Szczenięce lata. Ziele na kraterze. Ojciec i córki – korespondencja*, wstęp A. Bernat, P. Kępiński, A. Ziółkowska-Bohem, Warszawa 2009, s. 95-96.

¹⁴ *Wańkowicz krzepi. Z Melchiorom Wańkowiczem rozmawia Krzysztof Kąkolewski*, Warszawa 1973, s. 8.

¹⁵ M. Wańkowicz, dz. cyt., s. 96.

¹⁶ *Wańkowicz...*, s. 50.

Brak pokory i niezwykłą energię życiową Wańkowicz zawdzięczał, jak sam to wielokrotnie powtarzał w różnych swych wypowiedziach, swemu kresowemu pochodzeniu. W jego przypadku sprawa pochodzenia pozbawiona była całkowicie kompleksów. Kresowość to dla pisarza nie tylko miejsce urodzenia. Ściśle łączył je z określoną postawą wobec życia, mentalnością i charakterem. Można powiedzieć, że Wańkowiczowska opowieść o kresach nacechowana jest niezwykle silną kresowością.

W *Szczenięcych latach* Mińszczyzna i Kowieńszczyzna zostały przez Wańkowicza nakreślone z „perspektywy utraty”¹⁷. Utrata Kresów, ziemi rodzinnej, „małej ojczyzny”, w przypadku pisarza to doświadczenie przeżyte osobiście, a nie poznane z opowieści dorosłych i wpisane w klechdy domowe; doświadczenie traumatyczne i nie wymazywalne z pamięci. Kresy Wańkowicza wyłaniają się z mroków niepamięci w postaci fragmentów różnych, pojedynczych zdarzeń i ludzkich cieni. Wańkowicz, podobnie jak inni pisarze o kresowym pochodzeniu, „doświadczył [...] gwałtownego zerwania ciągłości”. Wszyscy oni „zostali wydziedziczeni nie tylko z czasu, ale i przestrzeni”¹⁸. Stali się „wygnańcami z kraju lat dzieciennych”, ulegając w ten sposób mniej lub bardziej świadomie presji romantycznej tradycji pielgrzymstwa/wygnaństwa i romantycznego regionalizmu¹⁹. Stąd pomimo pogody bijącej ze stron *Szczenięcych lat* ujawnia swą obecność silnie przebijający się ton elegijny. *Genius loci* miejsc bezpowrotnie utraconych niepodzielnie sprawuje władzę nad pisarską pamięcią i wyobraźnią, bo od „kłątwy” pamięci – owej „hydry pamiętek” – nie ma ucieczki.

Yi-Fu Tuan pisał, że:

Prawie wszędzie grupy ludzkie przejawiają skłonność do traktowania rodzinnych stron jako centrum świata. Ludzie, którzy wierzą, że sami znajdują się w środku, wierzą również, co za tym idzie w wyjątkowe wartości takiego miejsca²⁰.

W *Szczenięcych latach* pisarz przede wszystkim skoncentrował się na budowaniu narracji o centrum świata. Wańkowicz pisał o konkretnej, dającej się zlokalizować na mapie przestrzeni, będącej miejscem nie tyle trudnego ale, co pokazała historia, niemożliwego dialogu. Udało mu się starannie zrekonstruować obraz dzieciństwa, z domem rodzinnym i przyległą okolicą, z całą obyczajowością, wierzeniami – pokazać Nowotrzeby i Kalużyce w dniu ich powszednim i od święta. Pomimo sieroctwa jego dzieciństwo było szczęśliwe i beztrioskie. Otrzymaliśmy więc opowieść o swobodzie, beztriosce i o sztubackich żartach, jednym słowem o radości życia. Autobiografizm, „przetworzony, umityczniony i fantazmatyczny”, stał się materią Wańkowiczowskiej narracji o świecie i czasie utraconym²¹. Fabuła *Szczenięcych lat* została opowiedziana w określonej konwencji – w tym przypadku mamy do czynienia z romantycznymi (w szerokim tego słowa rozumieniu) inspiracjami prozy Wańkowicza. Dla budowanej przez niego mitologii Kresów r o m a n t y z m stał się główną płaszczyzną odniesienia²².

¹⁷ M. Czermińska, dz. cyt., s. 125.

¹⁸ Tamże, s. 118.

¹⁹ Tamże, s. 119.

²⁰ Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, przekł. A. Morawińska, wstęp K. Wojciechowski, Warszawa 1987, s. 189.

²¹ M. Czermińska, dz. cyt., s. 119.

²² E. Kuźma, *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku*, Szczecin 1980, s. 33.

Dominuje tu mająca wymiar mityczny konwencja Mickiewiczowskiego powrotu do „kraju lat dziecińczych”. Opowieść o „sielskim” dzieciństwie Wańkowicz rozpoczyna od opisu ganku w Nowotrzebach, co nieodwołalnie przywołuje mit Soplicowa. Z ganku – jak wspomina pisarz – wchodziło się do sieni, a potem do kolejnych pokoi, aby przez werandę wyjść na drugą stronę dworku do ogrodu, a potem zejść nad rzekę „domową” – Niewiażę.

A zatem niezwykle istotna w budowaniu obrazów kresowych w powieści Wańkowicza okazała się obecność tradycji romantycznej utrzymana w konwencji *Pana Tadeusza* Mickiewicza²³. Epopeja Mickiewicza, pełniąca funkcję archetypicznego wzorca, ocalająca to, co odeszło w przeszłość, skoncentrowana na przechowywaniu tradycji, stała się pozytywnym punktem odniesienia dla utworu Wańkowicza. Narzuciła perspektywę widzenia kresów – spojrzenie na ojczyznę z perspektywy przymusowego oddalenia, pojmowania własnego losu w kategoriach wywłaszczenia, wykorzenienia, tułactwa. Wańkowicz potrafił twórczo spożytkować wywodzące się z tradycji romantycznych powiązanie literatury z regionem, z „prywatną” ojczyzną. *Szczeniące lata* stają się zatem szczególnym powrotem do przeszłości, podróżą „do źródeł czasu”, do nieodwołalnie utraconej „małej Ojczyzny”. Pisarz miał tego pełną świadomość. „Ta książeczka – jak pisał – już [...] kiedy się ukazała była odległa o stulecie. A może i o dwa, bo na głębokich kresach konserwowały się obyczaje końca XVIII wieku”²⁴. Pisarz tęsknił jednak za tymi bezpowrotnie utraconymi formami kultury.

Szczeniące lata powstały więc z tęsknoty za tym, co bezpowrotnie odeszło w zapomnienie, gdyż w zetknięciu z wielką historią uległo całkowitej zagładzie, zostało zdmuchnięte z powierzchni ziemi, praktycznie nie zostawiając po sobie śladu i nigdy już nie odrodzi się w tym samym kształcie.

Wańkowicz, wracając do swych korzeni, doświadcza z jednej strony terapeutycznej, ocalającej siły pamięci i wyobraźni, a z drugiej jej przekleństwa. Z mroków pamięci wylania się zarówno kraina arkadyjska, ale również ruiny i zgliszcza domów, zrujnowane parki z powycinanymi drzewami. Jednak nad tą ciemną, katastroficzną tonacją dominuje tonacja jasna, idylliczna, zabarwiona humorem, miejscami nawet rubaszością. Dlatego świat Wańkowiczowski nie zamienia się w świat traumy, koszmaru rozdarty pomiędzy zakorzenieniem a wykorzenieniem, ale jest światem umitycznionym, w szczególności sposób określonym przez czasoprzestrzeń nie pełniącą tu tylko roli tła. A zatem Kresy w *Szczeniących latach*, tak jak w całej twórczości Wańkowicza, to pojęcie geograficzno-przestrzenne, ale również mityczne, a przestrzeń mityczna, jak pisze Yi-Fu Tuan:

[...] jest przestrzenią intelektualną, niekiedy bardzo rozbudowaną. Jest odpowiedzią uczuć i wyobraźni na podstawowe ludzkie potrzeby. Różni się ta przestrzeń od pragmatycznych i naukowo pojętych przestrzeni tym, że pomija logikę wykluczenia i sprzeczności²⁵.

W *Szczeniących latach* „Kresy przejawiają się jako rodzaj *antroposu*, który posiada własną ontologię, własny „krajobraz centralny”, własną tożsamość i aksjologię”²⁶. Dla pisarza stają się przestrzenią tożsamościową, budującą specyficzny typ więzi, które są związa-

²³ Zob. A. Bernat, dz. cyt., s. 8.

²⁴ Cyt. za: A. Biernat, dz. cyt., s. 7.

²⁵ Yi-Fu Tuan, dz. cyt., 130.

²⁶ S. Uliasz, *Kresy jako przestrzeń kulturowa*, w: *Kresy...*, s. 133.

ne z akcesem opartym na powinowactwie idei, przywiazaniem do wspolnych, zbiorowych symboli tozsamosciowych. Tworza one wspolnote, ktora buduje wlasny, wspolny swiat i wspolna o nim wiedze. W budowaniu tej narracji podstawowa role odgrywa indywidualna pamiec. W przypadku Wankowicza budowanie narracji kresowej wykorzystujacej material autobiograficzny ma znaczenie katarktyczne. Z odruchow, fragmentow pisarz stara sie zlozyc jakas calosc, aby w ten sposob przywrócic ciaglosc historyczna i nadać jej sens. Narracja powiesciowa buduje wiedze o kresowej tozsamosci i jednocześnie pozytywnie ja waloryzuje. Dlatego w tej opowieści bardziej niz informacja o charakterze dokumentarnym liczy sie emocjonalne swiadectwo zblizajace sie w swym ksztalcie do wyznania lub epifanii.

Szczenięce lata są tekstem dajacym porownac sie do palimpsestu. Przeslosc utrwalona w pamieci pisarza jawi sie jako palimpsest wspomnień. Los ludzki jest ujmowany jako wspolnota – zywych i umarłych, a to oznacza potrzebe odnajdywania siebie przez identyfikacje z przeszloscia, ktorej ostatecznie nadawany jest ksztalt heroiczny. A przy tej identyfikacji podstawowa role odgrywa poczucie ciaglosci tradycji i pamieci. Pamiec o tym, co odeszlo w przeszlosc, odgrywa w kreacji tekstu zasadnicza role. Wankowicz mierzy czas nie tylko latami i pokoleniami, ale przede wszystkim nawarstwieniami czasu. W przestrzeni kresowej nastepuje szczegolna kumulacja czasu, a przeszlosc w duzym stopniu zmitologizowana i tym samym uswieconą jest nieustannie obecna w terazniejszosci. Wankowicz ma pewnośc co do ciaglosci cywilizacji. Dlatego uzycie metafory palimpsestu dla opisanie tego zjawiska okazuje sie trafne.

Narracja kresowa Wankowicza to powrot do zrodel wlasnej biografii, ale rowniez do zrodel polskosci. Akt lekturowy zamienia sie zatem w symboliczny akt „schodzenia” w glab, ku archetypicznym formom kultury. Kresy jawia sie tu jako archetyp losu polskiego. Chociaz temat dzieciinstwa zdominowal tekst, to jednak w trakcie trwania opowieści pisarz – narrator przeksztalca go w bardziej pojemny tresciowo dyskurs kresowy i wprowadza w jego obręb dyskursy: historyczny, geograficzny, politologiczny, ideologiczny i tozsamosciowy.

Geografia, topografia, klimat

Wyróżnikiem tekstu Wankowicza jest zagadnienie czasoprzestrzeni będaće wyróźnikiem literatury kresowej w ogóle. W *Szczenięcych latach* Kresy Wschodnie ujęte są w perspektywie historycznej. Jest to czas przed rokiem 1920, kiedy punktem odniesienia była jagiellońska Rzeczypospolita Obojga Narodów. Grunt historyczny stanowiło tu Wielkie Księstwo Litewskie z wciąż żywą tradycją Rusi Kijowskiej. Teren ten wykształcił swą kulturę konkretną przestrzennie i historycznie. Był to twór heterogeniczny, kulturowo wieloetniczny, wielojęzyczny, interreligijny. W narracji kresowej zbudowanej przez Wankowicza na perspektywę historyczną nakłada się perspektywa kulturowa (społeczna, etniczna, religijna). Zaprezentowany został tu specyficzny region etnokulturowy o ustalonych granicach, na którym występują określone zjawiska charakterystyczne dla obszarów przejściowych. Świat utrwalony w *Szczenięcych latach* to świat żyjący odrębnym, własnym rytmem dalekiego pogranicza²⁷. Wankowicz stara się uchwycić ową specyfikę i utrwalić ów kresowy *genius loci* świata, którego już nie ma, a w którym spiętrzyło się kilka wieków tragicznej historii.

²⁷ Por. J. Kolbuszewski, dz. cyt., s. 11.

Tak więc, podobnie jak w innych tekstach poświęconych Kresom, w *Szczenięcych latach* spotykają się dwie geografie: „faktyczna”, czyli opisana przez kartografów i podróżników, oraz „wyobrażona” (mityczna), czyli powstała z przetworzonych wyobrażeń i uczuć. Mamy zatem do czynienia z mitologizacją określonego zjawiska o charakterze geograficzno-przestrzennym, czyli powołanym do istnienia swoistym substytutem geograficznym. W budowaniu mitologii kresowej funkcję prymarną pełni nacechowana emocjonalnie i wartościowana pozytywnie geografia przyrody. Pisarz, opisując, a właściwie kreując swoje Kresy, zauważa odrębność tych ziem różniących się znacznie pod względem cech geograficznych od obszarów centralnych. W tym przypadku oznacza to trudniejsze warunki klimatyczne i fizyczno-geograficzne, pierwotność, dzikość przyrody, a także dzikość w sensie cywilizacyjnym²⁸.

Kowieńszczyzna i Mińszczyzna są to daleko wysunięte na wschód tereny dawnej Rzeczypospolitej leżące na styku kontynentów, państw i narodów. Są to tereny o charakterze przejściowym, o klimacie przejściowym, słabo zaludnione, prawie całkowicie pokryte lasami. Stanowią one półwysep pomiędzy europejskim a kontynentem azjatyckim. Również roślinność, jak i fauna potwierdzają przejściowy charakter tego terytorium. Fenomenem przyrodniczym tych obszarów – według Wańkowicza – jest pardwa.

Wańkowicz z upodobaniem wprowadza do swego tekstu liczne, obecne w całej literaturze kresowej, motywy rzek, jezior, puszczy, jarów, dolin, łąk, nieba, obłoków, a także parków, dworów, stanic, zaścianków będących częścią życia człowieka. To one „są [...] artystycznym kodem mówienia o dziejach terytorium pogranicza i najbliższej sercu ojczyzny”²⁹. Społeczność żyje tu swym własnym, odrębnym, na poły pierwotnym życiem zgodnie z odwiecznym rytmem natury. Natura pokazana w *Szczenięcych latach* jako *natura naturans* o różnych porach dnia i roku staje się gwarantem trwałości istnienia i źródłem niewyczerpanego witalizmu – nieustającym świadectwem metafizycznej harmonii świata – prawdziwą duchową rzeczywistością człowieka.

Obecny w strukturze powieści mit ziemi i połączony z nim ściśle mit wegetatywny (cykliczność pór roku) kształtują jej horyzont aksjologiczny i etyczny. „Rzeka i las, i łąka! – po latach nie zatarł się obraz w pamięci – Szmaragdowa dolina Niewiązy, ogrodzona dwoma pasmami zielonych wzgórz, pociętych wąwozami, gdzie w rozpadlinach czerniała gęstwa świerków. Tymi wąwozami wchodziło się na górę, wsiąkało się w wilgotną przepaścistą ciemność lasów, o gęstym podszyciu, świerkowo-liściastych”³⁰. A „las trwał, las trwał”³¹. Wydawał się wieczny, był schronieniem i żywicielem. Melowi na zawsze w pamięci pozostały wyprawy w głąb tej leśnej głuszy. A wbrew wszelkim zakazom dorosłych świat ten silnie wabił i kusił młodego człowieka.

Miałem jednorurkę – wspominał – dziwerowaną strukturze lufie ośmiogrannej. Ojca z niego pono uczono strzelać, uczono też jakichś stryjów z pobocznych linii i starszych braci. Z tą flintą odbywałem cudowne wyprawy w głąb „czarnego łądu” albo „pampasów”, albo „dżungli”.

²⁸ M. Koter, dz. cyt., s. 18-19; s. 44.

²⁹ S. Uliasz, *Kresy jako przestrzeń kulturowa*, w: *Kresy...*, s. 132.

³⁰ M. Wańkowicz, dz. cyt., s. 23.

³¹ Tamże, s. 70.

Jedynе niebezpieczenstwo prozaiczne, jakie trzeba bylo wyminac, to okno w pierwszym pokoju, przy ktorym kabalę ciagnęła babka. Bieglęs, czlowieku, z ganku, wzdluz domu, wzdluz kwietnych rabatow, na ktorych w rozwartych kielichach tulipanow zlocily sie odwloki pszczol. Buchal z tego zapach kwietny i miodny, zapach sytny i dostaly. [...] Slonce gralo po scianach domu; z obejścia calego, z tych tam pokrzykiwan poskrzypow, brzekan, nawolywan, z dymow kuchennych, z pracowitego gdzieś tam w kuchni stukania nozy – sacyzyla sie cicha melodia nowotrzebskiego dnia. Melodia ta konczyla sie zaraz za ogrodem; zbiec jeno ze schodkow, przesadzic droge – i wpadles, czlowieku w las – inny swiat, chyba na antypodach polozony. Tam mogles liczyc tylko na wierna strzelbę i na noz fiński przytroczony do pasa³².

Nad rzeką i w lesie rozciągalo sie „panstwo nagiego czlowieka”, czlowieka lasu i łak. Tu rzadzily inne prawa niz w „cywilizowanym” dworze i to tu Mel czul sie w pelni wolny i szczesliwy.

Ale zostawalo wzruszenie i odprezenie emocji. Jakze slodko bylo lezec teraz na wznak na mchu leśnym; wietrzyk biegl po mokrej koszuli, gorą plynęło zielone, rozchwiejne morze listowia. Zewszad dochodzily glosy lasu: ostry skrzek sojki, kwilenie zolny albo jastrzēbia, kukanie, kukulki kucie dzieciola, cmokanie wiewiorek. [...] Z jednej strony byly grzadzki kwietne z panną Agatą, z drugiej nieodgadnione zycie. Ku temu zyciu sie szlo – w glodnej tęsknocie³³.

W strukturze opowieści Wańkowicza wiodące znaczenie mają wciąż powtarzające się plastyczne obrazy nieba i ziemi. Niebo wraz z oblokami, pachnące noce z rozgwieżdżonym niebem, tak jak w prozie Żeromskiego i Iwaszkiewicza, stają się źródłem niekończącej się i wciąż ponawianej epifanii, będącej objawieniem nieskończonego piękna i harmonii Wszechświata. Związki te pełnią niewątpliwie funkcję terapeutyczną. Silnie emocjonalnie przeżywanie świata, bliskie mistycznej ekstazie, daje człowiekowi poczucie wolności. Czuje się on dzięki temu pełnoprawną częścią odwiecznego, idealnego porządku Wszechświata. Pisarz jakby nie umiał wystarczająco nasycić się pięknem otaczającego go świata. Dlatego:

[...] „dzień człowieka poczeiwego” konczyć się nie chciał, bo noc przychodziła parna, pachnąca, śpiewająca, szumiąca ptasimi skrzydłami, cieniami nietoperzy i kozodojów po rozksiężonych ścieżkach. W bzach darły się słowiki, w alei hukala sowa, w świerkowej ścianie przeraźliwe piski wydawały małe wylupiate pójdzki, a z idących w krąg łak biły w niebo zespoły zabie i derkaczowi kapele. Kto by tam spał, kiedy wszystko tak łapczywie żyje, kiedy żyć, żyć i nażyć się nie można³⁴.

Wciąż odnawiające się formy życia potwierdzają jego niezniszczalność – jego triumf nad śmiercią. Opisywana przestrzeń w *Szczenięcych latach* ulega sakralizacji. Człowiekowi w ten sposób zostaje objawiona prawda ontologiczna – o spójności i trwałości bytu. Musi to prowadzić do nieustającego zachwyty i zdziwienia niepowtarzalnością i bogactwem świata, a to z kolei rodzi w człowieku miłość do wszystkiego, co żyje.

Przestrzeń geograficzna i czas historyczny ulegają, o czym była już mowa, przeobrażeniu w czasoprzestrzeń kultury. Stanisław Uliasz mówi o „oswajaniu” tej przestrzeni i o tworzeniu na kanwie realnie istniejącej mapy topografii symbolicznej, przemawiającej przez miejsca aksjologicznie nacechowane. W ten sposób powstaje

³² Tamże, s. 23.

³³ Tamże, s. 24.

³⁴ Tamże, s. 73.

„kosmos” – wyróżnionemu obszarowi zostaje nadana struktura, kształt i znaczenie. Obrazową konkretyzację owych twórczych przekształceń stanowi ulegająca mityzacji geografia przyrody i związany z nią krajobraz, będący tłem dziejów, jak również formą pamięci kultury, oraz dom rodzinny, rodzina, sąsiedztwo. Przestrzeń w *Szczenięcych latach* ma charakter koncentryczny.

W centrum świata usytuowane są domy pozostające od kilku wieków w posiadaniu rodziny Wańkowicza. Pisarz w swej opowieści z miłością i szacunkiem buduje mitologię domów rodzinnych będących dla niego „wzorem dla innych domów i miarą, i prawem, i najdroższym na zawsze wspomnieniem”³⁵. Są to – matczyne Nowotrzeby – niski dwór, „ongiś od książąt Giedroyciów kupiony”, położony w cienistej dolinie Niewiaży, o szesnaście wiorst od Kowna, gdzie silną ręką rządziła babka Felicja z Baczyźmańskich Konstantynowa Szwoynicka oraz Kalużyce, w guberni mińskiej, w powiecie ihumeńskim w dolinie piaszczystej Uszy, „dom z dziada pradziada męski, kawalerski”, gdzie twardą ręką rządziła Alinka, panna respektowa matki Wańkowiczów³⁶. Melchior miał dwóch starszych braci, Czesława i Witolda oraz siostrę Reginę. Wcześniej został osierocony – ojciec jego zmarł w roku 1892, kiedy autor *Szczenięcych lat* miał dwa miesiące, a matka w roku 1895. Rada rodzinna zdecydowała o oddaniu Mela pod opiekę babki ze strony matki do Nowotrzeb. Majątek ten:

[...] dzierzony był od czterech pokoleń w rękach matriarchatu, tak się bowiem składało, że przechodził w linii kobiecej z matki na córkę, z babki na wnuczkę. A że dziedziczki żyły krzepko i długo, rękę zaś miały twardą i zwyczajem starodawne, zachował się w Nowotrzebach obyczaj żywcem przeniesiony z początków XVIII stulecia³⁷.

Był to zatem dom bez mężczyzn, bo we dworze rządziły tylko kobiety, które z konieczności musiały wejść w męskie role. Dzieciństwo małego Melchiora miało zatem szczególny charakter, związane było z przyrodą, wsią i ludem. Przepiękne było nadopiekuńczością, miłością, serdecznością i tkliwością. Na przykład całą zimę nie mógł wychodzić z domu na powietrze. Było to dzieciństwo „leśne” i „polne”, a zatem czas sielski, anielski. Pisarz sam przyznaje się, że był „rozpuszczony jak dziadowski bicz”. To wszystko budziło w młodym człowieku bunt przeciw „babskim rządóm”.

Dopiero kiedy ośmiolatka przywieźli do ojczystych Kalużyc zaczął się dla niego czas dojrzewania do męskości. Wtedy to, jak wspominał Wańkowicz – „spadło ze mnie całe babstwo nowotrzebskie”³⁸ i tak zaczął się kolejny etap w życiu Mela – okres Kalużyc. Od dzieciństwa rodziło się w nim atawistyczne pragnienie męskości. Zmarłego ojca z konieczności musieli zastąpić bracia – Cześ i Tol – pędzący dość swobodny, kawalerski żywot. Cześ znany z różnych wybryków erotycznych (miał podarować pięknego araba cyrkówce), splecony przez rodzinę, wkrótce wyjechał, co nie oznacza, że przepadł bez śladu. Co pewien czas dochodziły wieści o jego wyczynach w Afryce lub w Mandżurii, wziął dzierżawy na Podolu, zmarł w Kalużycach w roku 1912.

³⁵ Z. Nałkowska, *Dom nad łąkami*, w: tejsze, *Pisma wybrane*, wyboru dokonał i przedm. opatrzył W. Mach, Warszawa 1956, t. 1, s. 321.

³⁶ M. Wańkowicz, dz. cyt., s. 49.

³⁷ Tamże, s. 11.

³⁸ Tamże, s. 42.

Tol, który odziedziczyl Kaluzyce, niewatpliwie mial wiekszy wplyw na ksztaltowanie postawy Mela. Byl czlowiekiem zaangażowanym w prace patriotyczne, czlonkiem konspiracyjnego Zetu i najwyzszego stopnia konspiracji – Koła Braterskiego. Z poczucia obowiazku obywatelskiego zalozył szkole, zaprenumerował 14 pism, stworzył biblioteke, w Mińsku byl prezesem Sokoła, a dzierzawcom w kontraktach zastrzegal przymusowa prenumerate. Potem walczył jako żołnierz w czasie I wojny swiatowej i wojny 1920 roku. „Tol – jak pisze Wańkowiec – byl jak chlop, chlop jak los, los jak wrzos – wszyscy rośli z gruntu, pili soki tej ziemi, wdychali jej powietrze i jej słońce”³⁹. W Kaluzycach pedzil dosc beztroski „zytot czlowieka poeciwego”. Jego gospodarstwo bylo prowadzone zelazna reką przez stara panne, Alinke, zwana „malpia jagoda”. Panowala tam zgrzebna prostota, co wyrazalo sie chociazby w dosc ubogim jadlospisie, a na stole zazwyczaj krolowala zupa szczawiowa lub chlodnik, pieczone gesto szpikowane slonina, zaprawione korzeniami, plywajace w gestym, tlustym sosie, kompot porzeczkowy i szarlotka.

Brata mego, jak i caly swiat ojcowy, zaczynalem dopiero powoli poznawac, odrastajac od nowotrzebskiego gruntu. Wnosil ostry, niby jalowcem, smolakiem, stajnia koniem i lajdactwem gimnazjalnym przesiankiety zapach między wonie szafranów i oltarzy majowych nowotrzebskich, kiedy wpadal, przez opieke wyslany, z czolobitnosciami do babki. [...] „Babcin wnuczek” musial wiele sie uczye od swych braci – dryblasów w dlugich butach. „Milcz, bo dam po mordzie” – to byl zwrot, który najprzd zmiął moja psychike do gruntu, a potem zajasnial jak objawienie⁴⁰.

Potwierdzeniem owej tak pozadanej przez Mela meskosci i samodzielności byla kulturowana nagość, czyli jak mówiono wymownie „chodzenie w skórze”. W rzece obowiazkowo kاپano sie nago. Również w krąg meskich zainteresowań obowiazkowo wpisywane byly przejazdki konno. Mel zapamiatal ulubione konie, a zwlaszcza ogiera Mohorta. W *Szczenięcych latach* mamy rozbudowane opisy niezapomnianych, budzacych dreszcz podniecenia u mlodego czlowieka rybobrań oraz polowań – poczawszy od tych pierwszych na wiewiórki i szaraki, po te prawdziwe z Michiejem, wielkim Łowczym, z psami gończymi: Dunajem, Wislą, Zagrajem, Murzą, Śpiewką, i z nagonką. Mel do końca zycia nie zapomni pierwszego swego chrztu myśliwskiego, kiedy zabil starego szaraka – kombinatora. Także wielkim przeżyciem okazało sie przepięknie, z detalami opisane przez Wańkowieca polowanie na gluszcze i cietrzewie. Polowanie to zamienilo sie w szczegolny teatr, uczacy odwagi, sprytu, ale również szacunku do zycia.

Ta, tak latwo rozpoznawalna, intymna przestrzen domu rodzinnego, czy to w Nowotrzebach czy w Kaluzycach, a także ich najblizsze otoczenie – staja sie dla Wańkowieca przestrzenia, która ma wartosc ocalajaca zarówno polskosc (tozsamosc narodowa), jak również czlowieczestwo w uniwersalnym tego slowa rozumieniu. Jest ona spojna, harmonijna, latwo rozpoznawalna w swiecie i jednocześnie daje poczucie osobistej wolności, co nadaje sens calej egzystencji. Jest to dla pisarza przestrzen swieta – *axis mundi* – sakralny srodek swiata. Jego kazdy konkret zostal wskrzeszany z cala pieczołowitością i obdarzany własna, starannie odtworzona historia. Nabiera dla pisarza, ale również dla czytelnika wręcz sakralnej wartosci.

³⁹ Tamże, s. 65.

⁴⁰ Tamże, s. 64.

W *Szczenięcych latach* po kolei, starannie opisywane są pomieszczenia w każdym z bliskich Wańkowiczowi dworów. Jak na jawie przedstawia się amfilada pokoi „pałacowych” z Nowotrzeb, wszelkie pomieszczenia gospodarcze, spiżarnie, piwnice i strychy, aż po składzik panny Agaty, a następnie każdy zgromadzony w nich sprzęt, obraz czy bibelot. I tak Wańkowicz z pietyzmem i miłością rekonstruuje wygląd i dzieje olbrzymiej, starej szafy z Nowotrzeb napełnionej po brzegi słojami powideł, górą powideł, worami suszonych gruszek, skrzyniami specjalów takich jak śliwki suszone nadziewane kminkiem, marchwią i masą migdałową, czy historie babcinej komody, gdzie trzymała ślazowe cukierki. W powietrzu mieszają się różne zapachy, co buduje szczególną – magiczną atmosferę tych miejsc. Z każdym z pokoi wiąże się określone zachowanie: w pierwszym rezydowała Babka i to było serce domu, w salonie z weneckimi oknami grywano na fortepianie, przyjmowano dostojnych gości, stawiano choinkę, a na Wielkanoc ciasta, w innym pokoju sypiała babka, kuzynki, ciotki, w jeszcze w innym spały panny, a na „balkonie” – kawalerowie.

Wańkowicz pamięta także każdy szczegół z poojcowskiego majątku – Kaluzyc. Był to majątek leśny. Z mroków zapomnienia wylania się olbrzymi dom, z wielkim hallem, salon, gdzie na ścianach wisiały obrazy Walentego Wańkowicza, Szymona Czechowicza i Franciszka Smuglewicza, pokój stołowy z dwoma kominkami z majoliki, kasetony pod sufitem. A że był to dom męski, to ważne miejsce musiał zajmować pokój z bronią, gdzie wszędzie wisiały różnego rodzaju strzelby i fuzje. Wszędzie pełno było szponów jastrzębich piór, niedoprawionych skór i wypchanych ptaków. W domu zamieszkiwało wiele zwierząt, były to nie tylko psy gończe, ale nader mądry żuraw „Żurka”, szczekający kruk, drapieżny puchacz, dwa żarłoczne wilczki oraz dwa, psotne niedźwiadki.

Szczególne znaczenia w tych opisach domu nabierają okna i drzwi⁴¹, które w omawianym tekście traktowane są metonimicznie. W kulturze symbolizują przejście między jednym a drugim światem – wyjście „na zewnątrz” i wejście „do środka” – granicę między światłem a ciemnością, ochronę przed intruzami, ale jednocześnie są to miejsca w domu najmniej odporne w razie ataków z zewnątrz. Okna i drzwi stają się drogą do wolności wyjściem ku ukochanej dolinie leniwie płynącej, ciemnej Niewiazły lub piaszczystej, jasnej Uszy.

Wańkowicz na zawsze zapamiętał z nazwy, zapachu i smaku każdą podawaną potrawę – owe „abraduki”, „skrzydle”, „szpekuchy”, „szwilkiki”, „kekory”, a wszystko pływające w roztopionej słoninie. Pojawiły się potrawy o dziwnej nazwie, jak „Pani Nowakowska” (szarlotka) czy „Panna Regina” (legumina z kremu kryjącego czekoladę).

⁴¹ „Wątki tak szczególne jak okno – pisze Bachelard – nabierają pełnego znaczenia wówczas dopiero, gdy uświadomimy sobie dośrodkowy charakter domu. Jesteśmy ukryci u siebie w domu i wyglądamy na zewnątrz. Okno w domu położonym wśród pól to otwarte okno, spojrzenie zwrócone ku równinie, ku dalekiemu niebu, ku światu zewnętrznemu w głęboko filozoficznym sensie tych słów. Człowiekowi, który marzy przy zamkniętym oknie – a nie wychyla się z okna czy jakiegokolwiek okienka – dom uświadamia istnienie świata zewnętrznego, który tym bardziej różni się od wnętrza, im dany pokój jest przytulniejszy. Mogłoby się здаwać, że dialektyka przytulności i świata nabiera precyzyjnych kształtów dzięki odczuciom istoty ukrytej, która ogląda świat zza okna”. Marzytel przeżywać ma „coś w rodzaju dialektyki bezkresu oraz przytulności, rzeczywistą rytmo-analizę, w której jestestwo odnajduje na przemian wyjście ku światu i poczucie bezpieczeństwa”, G. Bachelard, *Dom rodzinny i dom oniryczny...*, w: tenże, *Wyobraźnia poetycka*, wybór H. Chudak, przeł. H. Chudak, A. Tatarkiewicz, przedmowa J. Błoński, Warszawa 1975, s. 319.

dę przetartą z chlebem razowym). Stół kresowy był obfity, ciężki i tłusty. Ten świat nie znał jeszcze głodu i nędzy. A jego rajskość na zawsze kojarzona będzie przez pisarza z ogórkami z miodem.

Z każdym z opisywanych pokoi wiązała się inna historia z udziałem całej galerii różnych osób pochodzących z różnych stanów i środowisk. Prowokuje to snucia dalszych wspomnień. Wtedy we wspomnieniach Wańkowicza pojawiają się ludzie – „żywi”, „z krwi i kości”. I tak chociażby opisując salon pisarz przypomina sobie partię preferansa. Każda z osób biorąca w niej udział daje mu z kolei podstawę do snucia kolejnej historii. Prezentując sylwetkę księdza proboszcza gromadzi anegdoty związane z tą postacią, co daje mu pretekst do zaprezentowania innych księży, których zapamiętał z dzieciństwa. Anegdota „goni” anegdotę, Narrator opowiada a to o proboszczu, który strzelał do mufki, bo myślał, że to szarak, a to o przejażdżce tegoż proboszcza na narowistym koniu zakończonej w kałuży, a to o rządcy p. Paszkiewiczu, któremu na *prima aprilis* podano kopiasty półmisek kołdunów nadzianych trocinami, a to o wujku Sewerutku poczęstowanym przez Mela porcją amoniaku (słynne „amoniaku łajdaku”). Dykteryjka goni dykteryjkę.

Oto pojawiają się historie o kolejnej, zbitej lampie, polanie wrzuconym przez kuchenny komin i utopionym w zupie i wścieklej kucharce, manekinach imitujących trupy podkładane do damskich łóżek, kąpielach nago przy starych pannach pływających właśnie po jeziorze. Anegdoty wpisane w fabułę *Szczenięcych lat* można by przytaczać bez końca. „Były to figle, że tak rzekę – tłumaczy Wańkowicz – rytualne, uświęcone tradycją i niekaralne. Aż dziw, że te wszystkie dryblasy tak powtarzały dowcipy pokoleniami”⁴². Nawet inicjacje w grzech – pierwsze, młodzieńcze doświadczenia erotyczne – potraktowane są w tej opowieści z przymrużeniem oka. Są to typowe grzeszki młodości. Jurność „pańska” w opowieści Wańkowicza pozbawiona została wulgarności, gdyż w świecie podporządkowanym prawom biologii okazuje się czymś naturalnym, usankcjonowanym przez tradycję i w społeczeństwie tradycyjnym, patriarchalnym nie może być traktowana jako występki. Także śmierć jawi się jako zjawisko wpisane w odwieczny porządek rzeczy. Opowieść w *Szczenięcych latach* toczy się leniwie, aż w końcu dochodzi do spiętrzenia dygresji, bo każda warta jest opowiedzenia i posłuchania.

W porządek przyrodniczy wpisany został rok liturgiczny. „Naprzód był adwent”⁴³ – wspomina z namaszczeniem pisarz. A po nim następowały kolejne święta wpisane w im tylko właściwy rytuał. W pamięci małego Mela utkwiła zwłaszcza Wigilia i Nowy Rok. Modlono się zresztą nie tylko w czasie świąt, ale również podczas codziennej, ciężkiej pracy. Uświęcano w ten sposób dom i codzienne życie. Bliskość Boga dało się odczuć w każdej wykonywanej czynności:

– Modlisz się do Boga i objadasz się podczas tego – gorszy się nauczyciel, p. Blesse, Luter, przez drzwi swego pokoju wysłuchujący moich praktyk. Kochany panie Blesse! Dom nowotrzebski – to nie kircha z krzyżem surowym pośrodku, bez organów i „iluzji”, gdzie się przychodzi do Boga jak do feldfębła zdawać rzetelny raport. Dom nowotrzebski modli się każdą drzazgą swej ściany, śpiewem siedzących w niej świerszczów, siorbaniami nosów bab parobczańskich, merdaniem ogonów tych kundli, co mimo surowego zakazu powlazły pod

⁴² M. Wańkowicz, dz. cyt., s. 28.

⁴³ Tamże, s. 24.

stół. [...] Nasz Bóg, panie Blesie, jest cierpiący jak i my, podległy pokusom jak i my; mieszka z nami, jest z nami w każdej godzinie życia, jest swoją osobą w domu; zdążyliśmy się do Niego przyzwyczaić; co tam mówić o jedzeniu grochu w czasie modlitwy – my, ludzie ułomni, nawet grzeszyć przyzwyczailiśmy się w Jego obecności⁴⁴.

To całkowite podporządkowanie egzystencji człowieka cykлом przyrodniczym bezwarunkowo wpływało na ukształtowanie jego stosunku do innych zjawisk, w tym również społecznych. Wańkowicz, wnikliwie obserwując otaczający go świat, zyskuje pewność co do tego, że otoczenie wywiera wpływ na człowieka, wpływa na jego mentalność i zachowanie. Ale i odwrotnie – zagospodarowanie tej przestrzeni zależy od człowieka. Nie bez znaczenia pozostaje przekazywana z pokolenia na pokolenie tradycja utrwalająca określone wzory zachowań. Można mówić o ich rytualizacji i uświęceniu. Wańkowicz w rekonstruowanej przez siebie prywatnej historii rodzinnej z upodobaniem eksponuje to, co było charakterystyczne dla społeczności kresowej. Ponad wszystko ceniono dobre wychowanie, rycerskość wobec kobiet, szacunek dla starszych i wielkie poczucie godności własnej.

W *Szczenięce lata* wpisana jest „historia długiego trwania”. Wańkowicz jest pisarzem pochylonym nad polskim losem, w tym przypadku wpisany w mitologię kresową, w mit „przedmurza”. Sam był potomkiem szlacheckiego rodu „herbu Lis – odmieniony”. Opowieść przypomina przywoływany już w tym artykule palimpsest, zdzierając kolejne warstwy nadbudowane przez historię dochodzi się do samego początku aż do preliminariów epoki baroku. Pisarz zaznacza z dumą, że jego ród wspomniany był już przez Mikołaja Reja. Był to ród starodawny, gdzie imię przechodziło z ojca na syna, gdzie wciąż żyła pamięć o wielkości dawnej Rzeczypospolitej szlacheckiej. „Trzeba wiedzieć – pisał – że Wańkowiczów było jak rojstu w Mińszczyźnie i wygodniej było przezywać ich od majątku albo, jeżeli imię ojca było rzadkie, z ojca”⁴⁵. Ta konserwatywnie rozumiana tradycja stała się – dla pisarza – trwałą podstawą kultury społeczeństwa kresowego, dającą gwarancję ciągłości kultury narodowej. Za wierność tradycji, a szczególnie tej patriotycznej, opartej na instynktownym przywiązaniu do ziemi rodzinnej, na Kresach płaciło się najwyższą cenę – cenę majątku i często również własnego życia.

W dzieje jego rodziny wpisany został etos rycerski, etos trwania na zagrożonym posterunku granicznym w obronie Ojczyzny i wiary w Boga, niezatarta pamięć o Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Mieszkańcy przekonani byli co do znaczenia swego posłannictwa – co do tego, że ich przeznaczeniem jest pełnienie specjalnej misji dziejowej, której celem jest twarde stawianie oporu naporowi „barbarzyńców” ze Wschodu w obronie uświęconych wartości, wśród których najwyżej ceniono patriotyzm i katolicyzm silnie ze sobą sprzęgnięte. Ta historia wpisana została w mury polskiego dworu.

Pisarz nakreślił w omawianej książce epopeję jego trwania i zagłady jako świątyni, twierdzy, figury Ojczyzny, wykreowanych zgodnie ze słowami *Hymnu polskiego* Władysława Bełzy („O polski kraju święty! warowny domie nasz”) lub Or-Ota („A cała Polska – jego dom”). Polski dwór sakralizowany jest na polskie *fortalicjom*. Dwór polski, potraktowany przez Wańkowicza wzorcowo, wyrażał czas heroicznego budowania kultury w zgodzie z Naturą, a przez swój aksjologiczny ład, stawał się

⁴⁴ Tamże, s. 25.

⁴⁵ Tamże, s. 11.

w jakis szczegolny sposob przestrzeni magiczna, funkcjonujaca w wymiarze mitycznym – przestrzeni przeszlej szczesliwosci na tle poczucia powszechnej bezdomnosci i zagrozenia utraty tozsamosci narodowej. Dlatego ten dworkowy byt aksjologiczny za Ludwikiem Morstinem mozna nazwac: „Klejnotem Polski, sercem swiata” (*W starym dworze*). „Zlota” legenda polskiego dworu, ktora buduje Wankowicz, wpisana w przestrzen tradycji, dawala czlowiekowi szanse na pogodzenie sie z historia, na odnalezienie wlasnego miejsca w centrum dziejowym, co miało niewatpliwie charakter integracyjny, terapeutyczny, a przez to konsolacyjny.

W tak potraktowanej przestrzeni dworu dochodzi do kumulacji czasu. Tak Wankowicz pisal o Kaluzycach: „Dom ten, ksiega zywa pokoleń, budowany byl przez dzieje, rozrastal sie na generacjach niby pancierz jakiegoś zwierzenia na jego zywym cielem”⁴⁶. Stąd miał pochodzic Walenty Wankowicz, malarz i przyjaciel Adama Mickiewicza. Domy dzieciństwa przepelnione byly pamiatkami polskosci. Ale nie byly to jednak domy – muzea, domy – wiezienia. Polskosc wpisana w te mury i przenikajaca, jak w Soplicowie, atmosfere domu, miala charakter zywotny, przenikala cala tradycje rodzinna. Byla dla rodziny najwiekszym skarbem, ktory nalezy strzec przed wladzami zaborczymi. Losy rodziny Wankowiczow i Szwoynickich dobrze wpisuja sie w schematy biografii romantycznej, w tym przypadku realizuja figure losu bohatera walk niepodleglosciowych zeslanca. Ojciec Wankowicza, jako mlody chlopak, student prawa w uniwersytecie krakowskim ujety zostal w powstaniu styczniowym z bronia w reku. Swój udzial w insurekcji przypalil zsyka na Sybir, skąd powrocil dopiero po 10 latach i osiadl w Kaluzycach. Jego los potwierdza wartosc i sens ofiary patriotycznej i jej ekspiacyjny charakter, wpisujacej sie w martyrologiczny mit *gloria victis*. Listy ojca z Syberii pisane dwa razy do roku do matki starszki byly przechowywane w pieczyzmie w specjalnej cedrowej skrzynce.

W tych warunkach, tu na Kresach, walka z zaborca stawala sie naturalnym przykazaniem kazdego mezczyzny. Powstanie, ktore zostalo brutalnie stlumione, zakonczone masowa rzezia, oraz deportacja, zsyka stalo sie nieodlaczna czastka historii rodu Wankowiczow. Rodzilo to w kolejnych pokoleniach, w tym rowniez w mlodym Melu, pewnosc, co do koniecznosci zlozenia ofiara patriotycznej z wlasnego zycia. Ofiara ta w sposob oczywisty wpisuje sie w historie kresowa, ulegajac przy tym mityzacji. Mit ziemi rodzinnej nabieral w ten sposob walorow heroiczych i jednoczesnie martyrologiczych.

Tak wiec pisarz wychowany zostal w duchu wyidealizowanej, sakralizowanej polskosci. Przekazano mu niewzruszone zasady tradycji szlacheckiej, spod wladzy ktorej pod kara infamii nie mozna bylo sie wylamac. To zamkniecie sie w krugu odrębności narodowej – scisle ze soba powiazanych polskosci oraz katolicyzmu – trwanie przy nich bylo wartoscia, bo przyjecie takiej wlasnie formuly patriotyzmu prowadzilo do niezachwianego niczym poczucia tozsamosci zagrozonych wplywem innych, ale jednoczesnie nie pozwalalo na krytyke tezej formuly, ani tez charakteru narodowego Polakow. Wankowicz jednak w imie prawdy o Kresach demaskuje wady narodowe szlachty kresowej takie jak warcholstwo, pieniactwo, lenistwo, konserwatyzm spoleczny, latwa filantropie⁴⁷.

⁴⁶ Tamze, s. 42.

⁴⁷ W przedmowie do wydania z roku 1934 Wankowicz obszernie pisal o blaskach i cieniach kultury szlacheckiej

Usankcjonowana przez tradycję ustroj patriarchalny, w którym rządziła zasada „bić rzadko, ale jak bić, to żeby bity się zwalił”, uznawany był przez dwie strony za naturalny układ świata, za ostoję ustroju i źródło zarobku. Chłop, zakochany w „pańskości”, z pokorą uznawał obecność panów za historyczną „konieczność” – „Panowie, rzecz prosta, byli i pozostali aż do końca klasą żyjącą z pracy chłopskiej, która straciwszy drastyczne pańszczyźniane formy, w gruncie rzeczy nacechowana była wielką zależnością od dworu”⁴⁸. A zatem „Panu wiele było można, panu wiele nie można było”⁴⁹. To tłumaczy, dlaczego „z pojęciem pańskości polskość też była związana nieodłącznie”⁵⁰. Wańkowicza drażni ten anachronizm zwłaszcza wtedy, gdy ze szkół warszawskich zjeżdżał do domu. Ten krytycyzm nasilił się u niego po rewolucji 1905 roku. Kresy okazują się wtedy przestrzenią zamkniętą, a w młodym człowieku rodzi się tęsknota za innym, bardziej nowoczesnym światem.

Szczenięce lata nie są więc bezkrytyczną apologią polskości i szlacheckości. Przeciw wyłącznej polskości Kresów świadczy – według Wańkowicza – przejściowość świata opisywanego w *Szczenięcych latach*, czyli mnogość i przemieszanie grup etnicznych. Dwory – wysepki polskości – były polskie, szlacheckie i katolickie, a więc pańskie, a wieś białoruska, chłopska. Ta dynamika różnorodności narodowościowo – językowo – religijna pozwoliła Wańkowiczowi mówić o zjawisku wspólnych, heterogenicznych i hybrydycznych kresów⁵¹.

Pisarz, choć docenia ową różnorodność źródeł zjawiska kulturowego na Kresach i płynące stąd wartości, to jednak nie potrafił znaleźć wiarygodnego języka, aby ukazać ową różnorodność w wielości. „Jeżeli tkwi jakaś słuszność historyczna w pięknym powiedzeniu znakomitego historyka Polski i Europy, iż >Polska była motylem< [Normana Davisa – dop. M. J. O.], [...] to jeszcze trafniejsze byłoby odniesienie tego określenia do Kresów. Na pewno bardziej niż Polska, motylem były Kresy. Tylko jak teraz odkryć i opisać motylą naturę Kresów?”⁵². Temu zadaniu Wańkowiczowi przy całej barwności jego kresowej opowieści nie udało się sprostać i stworzyć opowieści o fenomenie wielojęzyczności Kresów. W sposób radykalny nie przekroczył horyzontu narodowego, społecznego i religijnego. Jego spojrzenie na miejscową ludność pozostaje zewnętrzne, „z boku”. Pisarz nie wnika w świat Innego, choć w pełni toleruje jego obecność.

Choć wielokrotnie starał się być przekorny, ironiczny, często krytyczny wobec panowania polskiego na Kresach aż po zdobytą w zakończeniu opowieści pełną świadomość moralnej klęski określonej wizji Kresów, to nie umiał radykalnie przekroczyć granicy w nakreślaniu obrazu świata z punktu widzenia polskich Kresów⁵³.

⁴⁸ Tamże, s. 79. Wańkowicz ostro ocenia zachowanie szlachty kresowej: „Ale i na Kresach panoszyła się dzika plutokracja, skrajny serwilizm szaraczków, zupełna przemoc pieniądza”, *Z Przedmowy*, dz. cyt., s. 98.

⁴⁹ Tamże, s. 57.

⁵⁰ Tamże, s. 56.

⁵¹ E. Czapplejewicz, dz. cyt., s. 2.

⁵² Tamże, s. 8.

⁵³ Szczególnym dopełnieniem omawianej książeczki stała się *Opierzona rewolucja*. Ale jest to temat na oddzielny artykuł.

Dlatego niech nie zmyli nas pogodna nostalgia *Szczenięcych lat*. Gdyż za Wincentym Polem można powtórzyć: „i na kresy przyszła w końcu kreska”. Pisarza nie interesuje jednak odkrywanie w historii kresowej głębszych sensów filozoficznych i poszukiwanie mechanizmów rządzących jej procesem. Mamy tylko pełne boleści stwierdzenie, że człowiek po raz kolejny i nie po raz ostatni okazuje się bezradny wobec *fatum* historii, która niszczy z okrucieństwem i bezwzględnością zastany porządek świata. Wańkowicz ma w pamięci zarówno bogate, spokojnie żyjące Nowotrzeby i Kalużyce, ale również te z czasów rewolucji bolszewickiej rozgrabiane przez miejscową ludność, spalone i ostatecznie starte z powierzchni ziemi, kiedy to okazało się, że zgodne współżycie narodów jest mrzonką. W zakończeniu *Szczenięcych lat* Wańkowicz opisuje wejście korpusu Józefa Dowbora-Muśnickiego do zrujnowanych Kalużyc. Karne ekspedycje ułanów przeprowadzają akcję odwetową we wsi – „sieką do krwi chłopów”.

Tak oto zderzyły się dwie prawdy – „amarantowa”, „pańska” i „szara, łapciowi, kurna i dymna” „Stare to znajome – od Batorego – pociągnięty pod politurę palisander. O, jakże kocham, syn tej ziemi, obie prawdy”⁵⁴. Przeczuwana apokalipsa w końcu stała się faktem: „ruszyła wielka dziejowa kra”⁵⁵. Śmierć i pogrzeb babki z Nowotrzeb w roku 1913 miały dla pisarza znaczenie symboliczne – końca pewnej epoki.

Wkrótce ziemie Mińszczyzny i Kowieńszczyzny zamieniły się w krwawy połąć, po którym „przewalały się w latach 1917–1919 wojska rosyjskie, bolszewickie, bandy zrewoltowanego chłopstwa”. „Aż dziwne, jak nie stać na nowe dowcipy historii...”⁵⁶. Pod naporem dziczy ze Wschodu, niosącej totalną zagładę, runął stary porządek. Dworki nieodwołalnie pochłonęła niszcząca wszystko przestrzeń wojennej zagłady. Próg gościnnego dworu przestępują „Obcy”. Podobne sytuacje miały wielokrotnie miejsce w pełnej trudnych doświadczeń polskiej historii, co z powodzeniem utrwaliła literatura.

Dotyczyło to jednak tylko wybranych dworów, natomiast obecny akt profanacji i barbarzyństwa dotknął w bezwzględny sposób wszystkie polskie siedziby na Kresach. Doszło do konfrontacji tego, co zewnętrzne, wojenne, chaotyczne, z tym, co wewnętrzne, polskie, sakralne. Wyraża się to przede wszystkim, we wspomnianym już, w mocno nacechowanym emocjonalnie semantycznym geście przekraczania progu dworu, wpisanym w symbolikę domu – twierdzy. „Obcy wleźli nam do chaty” – tak śpiewali bohaterowie *Cudu mniemanego, czyli Krakowiaków i Górali* Wojciecha Bogusławskiego. W czasie wojny totalnej i rewolucji żaden polski dom nie został oszczędzony. Jakże okrutny jest obraz stojących w kręgu dworu furmanek chłopów z „naszych” wsi, którzy cierpliwie czekali na odpowiednią chwilę, aby przystąpić do rabunku. Wkrótce:

[...] tłum chłopski w żarłocznym milczeniu włókl futra, firanki, naczynia, zerżnięte pokrycia kanap. Alinka nie mogła już nic zrobić. Chodziła między nimi i powtarzała: „ot, zobaczycie, panicz przyjdzie, zada wam”. Baby siorbiąc nosami, obładowane pościelą, przypadły do jej ręki ze współczuciem „a biednieńkaja!” i rabowały dalej. „Biednyj, że biedny nasz Tola” – wzdychał chłop z najbliższej wsi, mozołąc się nad podważeniem szuflady⁵⁷.

⁵⁴ M. Wańkowicz, dz. cyt., s. 91.

⁵⁵ Tamże, s. 40.

⁵⁶ Tamże, s. 93.

⁵⁷ Tamże, s. 93.

A tak wyglądało zniszczenie Kalużyc:

Ostatni raz widziałem je po pogromie bolszewickim, gdy przyszli ułani korpusu Dowbora. Ziały wyrwane futryny okien. Kominki rozwalone siekierami: szukali skarbów. Porozłupywane kasetony w suficie: wyrąbywali mosiężne śrubki. W salonie wielka, gruba kolumna palisandrowa trema sterczy strzaskana, niby pień złamanego przez piorun drzewa; ciemna śniadość palisandru, niemy towarzysz życia i dzieciństwa, świadek tyloletni zabaw – rozpruta [...]. Park zasypyany kartkami porwanych książek biblioteki. Co za praca – tak pracowicie porozrywać trzy tysiące tomów – szukali skarbów⁵⁸.

Wojna uśmierciła polski dwór w sensie materialnym (zniszczenie wnętrza domu – przedmiotów, sprzętów, a zwłaszcza mściwa profanacja książek z domowych bibliotek, obrazów, fortepianów, a nawet samych murów) oraz ideowym rozumianym jako zespół określonych wartości. Zniszczenie nie ominęło także przestrzeni wokół dworu, co było tym boleśniesz, że całość otoczenia, a szczególnie stare drzewa okalające budynki, zawsze utożsamiano z ideą polskości. Ich śmierć ma dla Wańkowicz znaczenie symboliczne:

Drzewa – wspomina Wańkowicz – sadił dziad, drzewa sadił ojciec. Każde zdarzenie w rodzinie zaznaczone było sadzeniem drzewa. Z parku wywalał się na nasz dom nawalnica starodrzewiu: lip starych o konarach tak do ziemi przygiętych, że tworzyły altany; kasztanów dziwnie porozwidlanych, że srebrzyły się w księżycowym świetle jak zjawy; skrzypanych podpróchniałych brzoź – babuli, rezydentek uciążliwych każdemu, trzymanyh z łaski; świerków pooranych piorunami. Całe to sędziwe, artretyzmem, latami pokręcone dziadostwo tchnące wilgocią nigdy nieosłonecznionego poszycia – hodowało się razem z pokoleniami domu, żyło z pokoleniami domu, było czymś tak grającym rolę w rodzinie, jak Alinka, jak Kazimierz, jak stara służba⁵⁹.

Uporządkowaną i planową przestrzeń niszczone bezmyślnie i skutecznie. W ten sposób zewnętrżność wojennego chaosu brała w swe władanie świat całości – świat: domowy, dośrodkowy, „przeciwwataków”. Malownicze obrazy dworów, dobrze zakorzenione w narodowej wyobraźni jako motyw nostalgiczny i sielski, pozostaną tylko jedną z klisz legendy kresowej. Przestrzeń Kresów „jawi się teraz jako obszar triumfującej dzikiej natury i pozostającego w stosunku do niej w korelacji antykułturowego barbarzyństwa”⁶⁰. Dlatego dla Wańkowicza profanacja dworu jest aktem nie tylko barbarzyństwa, ale również ostatecznym potwierdzeniem zagłady polskiej kultury. Dlatego „Dom ten i życie w nim zawarte musiały zniknąć. Był zbudowany na życiu, niby życia tego przekwit, zmurszałość i przeżytek. Nie był przygotowany na czasy, które idą. [...] Życia dawnego nie ma. Musiało odejść. Rozumiem. Ale żal”⁶¹. Jakże bolesny jest kończący *Szczenięce lata* lament nad utraconym domem rodzinnym: O Boże! O Wielki Boże! Nie ma Kalużyc!⁶². I pisarz dodaje w zakończeniu: „Domy kresowe już zmarły”⁶³. Nic nie wskrzesi ich do istnienia. *Szczenięce lata* stają się zatem:

⁵⁸ Tamże, s. 90.

⁵⁹ M. Wańkowicz, dz. cyt., s. 70.

⁶⁰ K. Stępnik, *Kompania wołyńska*, w: tenże, *Rekonesans. Studia z literatury i publicystyki okresu I wojny światowej*, Lublin 1997, s. 50-51.

⁶¹ Tamże, s. 41.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże.

[...] symboliczną opowieścią o losie kresowych domów i dworków. Po większości z nich nie pozostał przecież kamień na kamieniu, tylko w zdziczałych ogrodach można było jeszcze do niedawna dostrzec zarysy fundamentów zdruzgotanych, zniesionych z powierzchni domostw⁶⁴.

Traktat ryski bezpowrotnie oddzielił te ziemie od Ojczyzny. Wraz z nim bezpowrotnie umarła idea jagiellońska jako zbyt anachroniczna, a właściwie nierealna, we współczesnym, zmaterializowanym świecie. Teraźniejszość weryfikuje historię w jej Kresowym kształcie, jednocześnie tworząc ją jakby na nowo, przeszłość, często zniekształcona, kaleka, staje się integralnym składnikiem współczesności. Wańkowicz przez swą narrację kresową uświadamia odbiorcy, że nie ma jednej prawdy kresów. Nie wiadomo, czyja wojna; „pańska” czy „chłopska” była wojną sprawiedliwą. Ale jedno jest pewne, że mord zastąpił dialog oparty na otwartości i umiejętności bycia z Innym i wśród Innych oraz na umiejętności radzenia sobie z prawdą o sobie oraz działaniu opartego na odpowiedniości słowa i czynu⁶⁵.

Według pisarza, w doświadczeniach katastroficznych I wojna światowa i rewolucja październikowa okazały się wydarzeniem niepowtarzalnym w swym totalnym barbarzyństwie. Doprowadziły do destrukcji *sacrum*, wyrażającego się przez harmonię, stanowiącą podstawę porządku kresowego *uniwersum*. Wańkowicz w *Szczenięcych latach* pokazał, że w obliczu dziejowego kataklizmu niemożliwa do pogodzenia okazała się pozytywna wizja przeszłości z twardym rozpoznaniem rzeczywistości politycznej. Pierwotna, harmonijna jedność kultury i natury, mająca swe uzasadnienie w pojęciu pielęgnacji, co odzwierciedlało się w wywodzącym się od czasów oświecenia ukształtowaniu przestrzeni dworkowej, straciła sens i uległa demystyfikacji. Natura, która stanowiła cel wszelkich działań kulturotwórczych, w czasie wojennego kataklizmu obróciła się przeciw kulturze, nieodwołalnie ją niszcząc.

Pisarz kreśląc obraz doszczętnie zniszczonych rodzinnych gniazd bezlitośnie obnażał przyczyny klęski Kresów, nie bojąc się przy tym zdeprecjonować narodowej świętości i obnażyć tabu. Dobrym uzupełnieniem dla pełniejszego sposobu ujęcia przez pisarza tego zagadnienia jest analiza socjologiczna dokonana przez Krzysztofa Kwaśniewskiego. Zwraca on uwagę na to, że obok *Kresów* pisanych z wielkiej litery pojawiają się również *kresy* pisane z małej litery. Termin *kresy* funkcjonuje odmiennie niż pogranicze czy granica. „O ile pogranicze jest zjawiskiem symetrycznym, a dana strefa stanowi pogranicze dla społeczności zamieszkałych po obu jej stronach, o tyle *kresy* są asymetryczne, są zawsze kresami tylko dla ludzi żyjących po jednej ich stronie”⁶⁶. Stąd, jak pisze badacz, *kresy* charakteryzują dwie podstawowe właściwości – dążenie do „[1] **ofensywy**, dążenia do pozyskiwania, postępów terytorialnych i aneksji aż do agresywności (przejawiającej się właśnie w owej jednostronności) i [2] właściwości **mitotwórczych** (wynikających chyba jednak z owej ofensywności). [...] Jeżeli jednak racje ofensywne nie są realne albo popularne, strona ofensywna zaczyna się powoływać na racje obronne, a nawet rzewne (i to szczerze) emocje [podkreśl. autor]”⁶⁷. Dlatego tak ważne staje się dookreślenie pojęcia „*kresy*” jako czyjegós i w jakimś kie-

⁶⁴ A. Bernat, dz. cyt., s. 10.

⁶⁵ E. Czaplejewicz, dz. cyt., s. 14.

⁶⁶ K. Kwaśniewski, *Spoleczne rozumienie relacji kresów i terytorium narodowego*, w: *Kresy...*, s. 45-59.

⁶⁷ Tamże, s. 64.

runku zwróconego⁶⁸. Kresy zamieniają się w bastion, przedmurze, rubież, a przestają być sąsiedztwem równoprawnym. Natomiast termin *kresy* zakłada ukierunkowanie przeciwko komuś, a zatem agresję, co eliminuje zgodne współzycie i porozumienie się narodów.

Powołując się na ustalenia Kwaśniewskiego, można powiedzieć, że Wańkowicz pokazał w swej książce zmaterializowaną w wybuchu wzajemnej nienawiści agresję *kresów* przeciw *Kresom*. Historia z całym okrucieństwem zdemaskowała fałsz koncepcji, według której Kresy są tylko i wyłącznie domeną polską, katolicką i szlachecką, gdyż w rzeczywistości są zjawiskiem heterogenicznym. Tym samym opowieść kresowa Wańkowicza utrwalona w *Szczenięcych latach* zamienia się w narrację o klęsce określonej koncepcji Kresów budowanej na fundamencie bliskiego utopii mitu romantycznego w ujęciu arkadyjskim. Jest to narracja mówiąca o braku porozumienia pomiędzy stronami, o bolesnym doświadczeniu egzystencjalnym człowieka kresowego w „przeciągu historii”, a przy tym obnażająca fałsz rozumienia takich pojęć jak ojczyzna, patriotyzm i tożsamość narodowa. Dało Wańkowiczowi pretekst do rozrachunku ze szlachectwem w ogóle, o czym wkrótce szerzej pisał w *Kundlizmie*.

Można powiedzieć, że *Szczenięce lata* są pisane jako *requiem* dla Kresów – pożegnaniem z ideą jagiellońską, promującą wspólnotowy charakter państwa o bardzo rozległym terytorium, tolerancję religijną rozumianą jako świadomość i poszanowanie własnej tożsamości, dającą jej poddanym poczucie godności i wolności. Otrzymujemy w tej opowieści szczególnie spojrzenie na rolę Polski na kresach, na „kresowa szkołę przetrwania”, „przeglądanie się Polski w lustrze Kresów”⁶⁹. Wańkowicz nigdy nie popierał wyłączności polskich dążeń do zagospodarowania wielości i różnorodności Kresów, do uporządkowania prowadzącego do podporządkowania, dominacji lub aneksji. Daleki był od ekspansjonizmu i jednocześnie egoizmu narodowego. Pisał swój tekst przecież nie tyle przeciw „polskim kresom wschodnim”, przeciw polonizacji tych terenów, ale przede wszystkim przeciw wszelkim nacjonalizmom etnicznym.

Dekonstrukcja mitu Kresów pozwoliła Wańkowiczowi wyjść poza schematy myślenia regionalnego i wykreować etos polski o uniwersalnej wykładni. Można powiedzieć, że mamy do czynienia ze szczególnym powrotem do czegoś, co istnieje tylko w pamięci osobistej, w celu wprowadzenia tego do pamięci społecznej. Tematy kresowe wyróżniające się cechami ponadindywidualnymi w ujęciu Wańkowicza zyskują indywidualną realizację. A zatem podczas lektury *Szczenięcych lat* należy zwrócić szczególną uwagę na indywidualne wykorzystanie elementów systemu kulturowego w tworzeniu autonomicznej struktury, która daje podstawę do nowego odczytania funkcjonującego już w społecznym obiegu dyskursu kresowego. Krzysztof Kąkolewski w rozmowie-rzece z Wańkowiczem zwrócił uwagę na specyfikę dyskursu wpisanego w omawianą powieść:

Pan pisząc to w środku międzywojni opisywał dawno minione, czasy, czasy utracone a ja czytając powtórnie teraz *Szczenięce lata* odczułem to jak opis tych czasów, w których Pan to pisał jako książkę nie o pierwszej przedwojnie, a o drugiej przedwojnie, jakby coś z mojego dzieciństwa⁷⁰.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ E. Czapplejewicz, dz. cyt., s. 14.

⁷⁰ Wańkowicz, opr. M Kurzyna, Warszawa 1972, s. 49.

W odpowiedzi Wańkowicz stwierdził, że: „To mnie przejmuję, skoro Pan tak odczuł, jest widać w tej książce nie tylko egzotyczna dokumentacja obyczajowa, ale i „wieczny człowiek”⁷¹. Ta wymiana zdań okazuje się niezwykle istotna dla odczytania sensu tej pozornie skromnej książeczki. Mamy bowiem dwie perspektywy czytania tekstu. *Szczenięce lata* to rodzaj dokumentu, kroniki rodzinnej czy gawędy, ale, jak się okazuje, nie tylko, bowiem pisarz bohaterem uczynił określoną epokę, co z kolei pozwoliło mu pisać o losie zbiorowym. Dzieje rodzinne zaczynają wtedy pełnić funkcję *pars pro toto*. Losy pojedynczych osób z rodziny nabierają charakteru *exemplum*. W ten sposób z opowiadanej z animuszem, barwnej historii rodzinnej, osadzonej w określonym *milieu*, daje się wydobyć jej archetypiczny subtekst, pozwalający odkryć filozofię ponadjednostkowego trwania⁷². Losy rodziny Wańkowiczów nabierają więc walorów archetypu polskiego, ale również ludzkiego losu w określonej czasoprzestrzeni.

„Mnie – pisał Wańkowicz – interesuje prawda syntetyczna, a nie dokumentalna. Z każdego losu biorę, co w nim jest szczególnego, to „wyjątkowe”, „gęste”, „mocne”, inaczej byłoby to szare, nijakie, [...]”⁷³. Nie interesuje go, co sam wielokrotnie podkreślał, prawda dokumentalna, tylko esencjonalna⁷⁴.

O budowanych przez siebie kresowych obrazach mówi w kategoriach malarstwa „słuchowo – smakowo – węchowego”⁷⁵. Używa przymiotników do odmalowania tła, „gruntu”, jak go sam nazywa, potem wprowadza detale do opisu, aby następnie skupić się na oddaniu dźwięku, dotyku lub smaku. W ten sposób stara się oddać niepowtarzalną, jedyną w swym rodzaju atmosferę kresowego – przejściowego, pogranicznego świata. Pisarz stara się przypomnieć sobie i zapisać jak najwięcej. W tym celu buduje konstrukt gatunkowo niejednorodny. Świadomie posługuje się zwrotami narracyjnymi, często rozbudowanymi dygresjami, operuje wtrętami, wprowadza nieustannie zmiany tematu. Tworzy twór literacko pojemny, złożony, hybrydalny, mozaikowy. Fabuła dąży do granic fikcji, ale pisarz nigdy jej nie przekracza.

Wańkowicz w *Szczenięcych latach* w szczególny sposób spożytkował wywodzącą się z kultury sarmackiej g a w ę d ę . Odwołanie się do zasad tego gatunku nie ma w przypadku jego pisarstwa charakteru zabawy literackiej – działań stylizacyjnych lub pastiszowych. „W gawędzie chodzi bardziej o tworzenie słowne związane z określoną sytuacją towarzyską, niż o twór słowny. Ma ona wywoływać wrażenie wypowiedzi samorzutnej w danej chwili stosowanej, niekoniecznie zaś samoistnej i starannie skomponowanej całości”⁷⁶. Wbrew współczesnemu poczuciu anachroniczności Wańkowicz odświeżał gawędę ze względu na możliwość wniesienia do tekstu własnej osobowości, poziom merytoryczny i sposób przekazywania wiedzy o rzeczywistości w zestawieniu z bardziej nowoczesnymi środkami artystycznego wyrazu. Uznał ją za

⁷¹ Tamże, s. 50.

⁷² G. Borkowska, *Rodzina mityczna – archetypy rodzinne w literaturze polskiej XIX wieku (z rzutem oka na wiek następny)*, w: *Rodzina – prywatność – intymność. Dzieje rodziny polskiej w kontekście europejskim*, zbiór studiów pod red. D. Kałwy, A. Walaszka, A. Tarnowskiej, Warszawa 2005, s. 125.

⁷³ Wańkowicz, dz. cyt., s. 23.

⁷⁴ Tamże, s. 27.

⁷⁵ Tamże, s. 15.

⁷⁶ Z. Szmydtowa, *Czynniki gawędowe w poezji Mickiewicza*, w: *tejsze, Renesans – Mickiewicz i inne studia*, Warszawa 1961, s. 263.

najlepszy – jego zdaniem – sposób porozumiewania się z czytelnikiem i przekazywania wiedzy o świecie i ludziach zapisanych w jego pamięci⁷⁷. Gawęda, „ujęta w karby szlachecka z jej niesłychaną plastyką, zbliżeniami, egocentryzmem i zachwycającymi dygresjami – zwornikami luków zamierzonej narracji”⁷⁸, pozwoliła pisarzowi na wykorzystanie w szczególny sposób ekspresji słowa. Według Wańkowicza każde słowo ma swój określony materialny kształt, charakteryzuje się niezwykłą plastycznością, można rzec „soczystością”⁷⁹. Dlatego:

Szczenięce lata porywają żywołem języka. Języka „z pobrzeży”, jak mawiał Wańkowicz, nasyconego rozmaitymi esencjami: naleciałościami litewskimi, białoruskimi, pełnego owych „rozczmuchać” – co znaczy: ogrzać się, odtajać; „podsuponić” – podetknąć, podrzucić; „szmorgnąć” – rzucić. Gdzie słowa odryna, sierdż, świrna, kumpie, traktament były stale obecne w codziennej mowie mieszkańców doliny Niewiaży. Wańkowicz szeroko zagarnęła te lokalne wyrażenia, ich śpiewną intonację do swojego tworzywa literackiego. Miał po temu prawo: mowę tę znał od dziecka, stanowiła jego integralną część⁸⁰.

Barbaryzmy, zwroty potoczne, zwroty rzadko używane, figury retoryczne, porównania, okresy syntaktyczne, nagromadzone epitety, równoważniki zdań czynią język *Szczenięcych lat* „barokowym”, nieprzezroczystym. Dzięki temu, że wypowiedź utrzymana jest konsekwentnie w konwencji ustnego przekazu, narracja, oparta na anegdotach i dygresjach, staje się potoczna i barwna. Całość tekstu została opromieniona humorem, któremu Wańkowicz w swej twórczości przyznawał szczególną rolę⁸¹. Humor jest dla niego lekarstwem przed nadmiernym patosem i wzruszeniem, środkiem rozładującym napięcie. „Nie systematyzowaliśmy życia – stwierdza pisarz – po co mamy systematyzować książkę. Gadam, co chcę. Nawet kąpię się w czasie toków. Przypomniał mi się pierwszy zając. A teraz wracam do Micheja – o ile gdzieś nie utknę”⁸². Dla narratora – uważnego obserwatora otaczającego go świata – wszystko ma znaczenie, bo przecież każdy element tego świata coś ważnego mu sygnalizuje. W jego powieści, pomimo katastroficznego zakończenia, nie ma nic z ponuractwa czy też moralizatorstwa.

Skłonność do żartów, figlów, psikusów, a nawet sztubackie łotrostwo czy bezeceństwo, dla których Mel jest w stanie dużo zaryzykować – to wszystko jest świadectwem głoszonej przez niego afirmacji życia i jego smakowania, dzięki czemu można mówić o wpisaniu w powieść „uśmiechu życia”.

⁷⁷ A. Bernat, *Żywioty w dolinie Niewiaży*, w: M. Wańkowicz, *Szczenięce lata...*, s. 7.

⁷⁸ M. Wańkowicz, dz. cyt., s. 99-100.

⁷⁹ Twórczość Wańkowicza charakteryzuje się ogromną świadomością wykorzystania języka operującego „słowem – patosem, że nagle gdzie powstał zgiełk, staje cisza; słowem-komikiem, który rozrzedził patos; słowem-poczeńcem, na którego nieobcięta jeszcze pępownię patrzy rozpromieniony rodzic; słowem – pyrkiem jeszcze nie domytym, nie to, że z zasmarkaną gębusią; słowem-ciosem, przechowywanym w czeluściach zgrzebnego języka; słowem z lamusa, jeszcze na ten raz wydobytym jak zardzewiała brzeszczot; słowem-wspomnieniem, pachnącym saszetkami z heliotropu; słowem-wyzwaniem; słowem żądającym; słowem smacznym; słowem kolorowym; słowem pachnącym; słowem kojącym; słowem-zaklęciem; słowem-przekleństwem; słowem-błogosławieństwem; słowem-wytrychem; słowem – tylko dla Ciebie...” M. Wańkowicz, *Prosto od krowy*, cyt. za: *Wańkowicz*, oprac. M. Kurzyńska, Warszawa 1972, s. 60.

⁸⁰ A. Bernat, dz. cyt., s. 9.

⁸¹ Tamże, s. 7.

⁸² M. Wańkowicz, dz. cyt., s. 83.

Zakończenie

W *Szczenięcych latach* Wańkowicz z powodzeniem wskrzesza pamięć o nieistniejących już Kresach, swojej „małej ojczyźnie”, opowiadając się po stronie szeroko rozumianego życia – pamięci i emocji. Pamięć ma w tym wypadku wartość ocalającą. Jego opowieść nie jest lamentem nad utraconą ziemią, okrucieństwem losu, zawiedzionymi nadziejami. Nie mają charakteru elegii, choć pojawia się w tej opowieści czytelny rys tragizmu, kiedy pisarz przywołuje obrazy wojennej Apokalipsy, która doprowadziła do „wygnania z rajy”. *Szczenięce lata* to narracja o Kresach, która przekształca się w narrację o polskiej tożsamości i świadomości. Pisarz w ramach fabuły *Szczenięcych lat* dokonał konfrontacji dwóch mitów: mitu arkadyjskiego, szczęścia i odrodzenia, i mitu katastroficznego, cierpienia i zagłady. Dochodzi tym samym do konfrontacji dwóch różnych dyskursów kresowych posługujących się odmiennymi językami. Wańkowicz potwierdza w swej powieści, że społeczności wielokulturowe wystawione są na żer historii – muszą zmagać się z okrucieństwem losu. W arkadyjski świat bezwzględnie wkracza historia z całym swym okrucieństwem. Niszcząc wszystko, niesie ze sobą ból wykorzenienia. „Symbolicznym skrótem – pisze Małgorzata Czermińska – był tu obraz spalonego domu i wyciętych drzew w ogrodzie czy parku, którym dom był otoczony”⁸³.

Wańkowicz „ociera się” w swej opowieści o tragedię: „połamane pnące dawnego życia chce odrastać. Nie odrosną”⁸⁴. „Dwory kresowe już zmarły”⁸⁵. Historia zatoczyła po raz kolejny swe koło, miażdżąc wszystko, ale brutalizm i ohyda życia zostały w *Szczenięcych latach* zniwelowane przez jego niezniszczalną, biologiczną moc odrodzenczą. Oto bowiem:

Rozrachowały się dwie prawdy. Kresom to nie nowina. Szumią sobie lasy dalej, jak przed laty, broczy żywica na wrzosowiska, pachnie ziemia, lśni rzeka, mrówki po lasach budowały kopce na wyrąbanych przez wojnę przesiekach i snują się drożynami z igliwia. Odbudował tak i owak szarą chałupę facyaty chłop [...]. Ziemi tej to nie pierwszyna, dziejom nie pierwszyna, pamięci lat kresowych nie pierwszyna i Bogu nie pierwszyna w niebie, i mądrymu porządkowi świata, i Wiecznemu Rozumowi, i Wiecznej Dobroci, które jak słońce przenikają świat, że żdźbło każde jego rośnie ku lepszemu, ku lepszemu; że na świecie jest coraz lepiej. Ale cóż począć – gdy dla rozdartego serca ludzkiego to pierwszyna [...] Pstrokatemu srokoszowi historii podobało się powłóczyć żywe serca ludzkie. Cóż uczynią? Żyją, nim zemrą⁸⁶.

Tak, jak w pięknym wierszu Czesława Miłosza *Dwór* życie toczy się dalej, przybiera tylko inną formę. Dlatego w obrębie opowieści Wańkowicza mieści się zarówno idylla, jak i żaloba⁸⁷.

Budując swą narrację kresową pisarz starał się zrozumieć charakter polskiego losu, dotrzeć do samego rdzenia polskości. Ale polskie Kresy odchodzą bezpowrotnie w przeszłość, wraz z nimi w zapomnienie odchodzi dawna kultura, po której zostaną tylko wraz z upływającym czasem coraz mniej widoczne ślady. Ale właśnie one – owe znikające ślady, okruchy, fragmenty są dla Wańkowicza najcenniejsze. „Kresowość”

⁸³ M. Czermińska, dz. cyt., s. 136.

⁸⁴ M. Wańkowicz, dz. cyt., s. 91.

⁸⁵ Tamże, s. 94.

⁸⁶ Tamże, s. 93.

⁸⁷ M. Czermińska, dz. cyt., s. 126.

pisarz łączy nie tylko z urodą pejzażu, dzikością przyrody, barwnością folkloru, kulturą szlachecką, utożsamianą z polskością, ale czyni ją synonimem wartości, przywracających ludzkiemu życiu ład i nadający sens odbudowany przez związek z przyrodą, pracą, tradycją niepodważalną aksjologię. Pisarz głosi wiarę w wartość życia i w jego odradzającą się nieustannie moc.

Jeśli uznamy, że mit to opowieść o zamierzonych dziejach, która ma zdolność modelowania zachowań zgodnie z własną logiką prawdy i sprawiedliwości, a jednocześnie zgodnie z jakimś wyższym rytmem prawideł rządzących światem, to opowieść o kresowym dzieciństwie Wańkowicza staje się opowieścią mityczną, wprowadzającą w struktury opowieści utopię⁸⁸. Wyobraźnia poetki pozwoliła Wańkowiczowi ujrzeć Mińszczyznę i Kowieńszczyznę w całym ich pięknie i bogactwie. Świat ten, wydobyty z mroków pamięci, żyjący w przeszłości w mitycznym czasie dzieciństwa, przeistacza się w „dom oniryczny”, który powołuje do życia tęsknota i wygnanie. Tak o tym pisał Gaston Bachelard: „Świat rzeczywisty zaciera się przed nami, gdy tylko przenosimy się myślą do domu naszych wspomnień. [...] Dom staje się wówczas czymś więcej niż tylko wspomnieniem, jest domem naszych marzeń, domem snów”⁸⁹. Parafrazując słowa Grażyny Borkowskiej, dotyczące Mickiewiczowskiego Soplicowa, możemy powiedzieć, że traktujemy Nowotrzeby i Kalużycę jako archetyp utraconej przestrzeni domowej, wykreowanej przez Wańkowicza dzięki sile wyobraźni, pobudzanej i kształtowanej przez nostalgię, uświadamiającej, że tak istniejące w przestrzeni estetycznej są „podobne do naszych snów, naszych wyobrażeń o idylli kraju dzieciństwa, o słodczy powrocie do chwili stwarzania naszego świata, do *Księgi Genesis*”⁹⁰.

Tak więc pomimo faktów dokonanych pisarz pozostał rzecznikiem urody życia i nie stracił wiary w człowieka. Wskrzesza pamięć Nowotrzeb i Kalużycę po to, aby utrwalić niezwykle bogactwo tego miejsca na ziemi. Kresowość to dla niego określony sposób bytowania i istnienia w świecie. Wie, że tę kresowość interioryzowaną w swej duszy musi ponieść w świat, w teraźniejszość, w nową dla niego rzeczywistość. I stanie się dla niego albo przekleństwem, albo wartością. W przypadku Wańkowicza przenoszenie świata kresowego w dziedzinę mitu ma niewątpliwą wartość – wartość Norwidowskiego diamentu.

⁸⁸ G. Borkowska, dz. cyt., s. 124.

⁸⁹ G. Bachelard, dz. cyt., s. 301.

⁹⁰ G. Borkowska, dz. cyt., s. 124.

Anna Józefowicz
(Białystok)

PORTRETY MIESZKAŃCÓW WSI POGRANICZA PÓŁNOCNO-WSCHODNIEJ POLSKI „MALOWANE” W OPOWIEŚCI LUDOWEJ, PODANIU, LEGENDZIE

Sens legendy

Opowieści ludu – podania, legendy¹ – to ważny fragment świadomości naszych przodków. Przez wiele wieków przekazywane były drogą ustną z pokolenia na pokolenie. Podanie i legenda odwołują się do faktów i realiów zlokalizowanych czasowo i geograficznie, do obyczajów, instytucji, osób, krajobrazów właściwych określonemu regionowi i środowisku społecznemu. Cechą charakterystyczną tych gatunków literackich, podobnie jak baśni czy bajki, jest przemieszanie fantastyki z rzeczywistością, tak, iż niemożliwe jest oddzielenie fikcji od prawdy. Wiarygodność wydarzeń jest jednak mniej istotna, ważne staje się społeczne wyobrażenie o nich. Podanie czy legenda nie mają też ustalonej formy strukturalnej, stąd mogą kryć w sobie wiele typów opowieści. Istotne jest, że podejmowały ważną w danej chwili i w danym środowisku problematykę, stąd mogą stanowić źródło do zrozumienia tożsamości mieszkańców rodzinnej ziemi, być zapisem mikrohistorii środowiska człowieka opowiadającego². Wiele legend i podań odznacza się nadal społeczną aktualnością treści, można odkryć w nich nowe prawdy, gdyż przemawiają językiem symboli, skutecznym w komunikowaniu się szczególnie z najmłodszymi odbiorcami. Treść wielu ma jednak wydźwięk terapeutyczny również dla osób dorosłych.

Dokonałam analizy i interpretacji treści podań, legend, gadek, anegdot i opowieści z województwa podlaskiego zebranych przez jego mieszkańców i wydanych w sześciu zbiorach. Były to:

- Ryszard Worobiej, Leszek Nos, *Legendy gminy Michałowo*, Białystok 1997;
- Barbara Pacholska, Ewa Kupraszewicz, *Pomiędzy prawdą a legendą. Legendy, opowieści, wierzenia i anegdoty sokolskie*, Białystok 2010;
- Tadeusz Jedliński, Tadeusz Ciszkowski, *Historie i legendy ziemi dąbrowskiej*, Dąbrowa Białostocka 2002;
- Halina Gierasimowicz, *Życiodajna woda. Opowieści, gadki i podania z relacji mieszkańców Podlasia*, Białystok 2008;
- *Zapomnianych tajemnic czar*, pod redakcją Natalii Gierasimiuk, Hajnówka 2006;
- Mikołaj Hajduk, *Białowieskie opowieści*, Białystok 1990.

W teście próbuję odpowiedzieć na następujące kwestie: jak przedstawiani są mieszkańcy przygranicznych wsi północno-wschodniej Polski w opowieści ludowej, legendzie czy podaniu? Jakie elementarne uczucia i potrzeby ludzkie zostały zawarte w opowieściach ludowych regionu? W jaki sposób bohaterowie sobie z nimi radzili?

¹ M. Głowiński, T. Kostiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1998, hasło *podanie*; *legenda*, s. 248, 271.

² A. E. Woźniak, *Podanie i legenda. Z badań nad rosyjską prozą ludową*, Lublin 1987, s. 7.

Stosuję tu metodę badań, jaką jest analiza treści, którą rozumiem jako badanie zarejestrowanych ludzkich przekazów, w tym wypadku opowieści, legend, podań regionu. Wykorzystuję także analizę historyczno-porównawczą, która zmierza do odkrycia wspólnych prawidłowości, powtarzających się w różnym czasie i różnych miejscach. Źródłem analizy czynię zapisy historyczne dotyczące historii regionu obecnego Podlasia. Warto tu przypomnieć, że źródła historyczne notują nazwę Podlasie pod koniec XV wieku dla ziem leżących przy granicach polskich – „pod Lachami”. Formę „Podljasze” używano w kancelarii Wielkiego Księstwa Litewskiego, w skład którego wówczas wchodziła ta kraina. Dziś przyjmuje się, że Podlasie to teren pograniczny z Lachami³.

Patrząc na **portret, obraz**, rozumiany tu jako dzieło przedstawiające wygląd zewnętrzny osoby, ale także jej cechy osobowościowe, widzimy, czy był to mężczyzna, czy kobieta, w jakim wieku była to osoba, możemy określić, jakie role społeczne pełniła dana postać, interesować nas może także status społeczny czy pochodzenie przedstawionego bohatera. Najbardziej interesowało mnie jednak **działanie, aktywność postaci w środowisku wiejskim**. Pozostałe **kategorie** trudno stosować do gatunków literatury ludowej, jakimi są baśnie, podania, legendy, gdyż ich wyróżnikiem gatunkowym jest ponadczasowość, uniwersalność. Dlatego nie jest ważny wiek postaci, jej płeć, rola społeczna czy miejsce akcji, ale działanie, charakter bohatera i motywy jego postępowania, co ma wpływ na rozwój moralny, możliwość wglądu i zdolność do empatii czytającego.

W trakcie analizy treści wymienionych źródeł zwracałam uwagę na zespoły cech wyróżniających działania i zachowanie postaci literackich, pewne osobowościowe przyzwyczajenia. W efekcie przedstawiam portrety mieszkańców wsi pogranicza północno-wschodniej Polski, w których pojawiają się najczęściej chłop, „Pan” i dziecko. Zatrzymam się na portrecie chłopaka jako mieszkańca wsi oraz jego „Pana”.

Portret chłopaka

W analizowanym materiale źródłowym zauważam chłopaka – mieszkańca wsi – w skali zachowań od pocziwego poprzez zaradnego, od dzielnego do łakomego. Z jednej strony wyróżniały go takie cechy, jak: **dobroduszość, uczciwość, poświęcenie, gościnność, serdeczność, życzliwość, bycie pomocnym potrzebującym, bycie opiekuńczym ojcem i odpowiedzialnym gospodarzem, a także wierność, posłuszeństwo tradycji i szacunek do Boga i przyrody, natury**. Za takie zachowania spotykała go nagroda. Miejscem akcji legend i podań były najczęściej rodzinne domy, a bohaterami mężczyźni. Takiego bohatera określiłam jako **osobę pocziwą**, odwołując się w tym miejscu do traktatu etycznego Mikołaja Reja *Wizerunek własny żywota człowieka pocziwego* z 1558 roku. Zarówno w tym dziele, jak i opowieści ludowej pojawiają się portret, wzory osobowe postaci, ceniących sobie pocziwą wiedzę, skromność, cichy żywot w rodzinnym gronie i na własnym gospodarstwie.

Pewien kowal za swą **uczciwą pracę był szanowany i poważany we wsi, a swe dzieci również nauczył wzorowych postaw**, takich jak szacunek do Boga i człowieka. Mieliliśmy tu przykład wzorowego ojca i gospodarza, stąd „(...) wściekał się diabeł, bo kiedy przy kapliczce powali krzyż, to zaraz go dzieci kowala naprawią”⁴.

³ *Historia województwa podlaskiego*, red. A. Dobroński, Białystok 2010, s. 19.

⁴ *Diabelskie wyzwicka*, w: R. Worobiej, L. Nos, *Legendy gminy Michałowo*, Białystok 1997, s. 6.

Bezsilny „czort” nazwał grzeczne dzieci „bachurami” i tak też według ludowych przekazów powstała nazwa wsi Bachury; przetrwała więc pamięć o bogobożnych, dobrze wychowanych dzieciach i ich ojcu.

Z kolei mieszkańcy wsi Bondary (mamy tu bohatera w sensie zbiorowym) za swoją **gościnność** i **serdeczność** zostali hojnie nagrodzeni. Stąd zgodnie z etymologią ludową⁵ mówi się, że nazwa wsi Bondary wzięła się od darów Królowej Bony⁶.

Dobre serce okazał i gościnny kąt zapewnił pewien osocznik (dawniej był to mieszkaniec wsi, do którego obowiązków należało pilnowanie wyznaczonego mu obrębu puszczy przez króla czy magnata), przygarniając pod swój dach obrabowanego przez zbójców szewca. Korzyść z tego wydarzenia miały cała wieś i okolica, gdyż potrafił on każdemu pięknie buty zreperować⁷.

Wielki zaszczyt spotkał z kolei chłopca zamieszkującego na skraju Białowieskiej Puszczy, niedaleko Hajnówki. Także za swe wrażliwe i nieobojętne serce, **udzielenie schronienia nieznanemu i ugoszczenie** go, mimo biedy i skromnych warunków mieszkaniowych. Spotkała go miła niespodzianka – nieznanym okazał się sam król, który został kumem ubogiego chłopca⁸. Motyw ten obecny jest w wielu opowieściach ludowych, kiedy to możnowładcy, królowie, podobnie jak też sam Bóg, wyruszeni do swego ludu **w przebraniu**, aby dowiedzieć się, jak naprawdę żyje się jego poddanym czy wiernym. Sytuacja ta została spisana już w legendzie *O Piaście Kołodzieju i tajemniczycy wędrowcach*, stąd też utrwaliło się w świadomości ludu, że obcych należało przyjmować jak bogów, bowiem „(...) istnieje zawsze podejrzenie, że mogą być bogami, gdyż bogowie przyjmują postać obcych, cudzoziemców”⁹.

Przesłania powyższych opowieści odnoszą się do **prostych wartości, takich jak dobro i uczciwość**, które to, jak wierzyli mieszkańcy przygranicznych wsi na Podlasiu, o których mowa w legendzie, były przez Boga nagradzane. Dobrze widziane były również **uczynność i bycie pomocnym drugiemu człowiekowi, jak też udzielenie gościny zbląkanym**.

Zachowało się także w analizowanych przeze mnie źródłach kilka wzruszających opowieści o swoistych czynach bohaterskich mieszkańców przygranicznych wsi. Romantyczna opowieść o wielkiej miłości młodych z dwóch zwaśnionych, niechętnych sobie rodzin, ze wsi Juszkowy Gród i ich samobójczej śmierci. Istotny staje się jednak fakt, że to anonimowi ludzie o czułych, poczciwych sercach, **siłą wspólnoty** i poruszeni tragedią kochanków postawili im w lesie krzyż, który stoi po dziś dzień z datą: 1912¹⁰.

⁵ Etymologia jest działem językoznawstwa zajmującym się badaniem pochodzenia wyrazów i ich pierwotnych znaczeń. Obok etymologii naukowej spotykamy tak zwaną etymologię ludową. Ludowe reinterpretacje etymologiczne są nienaukowe i często błędne, gdyż nie mają charakteru historycznego. Nie interesuje mnie etymologia naukowa, ale właśnie ludowa, która jest próbą wyjaśniania duchowego znaczenia danego pojęcia. Na podstawie książki W. P. Cienkowskiego, *Teoria etymologii ludowej*, Warszawa 1972.

⁶ *Dary królowej Bony*, w: R. Worobiej, L. Nos, *Legendy gminy Michałowo*, s. 8.

⁷ *Cudzoziemski szewc*, w: M. Hajduk, *Białowieskie opowieści*, Białystok 1990, s. 70.

⁸ *Król kumem u biednego chłopca*, w: *Życiodajna woda. Opowieści gadki i podania. Z relacji mieszkańców Podlasia spisane przez Halinę Gierasimowicz*, Białystok 2008, s. 27.

⁹ Z. Benedyktowicz, *Portrety „obcego”*, Kraków 2000, s. 159.

¹⁰ *Tragiczna miłość*, w: R. Worobiej, L. Nos, *Legendy gminy Michałowo*, s. 24.

Równie smutną ofiarą skończyła się baśń-przypowieść *Kmieć i zaraza*¹¹, gdzie choroba, cholera w sensie dosłownym „uczepiła się” (włzła na plecy) chłopu i grożąc, że go samego zabije, kazała się nosić po okolicy, siejąc spustoszenie. Zdeterminowany chłop po miesiącach okrutnej służby, kiedy to okazało się, że epidemia zaczęła zmierzać do jego rodzinnej wsi, wołał utopić siedzącą mu na placach Cholerę razem z sobą, niż przyglądać się tryumfowi śmierci. Tak więc była to opowieść o poświęceniu w imię większego dobra.

Wiele opowieści niesło przeswiadczenie, że szczęście można osiągnąć w zgodzie z sobą, **systematycznym dążeniem do wyznaczonych sobie celów**, w spotkaniu i wspólnym życiu z najbliższymi sercu osobami, a nie w pogoni za mrzonkami czy łatwym sposobem wzbogacenia się. Do takich prawd doszedł po latach chłop z innej baśniowej przypowieści *Królewskie podarki*¹². Nie rozpoczął nad utratą skarbów Królowej Bony, które być może były zwykłym żartem, urojeniem, sprawdzianem próżności, wręcz odwrotnie, wyciągnął z przygód wnioski – snuć marzenia warto, by inspirowały, a nie zachęcały do biernego czekania na cud. Ważny staje się tu **umiar i spokój** bohatera.

Jeszcze w innej opowieści – pod tytułem *Szczęście* – najważniejsza okazała się zgoda **małżeńska, zaufanie do siebie dwojga ludzi**, wedle powiedzenia „zgoda buduje” czy też „razem można więcej”. Żona w opowieści przywitała wracającego męża okrzykiem: „– A bodajby to bogactwo лихо wzięło! Najważniejsze, żeś do domu cały i zdrów wrócił”¹³.

Kanwą wielu legend, podań, anegdot regionu było silne **przywiązanie mieszkańców wsi do obrzędowości** ludowej i zaakcentowana **siła wspólnoty, zwartości w działaniu** w obliczu zagrożenia całej wsi. Bohaterem była tu także cała wieś – zarówno kobiety, jak i mężczyźni musieli starać się odtworzyć pierwotny obrzęd, który obejmował działania podejmowane publicznie i uroczyste w celu osiągnięcia praktycznych rezultatów¹⁴. Epidemia cholery dziesiątkowała rodziny chłopskie. Sędziwej i bardzo pobożnej kobiecie prawdopodobnie ukazała się we śnie Matka Boska, która rzekła:

Jeśli chcecie, aby choroba opuściła waszą wioskę, to niechaj wszystkie gospodynie w ciągu jednej nocy sporządzą mocną przędzę, z której na krosnach utkać muszą dwunastometrowy lniany ręcznik. Mężczyźni zaś w tym samym czasie powinni zrobić solidny krzyż w intencji mieszkańców wsi, a wykonane przez was przedmioty ksiądz niechaj poświęci. Równo z nastaniem południa, pośrodku wioski w obecności wszystkich mieszkańców, przedmioty te głęboko w ziemi zakopcie. Pamiętajcie, wszyscy mieszkańcy muszą być przy tym obecni¹⁵.

Tak mieszkańcy całej wsi w obliczu zarazy zjednoczyli się w pracy. Kobiety, wierząc w moc pradawnych praktyk obrzędowych, od wschodu do zachodu słońca tkwały. Wysilek wspólnoty, jak ona sama wierzyła, nie poszedł na marne. To, aby wszystko robić wspólnie, a także aby być wiernym w odwzorowywaniu praktyki obrzędu, było tak samo istotne, jak wspólna modlitwa po jego dokonaniu. Kiedy zagrożenie ustępo-

¹¹ *Kmieć i zaraza*, w: *Zapomnianych tajemnic czar*, red. N. Gierasimiuk, Hajnówka 2006, s. 144-146.

¹² *Królewskie podarki*, w: M. Hajduk, dz. cyt., s. 100.

¹³ *Szczęście*, w: M. Hajduk, dz. cyt., s. 115. Jest to przypowieść znana także na Ukrainie pod innym tytułem *Woreczek* i zamieszczona w *Bajkach ukraińskich* (2006).

¹⁴ A. Gawęł, *Zwyczaj, obrzędy i wierzenia agrarne na białostoczczyźnie od połowy XIX do początku XXI w.*, Kraków 2009, s. 15.

¹⁵ *Wiejski krzyż*, w: T. Ciszkowski, T. Jedliński, *Historie ziemi dąbrowskiej*, s. 7.

wało, istniała potrzeba podziękowania Opatrzności Bożej za cud wyzdrowienia czy ustąpienia choroby. Stawiano wtedy najczęściej krzyż pamiątkowy, „ku potomności”, z wyrytą na nim datą. Wierność prastarym obrzędom wiązała się z faktem nieznamości innych sposobów obrony, pozostawały wiara i myślenie mityczne.

W dawnych czasach na wieść o chorobie mężczyźni zaprzękali do sochy siwego wołu i wieś dookoła oborywali głęboką brudą, że niby choroba nie przekroczy tej zaklętej rubieży. W tym czasie wszystkie kobiety i dziewczęta zbierały się w jednej chacie i przez całą noc przędły ze lnu nici i tkwały zeń ofiarny ręcznik. Przepasywano nim o świcie stojący na skraju wsi krzyż¹⁶.

Myślenie mityczne, inaczej zwane ludowym, pierwotnym, przeciwstawne było nauce i myśleniu racjonalnemu. Myślenie mityczne gwarantowało zachowanie równowagi wewnętrznej, stanowiło podstawę systemu wartości umożliwiającego orientację w świecie. Ludziom, którzy wierzyli, mit objawiał prawdę absolutną, nadawał sens rzeczywistości i życiu ludzkemu, stąd w społeczności tradycyjnej wszystkie zjawiska i działania były zrelatywizowane z sytuacją wzorcową opisaną w micie. Nie można ich było zmieniać – miały być powielane, aby zapobiec zagładzie, chaosowi¹⁷. Pomagało to także ustrzec się przed niebezpieczeństwem, wytłumaczyć „niewytłumaczalne”, odegnać strach przed nieznanym.

Na przykład inna nazwa własna – nazwa jeziora Gorbacz, odwołując się ponownie do etymologii ludowej (z miejscowej gwary „bacz” znaczy „patrz”, a „gore” to „jarzy się, pali”), pojawiła się stąd, że nad taflą jeziora często unosiły się opary, jezioro było niebezpieczne, o torfowym, bagnistym podłożu, a mieszkańcy mówili „jezioro gore, bacz, aby co z złego z tego nie wynikło”¹⁸. Jednakże owa wiara w „diabelskie moce” chroniła przed niebezpiecznymi wyprawami, oddalaniem się od domu i wsi.

Po dzień dzisiejszy nie chowa się także zmarłych w tym miejscu na cmentarzu, gdzie chowano zmarłych na epidemii¹⁹: „Powszechnie też wiadomo, że na ziemi, na której powiesił się wisielec, czai się zło”²⁰. Wierzono również, że dawniej każda wieś miała swego „złego”, „cos” straszło. Diabły – występujące w dziesiątkach wcieleń: od złowrogiego kusiciela począwszy, a na głupawym nedorajdzie kończąc – należały do najpopularniejszych postaci legend, podań, bajek i gadek ludowych. Pamiętać jednak trzeba, że bardzo często nazwą tą określano wszystkie istoty nadprzyrodzone, wszelkie duchy, duszki i demony²¹, a miejsca szczególnych diabelskich harców nazywano czortowiskami²². We wsi Sokole „odczuwano”, gdyż nie były to postacie widoczne, konia bez skóry i ducha Cipiora. Zwierzęta odmawiały posłuszeństwa właścicielowi w wyniku takiego spotkania z duchem, czując dziwne fluidy, wibracje. Nie chciały dalej iść, truchlejąc ze strachu²³.

¹⁶ *Kmieć i zaraz*, w: *Zapomnianych...*, s. 144-146.

¹⁷ J. i R. Tomicczy, *Drzewo życia, ludowa wizja świata i człowieka*, Białystok 1975, s. 22-23.

¹⁸ *Diabelskie jezioro Gorbacz*, w: R. Worobiej, L. Nos, *Legends gminy Michałowo*, s. 12.

¹⁹ *Sobiatyno*, w: *Życiodajna woda...*, s. 23.

²⁰ *Czarcia orka*, w: M. Hajduk, *Białowieskie opowieści*, s. 60.

²¹ J. i R. Tomicczy, *Drzewo życia...*, s. 30.

²² *Czarcia orka*, w: M. Hajduk, s. 60; *Czartowisko*, w: R. Worobiej, L. Nos, *Legends gminy Michałowo*, s. 28.

²³ *Jak koń bez skóry stał się postrachem wsi; Cipior*, w: B. Pacholska, E. Kupraszewicz, *Pomiędzy prawdą a legendą. Legends, opowieści, wierzenia i anegdoty sokolskie*, Białystok 2010, s. 9, s. 20.

Kontakt z zaświatami nie był niczym nadzwyczajnym. Wierzone, że siłą nieczystą można spotkać przechodząc koło cmentarza nocą, ale też za przewinienia, nadużycia, grzechy ludzi nawet świątynie potrafiły zapaść się pod ziemię razem z grzesznikami²⁴.

Duchy najbliższych potrafiły odwiedzić z za grobu²⁵, ale też rozpacz rodziców po śmierci dziecka nie dawała jego duszy zaznać spokoju. Smutna, ale jakże terapeutyczna z dzisiejszego punktu widzenia jest opowieść o rozpaczycy matki, jej łzach po stracie ukochanej córki.

Jakie było zdziwienie matki, gdy wśród wielu śmiertelników zobaczyła swoją córkę dźwigającą dwa wiadra łez wylanych przez matkę. Zobaczyła, z jakim trudem jej dziecko dźwiga taki ciężar. Zrozumiała, że nie może pogarszać losu swojej córki. W rok po tym, jak matka zobaczyła to dziwne zjawisko, na gród Osetnicy spadł wielki deszcz, który przybrał rozmiary potopu. Od tego czasu wieś nazwano Potoka. Najstarsi zaś mieszkańcy tłumaczyli to tym, że to córka, oddała matce to, co nie było już jej pokutą²⁶.

Powyższe powieści ludowe podkreślają **potrzebę umiaru, spokoju, bezpieczeństwa** mieszkańców wsi. Z legend, pieśni czy przysłów można odtworzyć obraz tradycji, wyczytać, jak istotne były dla dawnych mieszkańców wsi zapomniane współcześnie zwyczaje: zakaz pracy w czasie wielkiego postu²⁷, zwyczaj, wedle którego przyszła panna młoda przed weselem miała przeprosić mieszkańców wsi, chodząc po ich domach oraz prosić o błogosławieństwo. Czyniąc odstępstwa, można się było narażać na przekleństwo²⁸.

Mądrość ludowa wyrażała się w stosunku wobec natury, co oznaczało szanowanie przyrody i dbanie o zwierzęta. **Symbioza z naturą, pokora wobec niej** okazywała się bardzo korzystna dla gospodarzy, co jest widoczne w przetrwałych po dziś dzień powiedzonkach: „nie należy niszczyć bocianich gniazd, gdyż ich obecność przynosi zgodę rodzinie”, czy: „tam gdzie jest bocianie gniazdo, tam piorun nie uderzy”²⁹, jak też „kto ze strzelbą po borze chodzi, temu na zagonie zboże nie rodzi”³⁰.

Mądrość ludowa w tym przypadku polegała także na pokorze wobec pierwszeństwa natury, na poznaniu w jej wszechotaczających ramionach swego miejsca. **Przezorni mieszkańcy wsi dbali o bocianie gniazda**, aby ptaki miały gdzie wracać, ale także z lęku, że natura zemści się – bociany przyniosą rozpaloną trzaskę i spalą nieogóscinną już im strzechę³¹.

W baśniach natura była zawsze mądrzejsza. W opowieści *Matys i sroka* tylko **jeden z trzech synów – prawy i pracowity**, ocalił sroczę gniazdo, za co ptak trzykrotnie przyśzedł mu z pomocą³². W innej baśni niedźwiedź pomógł żniwiarce po otrzymanej z jej rąk kuracji³³. W *O leśnych ptakach i królewskiej brodzie* również to ptaki znały odpowiedź na ludzkie dolegliwości, rośliny potrafiły uleczyć i tylko ten mógł osiągnąć szczęście, kto

²⁴ *Zapomnianych...*, s. 92, 135.

²⁵ *Odwiedziny ojca z za grobu*, w: *Życiodajna woda...*, s. 73.

²⁶ *Potok łez matki*, w: R. Worobiej, L. Nos, *Legendy gminy Michałowo*, s. 48-49.

²⁷ *Czarcia orka*, w: M. Hajduk, *Białowieskie opowieści*, s. 60.

²⁸ B. Ogrodowska, *Polskie tradycje i obyczaje rodzinne*, Warszawa 2007, 2008, s. 151-154.

²⁹ *Ostrzeżenie bocianów; Budowa nowego gniazda dla bocianów*, w: *Życiodajna woda...*, s. 57, 59.

³⁰ *Glaz*, w: M. Hajduk, *Białowieskie opowieści*, s. 89.

³¹ *Budowa nowego gniazda dla bocianów*, w: *Życiodajna woda...*, s. 59.

³² *Matys i sroka*, w: M. Hajduk, *Białowieskie opowieści*, s. 30.

³³ *Niedźwiedź i żniwiarka*, w: tamże, s. 47.

miał czyste, troskliwe serce³⁴. **Zaskroniec** także potrafił okazać wdzięczność swemu wywabcy – człowiekowi, i stał się jego przyjacielem, ostrzegając przed niebezpieczeństwem – jadowitą zmiją³⁵. Warto zatrzymać się nad faktem, że społeczności chłopskie obdarzyły węża szczególnymi względami. Symbolika tych gadów – równie bogata jak diabelska – nie zawsze była w pełni jasna i zrozumiała. Na wielu terenach Słowiańszczyzny istniał rodzaj kultu węży, które uważano za opiekunów ludzi (zwłaszcza dzieci) oraz dobytku – zwierząt gospodarskich. Nieraz występowały one wyraźnie jako wcielenie dusz przodków³⁶.

Pozytywnymi cechami chłopą były także jego **zaradność, pomysłowość, zorganizowanie, odwaga, bohaterstwo i spryt**. Odbiór takich opowieści jest optymistyczny, a mianowicie pokazuje, że nie ma takiej sytuacji, w której chłop by sobie nie poradził. Tak więc jeden potrafił przechrzyć władze³⁷, inny odważny chłop fortem zwrócił uwagę cara, za co ten ofiarował fundusze na odbudowę spalonej wsi³⁸, jeszcze inna z kolei pomysłowa, ale jakże troskliwa o swój drób, gospodyni znalazła sposób, jak oszczędzić gęsiom cierpienia i aby ich nie poranić, kiedy trzeba było z nimi wyruszyć na targ, zaczęła gęsi kuć³⁹. Chłop potrafił również zmyślnie sprzedać krowę⁴⁰, jak też zwinnie uporać się ze sprawami urzędowymi⁴¹, a jak kochał prawdziwie „gorąco” (a tak też kochał się przez wiele lat w dziewczynie pewien kowal), to i ożenić się też mądrze potrafił⁴². Pojawiła się także postać sprytnej żony, która namówiła przygarniętego lokatora do wykonywania pracy, dzięki czemu cała wieś zyskała szewca⁴³.

Mieszkańcy podlaskich wsi, jak zauważyłam, lubili się także chwalić. Chęć zaimponowania innym w kilku przypadkach wyszła na korzyść całej wsi, a nawet regionowi jako oryginalny element tradycji zdobniczej dachów domów. Nazwa miejscowości Rogacze wzięła się bowiem od wymyślnych dachów. Chłopi kryli swoje dachy słomą – były to tak zwane „strzechy”.

W szczytce domów przybijali „wiatraki”, które były wyżej wysunięte, nad słomę. Każdy chłop chciał odróżnić się od pozostałych, więc te wiatraki przedłużał, bardziej wysuwał do góry. Poniżej odróżniano gospodarzy – im ładniejsze, tym bogatszy gospodarz, wiatraki zaczęły tworzyć pewnego rodzaju rogi, każdy inny, zaczęto prześcigać się w ich przyozdabianiu. Wymyślne i kunsztowne rogi były chlubą tej osady⁴⁴.

Mieszkańcy innych wsi mogli się z kolei szczycić domami z ludowymi ornamentami rzeźbiarskimi i rękodzielami tkackimi⁴⁵. W jednym podaniu przetrwała pamięć o bohaterskim zrywie chłopów przeciwko pańszczyźnie ze wsi Sobiątyno i ofierze dzielnego przywódcy. Był to rok 1863, po dziś dzień stoi tu krzyż upamiętniający to wydarzenie⁴⁶.

³⁴ *O leśnych ptakach i królewskiej brodzie*, w: tamże, s. 34.

³⁵ *Wężowa wdzięczność*, w: tamże, s. 41.

³⁶ J. i R. Tomicy, *Drzewo życia...*, s. 32.

³⁷ *O przodowniku pracy*, w: B. Pacholska, E. Kupraszdnicz, *Pomiędzy prawdą a legendą...*, s. 22.

³⁸ *Podarek od cara*, w: *Życiodajna woda...*, s. 36.

³⁹ *Jak w Bielsku gęsi kuto*, w: tamże, s. 48.

⁴⁰ *Krowa bez mleka*, w: tamże, s. 55.

⁴¹ *Wtorek czy fłorek*, w: tamże, s. 47.

⁴² *Jak piękno z pracowitością ślub wzięty*, w: M. Hajduk, *Białowieskie opowieści*, s. 118.

⁴³ *Cudzoziemski szewc*, w: tamże, s. 70.

⁴⁴ *Rogacze*, w: *Życiodajna woda...*, s. 22.

⁴⁵ *Dary królowej Bony*, w: R. Worobiej, L. Nos, *Legendy gminy Michałowo*, s. 8.

⁴⁶ *Skazany na śmierć*, w: *Życiodajna woda...*, s. 37.

Bohaterskie, odważne zachowania, poświęcenie, a także jednocześnie się w obliczu ważnej sprawy, wspólnota, to zachowania często akcentowane w ludowej opowieści czy anegdocie. To właśnie legenda nie daje zapomnieć o cichych bohaterach regionu lub o samym marzeniu o takich postaciach.

Występek

W analizowanych przeze mnie podaniach i legendach regionu zauważyłam niepozytywne, naganne, karygodne zachowania bohaterów-chłopów: **zarozumiałość, pyszałkowatość, łakomstwo, upór, klótlliwość, nieustępliwość, zakłamanie, nieuczciwość**. Za wymienione tu przyzwary spotykała postacie kara, dochodziło do przykrych wypadków, zbrodni. Wiele osób marzyło o **łatwym wzbogaceniu się** i pomyślności nawet za cenę zaprzędania duszy diabłu. Kwiat paproci ponoć spełniał każde marzenie, jednakże w celu zdobycia „kwiecia” trzeba było się wykazać nie tylko odwagą, gdyż po drodze czyhały bagna, „czartowiska” (siedziby złych duchów, diabłów), ale i bezdusznością, egoizmem, gdyż z mocy kwiatu mógł korzystać jedynie jego właściciel.

Według przekazu ludowego z końca XVI wieku o Matwieju ze wsi Cisówka – chłop ten nigdy nie powrócił, ponoć „skumał się z diabłem”⁴⁷. W innej opowieści pszczelarz Maciej, który zawsze marzył o rycerskiej zbroi i mieczu, za swą **zuchwałość** zostaje ukarany. Przywdziewa zbroję zmarłego rycerza krzyżowego, ale już nie da rady jej zdjąć. Uwięziony umiera w zbroi, a jego duch podobno ukazuje się we wsi Maciejkowa Góra⁴⁸. Z jeszcze innej opowieści płynie morał: „Na cudzej krzywdzie szczęścia nie zbudujesz”⁴⁹. Jak głosi podanie, **łakomi chłopci-złodzieje** nie cieszyli się długo zrabowanym bogactwem. Podobnie zrabowany dzwon z kuraszewskiej cerkiewki zamilkł na wieki. Zawisać i szczególnie haniebny czyn, jakim była kradzież z miejsca świętego, sprawił, że nie można było usłyszeć już jego brzmienia⁵⁰. **Pyszałkowatego, zarozumiałego** młynarza spotyka również kara. Działo się to, jak głosi opowieść z XVII wieku, kiedy to na rzece Kamienna zbudował on młyn, jednakże rzeka, która na wiosnę wylała, porwała wraz z prądem cały jego dobytek⁵¹.

W opowieści ludowej zło musi zostać ukarane. Także **niecierpliwość** chłopca ze wsi Sobiattyno, jego niczym nie uzasadniony „**głupi upór**”, doprowadza do pasma nieszczęśliwych wypadków⁵². Dwie wskazówki płyną z tej historii, pierwsza miała związek z wiarą w tak zwane prorocze sny, których zgodnie z ludową mentalnością należało wysłuchać, druga mówiła, że nie można być szczęśliwym kosztem najbliższych. Chłop, który podjął decyzję o wyjeździe, a było to w 1935 roku, miał sen, w który się nie „wysłuchał” i który wyśmiał. Mało tego, przestał liczyć się z potrzebami rodziny, opętała go szaleńcza myśl wyjazdu za ocean. Z opowieści płynie z jednej strony smutny determinizm – czasami nie dało się wyjść dalej niż poza własną zagrodę, z drugiej – opowieść może uczyć cierpliwości, potrzeby wzbudzenia w sobie refleksji nad dostrzeżeniem siebie jako części systemu, jakim jest rodzina, społeczność, części o tyle ważnej, o ile nie buduje się szczęścia kosztem innych.

⁴⁷ *W poszukiwaniu kwiatu szczęścia*, w: R. Worobiej, L. Nos, *Legendy gminy Michałowo*, s. 10.

⁴⁸ *Legenda ze wsi Maciejkowa Góra*, w: *Zapomnianych...*, s. 142-143.

⁴⁹ *Skarb proboszcza*, w: T. Ciszkowski, T. Jedliński, *Historie i legendy ziemi dąbrowskiej*, Dąbrowa Białostocka 2002, s. 20-23.

⁵⁰ *Oniemiały dzwon*, w: M. Hajduk, *Białowieskie opowieści*, s. 82.

⁵¹ *Młyn w Nowej Wsi*, w: T. Ciszkowski, T. Jedliński, *Historie i legendy...*, s. 24.

⁵² *Proroczy sen Maksyma Martyniuka*, w: *Życiodajna woda...*, s. 49.

Liczne opowieści traktują o **klótniach chłopów, zaciętości w bezsensownych sporach**. Jedna skończyła się tragicznie – bo pożarem. Podpalacz jednak nie spodziewał się, że ogień przeniesie się na jego dom, a to tym sposobem została wymierzona sprawiedliwa kara. Inna opowiada o morderstwie w celu zawłaszczenia dla siebie znalezionej złota.

A bryła długo jeszcze na wozie leżała. Z czasem wóz zbutwiał i bryła na ziemię się stoczyła. Jednak nie było to już złoto, bo widząc jak się ludzie za nie mordują i zwierzyzna przy tym ginie – samo w zwykły kamień się obróciło. Do dziś leży ów gład na jednej z puszczańskich polanek w uroczysku Stara Białowieża⁵³.

Zostały stąd powiedzonka: „Gryźli się i tłukli na własną szkodę a ludziom na pośmiewisko”⁵⁴, „gdzie dwóch się bije tam trzeci korzysta”⁵⁵. Klótnie to zmarnowany czas, na szczęście dwóch sąsiadów zrozumiało to i w obliczu niebezpieczeństwa okazali sobie pomoc i zapomnieli o niezgodzie⁵⁶. Jednakże jest to jedna z nielicznych opowieści, w których pojawia się refleksja nad siłą przyjaźni.

Karę za łakomstwo na własnej skórze natychmiastowo otrzymuje chłop, który tak wcisnął się do dziupli z miodem, że o mało w niej nie utonął. Opowieść jest bardzo dowcipna, co sprzyja przekazaniu jej najmłodszym czytelnikom. Często treści istotne, podane w lekkiej, humorystycznej formie, łatwiej mogą być zapamiętane⁵⁷.

Wiele innych opowieści o **nierespektujących praw natury** mieszkańcach wsi należy traktować jako przestrożę. Kto naruszał prawa natury, zachowywał się w sposób zakłócający jej spokój, pozwalał sobie na zbyt wiele, na przykład hałasując po spożyciu alkoholu, mógł rozniewać ducha puszczy. Za takie brawurowe zachowania czekała go kara, na przykład mógł długo błądzić, szukając drogi do domu⁵⁸. Taka też kara, wymierzona za **naiwność, bycie lasym na pochwały**, spotkała zapatrzonę w siebie wiejskiego grajka. Diabły zwiodły go na bagną⁵⁹.

Lenistwo także nie należy do zalet, jednakże w ludowej opowieści szybko sobie z nim radzono. Fabuły opowieści ludowej o leniwym bohaterze bywały bardzo dowcipne, podane w formie błyskotliwej anegdoty. Charakterystyczny był tu motyw nawrócenia ospałego męża lub żony na drogę aktywności, pracowitości po doznanym wstydzie. Przykładem jest opowieść *O Weselnicy w grochowej spódnicy*⁶⁰.

Portret „Pana”

W pamięci mieszkańców przygranicznych wsi w analizowanych przeze mnie źródłach zapisały się hojność, opiekuńczość, troskliwość, sprawiedliwość, ukochanie ziemi ojczystej i jej natury przez „panów”, właścicieli ziemskich. Poniżej przedstawię portret pana, którego określiłam jako **opiekuńczego**, dbającego o swój lud⁶¹.

⁵³ Gład, w: M. Hajduk, *Białowieskie opowieści*, s. 89-90.

⁵⁴ *Błądny ogień*, w: tamże, s. 92.

⁵⁵ *Liśia lekcja*, w: tamże, s. 19-20.

⁵⁶ *Nie było rozkazu Panie wójcie*, w: *Życiodajna woda...*, s. 53.

⁵⁷ *Miodowa łaźnia*, w: M. Hajduk, *Białowieskie opowieści*, s. 44.

⁵⁸ *Duch Puszczy*, w: tamże, s. 50.

⁵⁹ *Graj, grajku graj*, w: M. Hajduk, *Białowieskie opowieści*, s. 57.

⁶⁰ *O Weselnicy w grochowej spódnicy*, w: tamże, s. 111.

⁶¹ W analizowanych źródłach występują postacie „Panów” o cechach negatywnych – gnębiącego swych poddanych, skąpych, próżnych, aroganckich. Pomijam z rozmysłem takie zachowania, takie postacie, traktując ten wątek jako dobrze znany.

O ukochaniu ziemi nadnarwiańskiej i jej mieszkańców przez Królową Bonę krążą legendy⁶². To ona przyczyniła się do rozkwitu tego dawniej miasta królewskiego (obecnie Narew jest wsią), jego przemysłu (rzemiosło drzewne, branża spożywcza, gorzelnictwo) i kultury. Nadała prawo połowu ryb na stawach i rzece Narew. Zrezygnowała z pobierania podatków od mieszkańców miasteczka. Narwi zostało przyznane także prawo do posiadania komory celnej, a opłaty wpływały do kasy miejskiej. Ważne dla dalszego rozwoju miasta było uzyskanie prawa do organizowania trzech corocznych jarmarków. Targi odbywać się miały w każdy wtorek i jest to zwyczaj po dziś dzień obecny. Królowa Bona ufundowała także w 1528 roku kościół w Narwi (obecna nazwa to Kościół Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny i Św. Stanisława Biskupa Męczennika). Sama mieszkała w zamku, zbudowanym na Górze Kuraszewo. Legenda mówi, że zamek i kościół połączone były podziemnym tunelem, o których nikt wcześniej nie wiedział. Dziś po zamku pozostały dwa schodki, które wydają się częścią długich schodów prowadzących z zamku do brzegu rzeki⁶³. Królowa Bona, jak wynika z podania, była także osobą odznaczającą się taktem i tolerancją religijną, przy jej współdziałaniu powstała bożnica we wsi Orla, która stoi tam do dzisiaj⁶⁴. Dowodem na to, że królowanie Bony miało wielką moc, jest fakt istnienia kilku niezwykłych opowieści na temat skarbu i zamku królowej. Bona występuje w nich jako duch opiekuńczy, osoba sprawiedliwa, wynagradzająca uczciwych, a karząca chciwych i zbyt ciekawskich⁶⁵.

Z kolei dobroczyńcą wsi Sokole, jak mówią legendy, był hrabia Hasbach – właściciel Fabryki Sklejek w Białymstoku⁶⁶.

Wieś Dąbrowa także miała swoich łaskawców. Założył ją możny władca, którego ocaliła modlitwa w trakcie polowania w puszczy. Poprzysiągł on: „Boże mój, jeśli sprawisz, bym uniknąć mógł śmierci, w tym właśnie miejscu wybuduję na Chwałę Twoją świątynię, a imię Twoje chwalić będę do końca moich dni”⁶⁷. Pan słowa dotrzymał i tak powstał kościół Opatrzności Bożej, potem osada, która z racji przewagi dębów w okolicy została nazwana Dąbrową. Z kolei małżeństwo – stolnik Szczęsny Tyszkiewicz i żona Eufrozyna – ufundowali obraz Najświętszej Matki Boskiej. Było to w 1652 roku, obraz Matki Boskiej Różanostockiej uważano za cudowny. Wyświęcono go i do 1915 roku znajdował się on w różanostockim kościele, kiedy to w związku ze zbliżającą się wojną prawosławne mniszki zabrały go ze sobą do Rosji i wtedy to słuch o nim zaginął⁶⁸.

We wsi Kamienna Stara na przełomie XVI i XVII wieku, jak głosi legenda, stał dwór potężnego litewskiego rodu magnackiego Wiesiołowskich. Jak głosi legenda, po tragedii, która wydarzyła się jednego dnia (psy magnata zagryzły małą dziewczynkę), żona magnata nigdy nie doszła do siebie, czyniąc sobie i mężowi wyrzuty za przy-

⁶² *Dary królowej Bony*, w: R. Worobiej, L. Nos, *Legendy gminy Michałowo*, s. 8.

⁶³ D. Michalak, *Z dziejów Narwi i okolic*, Białystok – Narew 1996, s. 16-17, 50-53.

⁶⁴ *Warunek Królowej*, w: *Życiodajna woda...*, s. 33.

⁶⁵ Wywiad z Panią Fiedorczyk, 85 lat, mieszkanką wsi Narew, 23. VII. 2010.

⁶⁶ Zobacz: *Hasbach – naiwny dobrodziej*, w: B. Pacholska, E. Kupraszewicz, *Pomiędzy prawdą a legendą*, s. 8.

⁶⁷ *Narodziny Dąbrowy*, w: T. Jedliński, T. Ciszkowski, *Historie i legendy...*, s. 10.

⁶⁸ *Różanostocka Matka Boża*, w: tamże, s. 5-7. Zob. J. Tomalska, *Wizerunek Matki Boskiej Różanostockiej – ikona czy obraz?*, w: *Ateny. Rzym. Bizancjum. Mity Śródziemnomorza w kulturze XIX i XX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2008.

czynienie się do nieszczęścia. Całe swoje życie państwo ci podporządkowali innym ludziom, dzieląc się z nimi wszystkim, co było ich własnością. Z ich inicjatywy, dla upamiętnienia tragedii w pobliżu wsi Kamienna, wybudowano kościół pod wezwaniem św. Anny, a w latach późniejszych cały swój majątek i wszystkie dochody postanowili ofiarować na cele dobroczynne, finansując koszty budowy kościołów, szkółek, szpitali. Sami, jakby za pokutę, żyli w bardzo skromnych warunkach. Kościół ów funkcjonuje do dzisiaj⁶⁹.

Kilkanaście miejscowości obecnego pogranicza polsko-białoruskiego uzyskało swe nazwy dzięki władcom, królom, właścicielom ziemskim, którzy szczególnie ukochali te tereny. Obecne wsie i miasta: Siemiatycze, Milejczyce, Kleszczele, Dobrowoda, Orzeszkowo, Bobrowiki, Jagodniki, Białowieża, zawdzięczają swe nazwy królowi Władysławowi Jagielle, który jadąc na polowanie do Puszczy Białowieskiej, aby zaopatrzyć się na czas bitwy pod Grunwaldem, nadawał nazwy osadom.

Nazwa wsi Dziecinne upamiętnia wielką sympatię dziedzica, który sam nie miał potomstwa, do dzieci poddanych⁷⁰. Z kolei nazwa Nowosady ma upamiętniać wielką troskę właściciela ziemskiego do swych sadów. Ukochał on własne drzewka, bardzo o nie dbał i nawet, jak głosi legenda, kiedy w trakcie wojny jego włości zostały zniszczone, od razu po ustąpieniu wojennych działań przystąpił do sadzenia drzew (stąd nazwa miejscowości Nowosady)⁷¹.

W innych przekazach sami mieszkańcy na cześć ich „dobrego Pana” potrafili nazwać miejscowość od jego imienia lub nazwiska, na przykład: Sobiatyno. W jeszcze innych przetrwała pamięć – właściwie marzenie typowo baśniowe – o królu w przebraniu, który został kumem u biednego chłopca⁷², czy też o mądrym i sprawiedliwym władcy⁷³.

*

Legenda, podanie, baśń, bajka to w znacznym stopniu przypowieści na temat ludzkich charakterów, postaw. Owe opowieści ludu składają się na tak zwany tezaurus kulturowy człowieka określonej wspólnoty. Widzimy w nich ramy zachowań ludzkich, rozpoznajemy znane fragmenty naszej kultury. Obrazy symboliczne zawarte w baśniach, legendach, podaniach przemawiają szczególnie do młodego odbiorcy, może on bowiem podążać za życiem bohatera do wnętrza swojej duszy.

⁶⁹ *Kościół w Kamiennej Starej*, w: *Życiodajna woda...*, s. 16-17.

⁷⁰ *Dziecinne*, w: tamże, s.19.

⁷¹ *Nowosady*, w: tamże, s. 21.

⁷² *Król kumem u biednego chłopca*, w: tamże, s 27.

⁷³ *Kłamstwo drwala*, w: tamże, s. 31.



Cmentarz na Rossie, Wilno

Jolanta Sawicka-Jurek
(Siedlce)

„TY ZE SWOJĄ RODZINĄ ŚPISZ OSTATNIĄ NOC...” O PODLASKICH PIEŚNIACH PRZEDPOGRZEBOWYCH

W tradycji kulturowej i religijnej Podlasia do spraw związanych ze śmiercią człowieka i żałobą podchodzono zawsze w sposób poważny i właściwy dla tej sytuacji. Dzisiaj wiele z tradycyjnych obrzędów i zwyczajów łączących się z ceremonią pogrzebu katolickiego całkowicie już zanikło, a i te kultywowane jeszcze w wiejskich wspólnotach uległy zmianom. Miały na to wpływ takie czynniki, jak: postęp techniczny i związane z nim przemiany cywilizacyjne, migracje ludności i łączące się z tym ścieranie oraz mieszanie różnych obyczajów, a także zmiany posoborowe w liturgii kościoła katolickiego. Potrzeba jednak przekazania wyrazów współczucia, zjednoczenia się w bólu po stracie osoby bliskiej z rodziną, a także oddanie szacunku w formie ostatniego pożegnania zmarłemu powoduje, że w wielu wspólnotach, szczególnie wiejskich, nadal pewne obrzędy są kultywowane w duchu religijności ludowej. Do nich należą przedpogrzebowe wieczorne czuwania przy zmarłym.

Tak jest w nadnarwiańskiej wsi Pniewo¹ znajdującej się obecnie w powiecie łomżyńskim, kulturowo związanej z Podlasiem, należącej do parafii Puchały², która w roku 2011 obchodziła 600-lecie swojego istnienia. Pniewo jeszcze trzydzieści lat temu było dużą wsią rolniczą liczącą około tysiąca mieszkańców. Obecnie liczba ich się bardzo zmniejszyła. W tej wsi nie noszono ludowych strojów, ani też nie mówiono gwara, ale do dzisiaj praktykowanych jest w niej wiele zwyczajów i praktyk związanych ze śmiercią człowieka. Z opowieści miejscowych najstarszych jej mieszkańców wynika, że często zapowiadają ją niewytłumaczalne logicznie sygnały, jak uderzenie lub pukanie ptaka do okna, długie wycie psa czy hukanie sowy w nocy, spadanie obrazów, a także sny zwiastujące odejście osoby bliskiej.

Dawniej nieboszczyka przygotowywano do pogrzebu w domu rodzinnym, myto i ubierano. Dzisiaj przeważnie czynności te wykonują pracownicy firm pogrzebowych i potem przywożą zmarłego w trumnie do jego domu (także wtedy gdy umiera w szpitalu). Trumna z nieboszczykiem zostaje umieszczona w największym pokoju, odpowiednio przygotowanym (zasłonięte okna, lustra, i zatrzymany zegar, jeżeli tam się taki znajduje). Przed bramą prowadzącą do posesji, gdzie znajduje się dom nieboszczyka, zostaje umieszczona czarna chorągiew i krzyż przywiezione z parafialnego kościoła (choć dzisiaj bywa, że i z firmy pogrzebowej). Przychodzą indywidualnie osoby chcące pożegnać zmarłego i modlą się przy otwartej z nieboszczykiem trumnie, składając kwiaty. Wieczorem zimą wcześniej (mniej więcej o godz. 16.00), a latem po godz. 18.00, zbiera się większość sąsiadów i rodziny, aby modlić się i śpiewać przy trumnie.

¹ T. Glinka, *Podlasie. Przewodnik*, Warszawa 1997, s. 143.

² Tamże, s. 144.

Przychodzą *śpiewacy*, bo tak w tej wsi nazywa się osoby prowadzące modlitwy przy zmarłym. Dawniej pojawiali się z własnej woli, teraz wcześniej są powiadamiani i specjalnie zapraszani na ten wieczór do domu, gdzie znajduje się nieboszczyk. Wieczory czuwania przy zmarłych (nie jest znane tam określenie „puste noce”³) dawniej były dwa lub trzy, zależnie od daty pogrzebu, a teraz przeważnie jest to jeden wieczór. W zależności od tego, jak długo trwają modlitwy i śpiewania, dobierany jest ich repertuar.

Dawniej, przez wiele lat po wojnie, takim prowadzącym modlitwy był szanowany w społeczności wiejskiej oraz obdarowany donośnym głosem i dobrym słuchem Florian Kalinowski (zmarł on w Zambrowie, tam został przez rodzinę pochowany i nikt mu nie zaśpiewał pieśni przedpogrzebowych). Znał on wiele pieśni na pamięć, ale posiadał też księgę, bardzo zniszczoną, bez początkowych kart i końcowych, z której korzystał. Pomagało mu w tych śpiewach kilku mężczyzn i kilka kobiet. Siadali przy jednym stole, na którym była lampa naftowa, a świece paliły się przy zmarłym. Pieśni śpiewane były tylko przez śpiewaków, dopiero do odmawiania różańca, litanii i innych modlitw włączała się reszta zebranych.

Zachowały się zeszyty (5 sztuk) z tamtych czasów z pieśniami modlitwami przepisywanymi w „święte wieczory” przez jedną z najczęściej uczestniczących kobiet w czuwaniach przy zmarłych, Kazimierę Papież. Jej córka, Krystyna Armusiewicz, kontynuuje tradycję rodzinną czuwania przy zmarłych, uzupełniając już teraz sama zeszyt swojej matki⁴. Wieczorne czwanie przy zmarłym zaczyna się wykonaniem przez śpiewaków pieśni:

Dobry Jezu, a nasz Panie,
oto my dziś prosim za nim,
Daj mu wieczne spoczywanie
aż na wieki wieków. Amen.

Po tej pieśni wprowadzającej zebranych w modlitewny nastrój wykonywana jest następna *Witaj Królowo, Matko litościwa*. Następnie repertuar pieśni uzależniony jest od płci nieboszczyka. Jeżeli jest to mężczyzna, to wykonywane są takie pieśni, jak: *Szczęśliwy, kto sobie patrona Józefa ma za opiekuna, Witaj Janie z Bolesława, Oraczu sławny Izidorze, Odpocznij bracie miły*. W przypadku kobiety śpiewane są pieśni: *Ty, któraś dni pięknie skończyła, Maria Magdalena w świetle się kochała*, a także utwory o patronkach konania i dobrej śmierci: świętej Barbarze⁵ i świętej Annie – *Barbaro święta, perło Jezusowa, Pozdrawiam cię panno święta, Ja sobie wybrałam za obrońcę Babkę Chrysta Pana*. Ponadto wykonywane są pieśni w czasie tego wieczornego czuwania zarówno przy zwłokach zmarłego mężczyzny, jak i kobiety odnoszące się do tematyki przemijania, marności życia doczesnego, kresu życia człowieka i spraw eschatologicznych.

³ Zob. J. Szymańska, *Pieśni „pustych nocy”*, „Etnolingwistyka”, T. 9/10:1998, s. 211-252.

⁴ Do tekstów pieśni i modlitw zawartych w zeszycie udostępnionym mi przez Krystynę Armusiewicz, jej opowieści i własnych, spisanych obserwacji, będę się odwoływać w tej pracy jako materiałów źródłowych. Więcej informacji na temat grupy śpiewaków wykonujących pieśni przedpogrzebowe we wsi Pniewo będzie można znaleźć w przygotowywanej przeze mnie publikacji z okazji jubileuszu 600-lecia parafii Puchały.

⁵ Św. Barbara jako patronka dobrej śmierci obecna była w pieśniach już od czasów średniowiecza. Zwracano się do niej, ufając, że jeśli ona sama przed śmiercią męczeńską otrzymała z rąk anioła Komunię św., to jest w stanie też wyjednać ten Sakrament dla umierającego. Zob. M. Włodarski, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.*, Kraków 1987, s. 140.

Odnajdziemy wśród nich utwory wywodzące się z szesnastowiecznych i siedemnastowiecznych kancjonałów i straganowych broszur ulotnych. Należą do nich takie utwory, jak: *Przez czyścowe upalenia*, *Więzień w czyścicu zatrzymany*, *Zaczynam lament więźniów jęczących*, *Zegar bije, pamiętaj, na drogę wieczności*. O takiego typu pieśniach pisał badacz pieśni pogrzebowych, Jacek Kolbuszewski, że mając proveniencję literacką znane są dzisiaj jako ludowe, bo zostały przyswojone tak, że w świadomości powszechnej zatarło się ich pochodzenie⁶. Folkloryzacji tych żałobnych pieśni kościelnych sprzyjały obecne w nich alegorie Śmierci, Świata i Fortuny, charakterystyczne również dla pieśni i opowieści ludowych.

Kwestię zakorzenienia współczesnych lamentów żałobnych w tradycji staropolskiej podejmował w swoich pracach także Roch Sulima⁷, analizując i interpretując w pieśniach poddawane wielokrotnej redakcji wątki marności świata, podróży duszy ludzkiej w zaświaty i rozmów z umarłym. Na wymiar prawd wiary związanych ze zgonem człowieka i pouczenia religijno-moralne będące zasadniczym elementem strukturalnym tych zasymilowanych w folklorze ludowych pieśni rodem z czarów baroku (ale też i wcześniejszych) zwracała też uwagę Alina Nowicka-Jeżowa, autorka dwóch istotnych dla zrozumienia znaczenia zarówno dawnych, jak i tych nadal obecnych w kulturze polskiej obrzędów pogrzebowych, książek: *Pieśni czasu śmierci* oraz *Sarmaci i śmierć*⁸.

W śpiewanych w czasie czuwania przy zmarłym pieśniach najobszerniejszą grupę stanowią utwory stanowiące formę pożegnania. Często mają charakter monologu prowadzonego przez osobę zmarłą żegnającą się ze swoją rodziną, sąsiadami, znajomymi i całym doczesnym światem. Do takich należą: *Dziś się z wami rozstawam dziatki kochane*, *Już idę do grobu smutnego, ciemnego*, *Jak każdy, który się rodzi, tak ja idę do grobu*, *Żegnam was mili rodzice*, *Tu leżę śmiercią uspiiony*, *Na cmentarzu mieszkać będę*, *O jakże fałszywe jest wszystko na tym świecie...*, *Żegnam cię mój świecie wesoly...*

Charakterystyczne jest w nich akcentowanie pogodzenia z kolejami ludzkiego losu i jego kresem, podkreślanie złudności wielkości dóbr doczesnych, akceptowanie upływającego czasu, przemijania i śmierci jako naturalnego faktu biologicznego. Są przejmujące w swoim wymiarze emocjonalnym, wykonywane przy otwartej trumnie w obecności osób najbliższych zmarłemu, które słuchają takiego na przykład wyznania:

Żegnam cię moja żono
 przejęta żalobą
 już z Boskiego rozkazu
 rozłączam się z tobą.

Dziękuję ci za miłe
 towarzystwo twoje
 gdyż się już stąd wynoszę
 w wieczności podwoje.

⁶ J. Kolbuszewski, *Polska pieśń pogrzebowa. Prolegomena*, „Polska Sztuka Ludowa” 1986, nr 1-2, s. 51.

⁷ R. Sulima, *O umieraniu. Śpiewy pogrzebowe z Grodziska*, „Regiony” 1985, nr 1-4, s.131-139.

⁸ A. Nowicka-Jeżowa, *Pieśni czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI-XVII wieku*, Lublin 1992; teźże, *Sarmaci i śmierć*, Warszawa 1992.

Żegnam was dziatki moje
z wami się rozstawam,
Bogu was pod opiekę
troskliwą oddawam.

(*O jakże fałszywe jest...*)

Aby zrozumieć dramatyzm i tragizm sytuacji, należy przypomnieć obecne w kulturze ludowej (i bliskie wierzeniom zgromadzonym przy nieboszczyku ludziom) przekonanie, że zmarły jest nie tylko fizycznie, ale i duchowo obecny wśród nich, bo dusza przebywa w ciele człowieka aż do pochowania go w grobie. Dlatego śpiewacy wykonują pieśń ze słowami wypowiedzianymi w pierwszej osobie, jakby w imieniu zmarłego, które są kierowane do jego rodziny.

Ważno w takich pieśniach – chociażby tych zaczynających się od incipitów: *Widzimy, że ludzie pewnego nie mają...*, *Cokolwiek w świecie wszystko marność...*, *O jakże fałszywe jest...*⁹, *Lecą latami jakby skrzydłami...* – znajdziemy treści wanitatywnych, kierujących myśli uczestników spotkania ku tematyce marności świata związanej z sentencją z biblijnej księgi Koheleta *vanitas vanitatum et omnia vanitas* o wydzwiku parenetycznym¹⁰:

O jakże fałszywe jest
wszystko na tym świecie
nie masz tu nic stałego
wszyscy o tym wiecie

Świat wiele obiecuje
rozkosze cukruje
a na koniec każdemu
ciemny grób gotuje.

(*O jakże fałszywe jest...*)

Szczególnie tony przemijania widoczne są w pieśni (cieszącej się dużą popularnością, bo wykonywanej najczęściej) *Żegnam cię mój świecie wesoły...*, której konstrukcja oparta jest na porządku czasowym. Zawarte w niej odniesienia temporalne (12 kolejnych godzin), wyraźnie zaakcentowane po każdej zwrotce, wyznaczają kolejne etapy pożegnania człowieka z ziemskim bytowaniem:

Żegnam cię mój świecie wesoły
już idę w śmiertelne popioły
rwie się życia przędza
śmierć mnie w grób zapędza
bije pierwsza godzina
Żegnam was, rodzinie kochana
znajomi krewni i poddani
za łaskę dziękuję, z opieki kwituje
bije druga godzina
Żegnam was, mili przyjaciele
mnie pod głąz, czas grobowy ściele
już śmiertelne oczy, sen wieczny zamroczy
bije trzecia godzina.

⁹ Pieśń znana *O, jak fałszywe wszystko* (patrz: *Śpiewnik wg rękopisów Heleny Zielińskiej z Trzcianca*, oprac. W. Książkowska, Siedlce 2008, s. 107-108) została pod innym tytułem zapisana przez K. Papież we wspomnianych przeze mnie wcześniej zeszytach i ze zmienioną treścią jest wykonywana w Pniewie przez śpiewaków.

¹⁰ Por. K. Turek, *Pieśń religijna w obrzędach przedpogrzebowych na Śląsku*, w: *Pieśń religijna na Śląsku. Stan zachowania i funkcje w kulturze*, red. K. Turek przy współudziale B. Miki, Katowice 2004, s. 67-68.

W dalszej treści pieśni obrazowo przedstawione realia wskazują na wysoką pozycję społeczną człowieka konającego, żegnającego się z królami i książętami, jakże daleką w czasie od sytuacji z życia codziennego mieszkańców wsi, ale ukazują niszczycielską, okrutną siłę śmierci, która przejawia się w życiu każdego człowieka:

Żegnam was, królowie książęta
cieszcie się w swym życiu panienta,
już służyć nie mogę wybieram się w drogę
bije czwarta godzina
Żegnam was mitry i korony,
czekajcie swoich rządców trony,
już w progi grobowe zniżyć muszę głowę
bije piąta godzina
Żegnam was pozostali słudzy,
tak moi, jako też i drudzy,
idę w śmierci ślady, bez waszej porady
bije szósta godzina

Zaślubione dwie idee: *vanitas et mors*, tak często obecne w poezji staropolskiej, a przedstawione w tej pieśni w pełnej krasie, wskazują na powszechność śmierci spotykającej wszystkich ludzi bez względu na ich stanowiska i pełnione funkcje oraz bogactwa. Stąd wiążące się ze słowami pożegnania refleksje zawierające moralną ocenę dóbr ziemskich i spostrzeżenia o uludzie tak często pożądanym przez ludzi wartości doczesnych:

Żegnam was przepyszne pokoje
już w wasze nie wnijdę podwoje,
już cas mej żalobie, dał gabinet w grobie
bije siódma godzina
Żegnam was pozostałe stroje
już o was bynajmniej nie stoję,
muł będzie posłaniem, robak kołdrą stanie
bije ósma godzina.
Żegnam was wszystkie elementa,
żywioty powietrzne, ptaszęta,
już was nie obaczę, w dół grobowy skaczę
bije dziewiąta godzina
Żegnam was niebieskie planety,
do swojej dążyć muszę mety,
innym przyświecajcie, mnie dokonać dajcie
bije dziesiąta godzina
Żegnam was najmilsze zabawy,
wewnętrzne powierzchowne sprawy,
już nie wolno będzie, jeść pić na urzędzie
bije jedenasta godzina

Pieśń kończy konkluzja obrazująca krótkość ograniczonego w czasie życia człowieka, odmierzanego przez mechanizm zegara i zakończonego nieuniknionym kresem bytowania ziemskiego:

Żegnam was godziny minione
momenta i dni upłynnione,
już zegar wychodzi, indeks nie zawodzi
do wiecznego spania, śmierć dusze zagania
bije dwunasta godzina.

W pieśniach przedpogrzebowych często też, poza wieloma prośbami o modlitwę w intencji pokutujących, przewija się motyw *momento mori* w powiązaniu z ostrzeżeniami i pouczeniami dla tych, którzy jeszcze pozostali przy życiu i mają szansę się poprawić:

Przyjaciele najmilejsi
bądźcie na mnie pamiętniejsi,
tonę w ogniu, cierpię męki
nie żałujcie podać ręki – o Jezu.

A o dusze nic nie dbacie,
zbiorów moich zażywacie
i wam się tego spodziewać
potrzeba będzie umierać – o Jezu.

Idą czasy i godziny,
śmierć was czeka lada chwili,
grzechy wasze ach nędznicy
obaczycie przy gromnicy – o Jezu.

(Przyjaciele najmilejsi...)

W repertuarze pieśni wykonywanych w czasie czuwania przy zmarłym nie brak utworów ofiarowanych Chrystusowi jako dawcy zbawienia (*Ach mój Jezu, Jezu zraniony na me duszne rany, Jezu w Ogrójcu mdlejący, Gdzie mam szukać Jezusa*) lub Trójcy Świętej (*Trójca Bóg Ojciec, Bóg Syn, Bóg Duch Święty*). Obecny jest także szereg pieśni poświęconych Matce Bożej jako Matce umierających¹¹: *O Maryjo wspomnij o mnie, Witaj Królowo nieba, Pod Twoją obronę*. Oprócz – jak wspomniałam – śpiewanej na początku spotkania *Witaj Królowo, Matko litościwa* często śpiewana jest *Serdeczna Matko* (z uwzględnieniem w refrenie wariantu form gramatycznych zależnych od płci zmarłego – „zrób jej” lub „zrób mu Matko”).

Dawniej, kiedy spotkania trwały przez dwa, trzy wieczory, chętnie wykonywano długie, wielozwrotkowe śpiewane spokojnym, równym głosem, o monotonnej melodii przypominającej zawodzenia, pieśni narracyjne. Do często wykonywanych i preferowanych szczególnie przez mężczyzn należała licząca 69 zwrotek *Pieśń o św. Łazarzu*. Śpiewano też *Pieśń o św. Aniele stróżu* zaczynająca się od prośby:

Z tysiąca świętych wybrany
Za straż mą z nieba posłany
Żebyś mnie w śmiertelnym ciele
Strzegł, nieśmiertelny Aniele,
Aniele!

Obecnie coraz rzadziej wykonywane są pieśni przedstawiające męki grzeszników po śmierci i przerażające opisy ich miejsca przebywania:

Piekło jest to kraj niewymownie wielki,
Długi, głęboki nad obyczaj wszelki,
W pośrodku ziemi czartom zbudowany,
Złym ludziom dany.
Tu miejsce wiecznej jest sprawiedliwości,
Mąk niewymownych i wszelkiej srogości
Tu czarci kaci karzą obwinionych
I potępionych.

¹¹ Zob. M. Włodarski, *Ars moriendi...*, s. 130-133.

Jest piekło ziemią, do której spłynęło
 Wszystko nieszczęście, żeby tam trapiło
 Nędznych mieszkańców zawsze tam będących
 Wiecznie cierpiących.

Jest jakby morze z ognia uczynione,
 Więzienie srogie – o jako zamknięte!
 Ciemnica ciężka i turma żalości
 Wszelkiej gorzkości. (Słuchaj grzeszniku, nakłoń ucha twego...)

Rezygnacja ze śpiewania pieśni pełnych makabry, popularnych przed laty, wiąże się niewątpliwie ze zmianami posoborowymi dotyczącymi liturgii pogrzebu, która według nowych zasad powinna podnieść pogrążoną w żalobie rodzinę na duchu i pokazać, że kres bytowania człowieka na ziemi stanowi tylko przejście do życia wiecznego. Stąd również w repertuarze pieśni przedpogrzebowych, mających formę paraliturgicznych, nastąpiły zmiany. Częściej będą wykonywane – mimo smutnych okoliczności – pieśni wyrażające nadzieję na miłosierdzie Boże i życie wieczne: *Dobrze złączone, imiona one...*, *Ja wasz sercem jestem całym...*, *Śmierć jest grzechową przywarą...* A także zawierające topos śmierci-snu: *Śpij już po Twoim boju chrześcijanie kochani...*, *Odpocznij, że bracie miły...*, *Tu leżę śmiercią uśpiony*.

Zmiany wymusza też życie, bo dawniej w kilkunastuosobowej grupie śpiewaków była połowa mężczyzn i pieśń *Więzień w czyścicu zatrzymany* śpiewano z podziałem każdej zwrotki na dwie części (pierwsze dwa wersy śpiewali mężczyźni, a ostatnie dwa grupa kobiet). Obecnie cała pieśń wykonywana jest przez całą grupę śpiewaków, przeważnie kobiet (bo na te wieczorne czuwania przychodzi tylko dwóch lub trzech uczestniczących w śpiewie mężczyzn). Ze względu też na skrócony czas czuwania więcej wagi przykładą się do wspólnych modlitw. Około godz. 20.00 odmawiany jest z wszystkimi żałobnikami *Różaniec (Część Radosna)*, a po nim *Litania Loretańska*. Po jej zakończeniu trzykrotnie śpiewany jest tekst:

Chwała i dziękczynienie Matce Przenajświętszej
 Córce Ojca przedwiecznego
 Niebieskiej Królowej
 Co nam porodziła Zbawiciela Pana,
 a sama jest czysta i niepokonana.
 O najśłodszy Jezu miej jego (ją)
 W swej obronie
 Który wisisz na krzyżu w cierniowej koronie.

Później też wspólnie śpiewany jest *Anioł Pański* i pieśń *Zegar bije na ostatnie rzeczy...* i nieznana przed laty pieśń, a obecnie wykonywana jako ostatnia w czasie czuwania przy zmarłym:

Dobranoc sąsiedzie (sąsiadko),
 Już idziemy spać,
 Bo jutro do pracy
 Trzeba rano wstać.

Ty ze swą rodziną
 Śpisz ostatnią noc,
 Bo Bóg tak zarządził
 I w tym jego moc (...),

Kończy ją tekst będący wyrazem pogodzenia się z faktem śmierci i wynikającego z wiary chrześcijańskim optymizmem, silnie akcentujący przekonanie, że:

Spotkamy się wtedy
U niebieskich bram,
Gdzie Chrystus mieszkanie
Przygotował nam.

Na drugi dzień, przed wyprowadzeniem przez księdza trumny ze zmarłym, w domu, w którym odbywały się modlitwy, ponownie spotykają się śpiewacy i odmawiają wspólnie ze wszystkimi obecnymi *Część Bolesną Różańca* (*Część Chwalebna* odmawiana jest na stypie) i w zależności od możliwości czasowych *Koronkę do Pana Jezusa*, śpiewają pieśni, które kończy utwór *Dziś się z wami rozstaniem*.

Tak jeszcze z różnymi zmianami, związanymi z upodobaniami rodziny zmarłego (z zachowaniem jednak przeważnie repertuaru pieśni tradycyjnych), wyglądają spotkania przedpogrzebowe we wsi Pniewo. Nie są one już kultywowane we wsiach położonych bliżej Łomży (Podgórze, Giełczyn, Rowy, Siemień), ale nadal przychodzą jeszcze, aby czuwać z rodziną przy zmarłym mieszkańcy wsi: Lutostań, Koty, Pęsy, Łady Borowe, Łady Polne, Gać i innych znajdujących się bliżej Zambrowa.

Przeważnie śpiewają pieśni i prowadzą modlitwy osoby starsze, młodzi sporadycznie, ale też zdarza się, że wyrażają głosy krytyczne na temat takich form spotkań żałobnych, które są dokumentem ludowej kultury religijnej i artystycznej mieszkańców wsi podlaskiej; kultury przekazywanej z pokolenia na pokolenie.

VI.

NA STYKU POLSKI, NIEMIEC, EUROPY



Brama do Cerkwi Świętego Ducha, Wilno

Mariusz Jochemczyk
(Katowice)

ŚLĄSKI ÓIKOS – NA RUBIEŻACH ŚWIATÓW

(...) *to nie w porządku; to bardzo nie w porządku nachodzić czyjś dom*¹

Mieszkam w dziwnym miejscu. Choć może lepiej byłoby powiedzieć – w dziwnym domu. Czasem nocą słyszę głosy widmowych lokatorów, zamieszkujących te mury jeszcze w czasach komunistycznej *prosperity*. Nawet po latach dobiegają mnie krzyki i szepty proletariackich nomadów, rozpoznają tęskne nawoływania chciwych i głodnych wrażeń przybyszów z prowincji, zwabionych przez syrenie śpiewy marksistowskich argonautów, nawołujących uparcie do poszukiwań złotego runa nikomu niepotrzebnej idei.

Przybyli tu gromadnie „po swoje”, czyli po – ekonomia aliteracji podpowiada – łatwe łupy. Nadeszli chwilę potem, gdy w sąsiednich powiatach dogasały ostatnie pogorzeliska Wielkiej Wojny. Zamieszkali tu tylko na chwilę, by porzucić to miejsce ochoczo z nadejściem kolejnych dziejowych roztopów. Jak poucza niestrudzony kronikarz tego osobliwego *locus*, nawiedzali je z równym zapałem – przez blisko czterdzieści lat – częstochowscy *medalikorze* i kieleccy chłopci, Pomorzanie i Polesianie, małorolni mieszkańcy Podlasia i odległej Suwalszczyzny². Stanowili barwną mozaikę ludzką, ogniskującą niczym w soczewce pogmatwane losy powojennej Polski. We wspomnieniowej relacji Krzysztofa Jastrzębskiego mozaika ta przypomina zresztą wschodni kobierzec, mieniący się tysiącami twarzy, losów, osobowości³.

W sąsiednich pokojach mieszkali bowiem bohaterowie ostatniej wojny i pospolici złodzieje, przedwojenni mistrzowie hutniczego fachu i pozbawieni skrupułów kryminaliści z bogatą przeszłością. Zresztą przewaga tych ostatnich kazała pobożnym sąsiadom myśleć o tym domu, jako „miejscu zarażonym” i „siedlisku wszelkiego zła” [MŚ, 238], a nawet ludzkiej „rzeźni” budzącej „grozę” [MŚ, 119]. Panował tu infernalny „hałas i harmider”, „w holu oraz na korytarzach pierwszego i drugiego piętra, snuło się wielu pijanych i hałaśliwych mężczyzn”, szczególnie „agresywnych i chamskich” [MŚ, 100]. W powszechnej opinii okolicznych autochtonów: zamieszkujące niniejszy budynek indywidua „reprezentowały najniższą kategorię ludzi”, a Ślązacy (bo to oni stanowili bezpośrednie sąsiedztwo), jeśli zdecydowali się tu zamieszkać – „uchodzili za degeneratów społecznych” [MŚ, 160].

¹ A. Dubus III, *Dom z piasku i mgły*, przeł. M. P. Jabłoński. Warszawa 2002, s. 265.

² K. Jastrzębski, *Mój Śląsk*, w: tenże: *SOC wudejot. prl.*, Warszawa 2007, s. 155-159 i kolejne. W dalszej części szkicu operuję skrótem MŚ i odpowiednim numerem strony.

³ Prawie czterdzieści lat – to wystarczający odcinek czasu, by zwyczajny budynek śląskiego robotniczego hotelu (który mógł jednorazowo pomieścić 600 osób) stał się tymczasowym domem dla kilku tysięcy ludzi (każdego tygodnia przyjmowano 50-60 nowych lokatorów na miejsce tych, którzy odeszli z własnej woli lub zostali usunięci). Por. K. Jastrzębski: *Mój Śląsk...*, s. 155, 159.

Prawo negatywnego stereotypu działa nieubłaganie – w miejscowej legendzie przetrwały jedynie opowieści o wyrazistych szwarcecharakterach: lubieżnej Gerdzie, o sercu zimnym (niczym u Królowej Śniegu) i gorącym ciele radośnie zbierającym weneryczne żniwa [MŚ, 123-124], kieleckim Sultanie – „hotelowym zgrywusie o twarzy pełnej zagojonych” szpetnych ran, stanowiących pozostałości po ulicznych bójkach [MŚ, 251], czy terroryzującym całą wspólnotę klanie Dymków, złożonym – wedle reguł tradycyjnej baśni miejskiej – z ojca i trzech synów-osilków [MŚ, 117-118]. Do dzisiaj wspomina się – mogące stanowić osnowę taniego retro-kryminału – okoliczności tragicznej śmierci wyrzuconego przez okno milicjanta, nocne spacerowanie cierpiącego na uporczywą insomnię emeryta hutniczego Dubocza [MŚ, 247], czy ekscesy związane z (kolekcjonującym w swoim pokoju stopy znalezione przypadkowo przedmiotów) 80-letnim hajduckim patriarchą Józefatem [MŚ, 251].

Dla odmiany – nikt już nie pamięta o szlachetnych mieszkańcach domu: o starym Balwierz (wiernym żołnierzu pułkownika Zub-Zdanowicza „Zęba”), który przeszedł ze swoim dowódcą i Brygadą Świętokrzyską NSZ cały szlak bojowy jednostki [MŚ, 162]; o pochodzącym z Lidy, skazanym na 11 lat łagru sowieckiego Konstantym Strykowskim – partyzancie oddziału legendarnego generała Aleksandra „Wilka” Krzyżanowskiego [MŚ, 232], o „pierwszym walcowniku” Henryku Pabisie, który znał wszelkie tajniki sztuki metalurgicznej, pracując w pobliskiej hucie od wczesnych lat trzydziestych XX wieku.

Jak widać – jedni zniknęli w zbiorowej niepamięci, drudzy przetrwali w ludycznej anegdocie. Mimo to, z przykrością zauważam, że jeszcze do niedawna gorący ślad ich człowieczej bytności odcisnięty w murze tego osobliwego domu – z każdą upływającą chwilą staje się coraz bardziej problematyczny: traci swoje wyczuwalne ciepło i puls. Pełna zapachu obecność moja i moich bliskich (nowych lokatorów? intruzów?) starannie unieważnia ich niegdysiejszy – żywiolowo oznaczony w architektonicznej topografii – byt. Bezpowrotnie zanikają tajemnicze dziecięce inskrypcje „skrzydła północnego”, wyryte na palonej cegle opasyłych ścian. Blakną hieroglify wspomnień odcisnięte przez lokatorów w mozole bezsennych nocy na porowatych sklepieniach nieśmiertelnych stropów Ackermana i Kleina, wietrzeje pismo zwierzęcych wydzielin utrwalone sympatycznym atramentem w rozlicznych korytarzach, na półpiętrach i w miejscu witającego kiedyś gości, a dziś żałośnie nieistniejącego *ahfartu*.

Odzierając opowieść z dziarskich metafor, można by rzec, iż – ślady ziemskiej obecności dawnych mieszkańców starannie unicestwił żwir i cement developerskich „przeróbek”: zacierających bezpowrotnie kształt architektonicznego pierwowzoru oraz smak i zapach wypełniającego ów „pierwowzór” – życia.

Klasykystyczny rzut niegdysiejszego budynku o delikatnie zarysowanych, spadzistych dachach – naznaczonych równym rzędem szpiczastych lukarnianych gniazd okiennych – odwoływał się ostentacyjnie (mimo proletariackiego adresu) do idei intymnych, sentymentalnych rezydencji, jak choćby – *toutes proportions gardées* – puławskiej siedziby Czartoryskich, odciskających w ziemi charakterystyczny kształt końskiej podkowy, „wyposażonej” w zasadniczy korpus główny pośrodku i dwa (w tym wypadku skierowane ku wschodowi) skrzydła boczne, okalające rozległy choć porosły skromną roślinnością dziedziniec. Ramiona budynku zwieńczone u swych dwóch końców bryłą swoistej kordegardy – strzegły zazdrośnie wstępu na obszerne podwórze, skrywające centralnie ulokowaną – choć zapewne nigdy nie działającą – niewielką fontannę.

Z przywołanej powyżej architektonicznej galanterii nie zostało właściwie nic. Ślady niegdysiejszej (budynek oddano do użytku w roku 1954 – w zgodzie z projektem architektonicznym z roku 1951) technicznej maestrii i luksusu zatarły się gładko i bezpowrotnie (w III RP dzieła dokończyli miejscowi szabrownicy i miłośnicy „łatwego” złomu). Choć trudno w to uwierzyć, to jednak w porównaniu z okolicznymi zabudowaniami, pierwotnie:

miał on bajeczny wprost standard: centralne ogrzewanie, gaz, ciepłą i zimną wodę, sanitariaty wewnątrz (...). Nic dziwnego, że o miejsca w nowym budynku było początkowo bardzo trudno. [MŚ, 135]

Współczesny, geodezyjny obrys domu trzyma w ryzach już tylko żyły zrewitalizowanych instalacji wodno-elektrycznych, styropianową otulinę ceglanych ścian, smętnie płaski i rozległy – niczym lądowisko ratunkowego śmigłowca – dach oraz jawną mizериę, wypełniających nowe wnętrza współczesnych aranżacji i modnych dizajnów. Całość „udoskonalonej” kompozycji dopełnia zapadły w czeluście ziemi niegdysiejszy dziedziniec, skrywający dziś wstydliwie (w konstrukcji podziemnego parkingu) kilka modeli wysłużonych samochodów.

Nakreślona powyżej diagnoza architektonicznej re-witalizacji staje się oczywistym znakiem estetycznej i duchowej de-witalizacji. Mimo to – jak zauważa Tadeusz Sławek – „siła miejsca”, swoista moc lokalnego *genius* (przemownie modulująca rytm egzystencji uważnych mieszkańców danego *locus*), zdaje się być odporna na przeemoc doraźnych retuszy, dokonywanych na żywej tkance świat-obrazu. Duch miejsca zdaje się „mówić” do mnie niejako „krypto-logicznie”, „z głębi”, spod powierzchni zmieniających się scenografii i wystrojów, budujących czasowy „pojemnik, w którym (może, niestety!) rozegrać się moja egzystencja”, jeśli nie będę zbyt uważny, jeśli zagubię epistemologiczną czułość i czujność. Wysłuchanie tego głosu (a może raczej: wsłuchanie się w niego) pozwala na odtworzenie prywatnej mitologii przestrzennej:

W doświadczeniu *genius loci* dokonują się dwie rzeczy: zostają jakoś szczególnie „ukierunkowane” przez daną przestrzeń oraz świat; miejsce nabiera teraz jakiejś specyficznej „grubości”. Obydwa te zjawiska spotkają się w chwili, w której czuję, że dana przestrzeń „odnosi się” do mnie, nie otacza mnie po prostu, lecz niejako „dotyka”, „wchodzi” we mnie, staje się elementem mojego ciała. Dokonuje się tu osobliwe połączenie snu i jawy, mitu i twardej rzeczywistości. (...) Przyglądam się danemu miejscu i widzę, że kształtuje ono moje życie, a nie jest jedynie pojemnikiem, w którym rozgrywa się moja egzystencja⁴.

To osobliwe połączenie „snu i jawy, mitu i twardej egzystencji” modeluje niepokojnie marszrutę moich kolejnych: spędzanych tu – dni i nocy. Miarowe uderzenia pneumatycznego młota (szczególnie dobrze słyszalne jesienią), wykuwającego mierzwiem stal w pobliskiej, zaokiennej hucie Batory (dawna Bismarckhütte) – zmieniają się w dusznej malgienie onirycznych obrazów w wystrój lemnejskiej kuźni kulawego Hefajstosa, połyskują i pobrzękują powidokami październikowych *chalcejów* (ateńskich świąt kowalskich); rwany oddech nocnego snu zaczyna współgrać z wysiłkiem biegnących w ogniu pochodni uczestników tellurycznych *lampadoforii*.

⁴ T. Sławek, *Miasto zapomniane przez Boga i ludzi i fragment z Horacego*, w: *Genius loci. Studia o człowieku w przestrzeni*, pod red. Z. Kadłubka, Katowice 2007, s. 67.

Miejsce to zawłaszcza, „dotyka” i „odnosi się” do mnie także i wtedy, gdy w głosach chłopców kopiących na pobliskim szkolnym boisku przetarty *bal* – słyszę widmowe nawoływania i meczową „niemą wrzawę” dobiegającą z pobliskiej kolonii Johanki⁵ (dzieli mnie od niej wąski pas przemysłowego złomowiska).

To w tym miejscu zarosła trawą – niczym warszawska reduta Ordoną – skrywa się pod warstwą darni, przysłonięta prowizorką ogródków działkowych, dawna „reduta” śląskiego *fusbalu*: boisko jednego z najstarszych (rok powstania 1908) zespołów piłkarskich Górnego Śląska: *Bismarckhütter Ballspiel Club*. Losy przywołanego klubu to ciekawy przykład dziwnej i wcale nierzadkiej niegdyś na tym terenie ekumenii śląsko-polsko-niemieckiej, wyrażającej się zarówno w zastanawiającej symbolice klubowych barw (piłkarze wspomnianego BBC nosili czarne koszulki z biało-czerwonymi pasami), jak również w solidarnych gestach pojednania (z połączenia „niemieckiego” BBC i „polskiego” Ruchu Wielkie Hajduki wyłoni się z czasem bezpośredni poprzednik – wielokrotnego mistrza Polski w piłce nożnej – chorzowskiego Ruchu)⁶.

Jeśli rację ma Zbigniew Kadłubek, to „*genius loci* w czuły sposób zachęca [mnie] do uznania faktu, że człowiek jest częścią świata i ważnym skrzyżowaniem linii wszystkiego, co żyło, żyje i jeszcze się narodzi, zasieje, rozpleni”⁷. To otwarcie na bujność życia „siejącego się i pleniącego” niejako na grobach umarłych – rodzi świadomość istnienia swoistego pasa transmisyjnego bytów, odwiecznego łańcucha istnień: gdzie żyjący pozostają nie tylko w przestrzenno-duchowej komunii ze swoimi bliższymi i dalszymi poprzednikami, ale także gorliwie przygotowują MIEJSCE swoim następcom. Żyjąc na krawędzi, przecięciu, „skrzyżowaniu linii wszystkiego, co żyło, żyje i jeszcze się narodzi” powinienem zatem gościnnie przyjmować nie tylko każde jednostkowe istnienie (zarówno: rzecz, człowieka, roślinę, zwierzę), ale także jego ostentacyjny brak: dojmujące nie-istnienie.

W tym konkretnym (ucieleśnionym w okazałym kwartale chorzowskiego Starego Osiedla) *residuum* domowym, swoistym hajduckim *óikos* – muszę więc zmierzyć się zarówno z coraz słabszym śpiewem francuskich jeńców idących rankiem 1944 roku do przymusowej pracy, niedźwiedzim pomrukiem zamkniętym w dawnej nazwie własnej definiującej okoliczny teren (*Bärenhof*), jak i lamentem beznadziejnej, wyrobniczej pracy – dobiegającym z biedaszybu lokalnych dziejów.

Wszak w owym akustycznym zderzeniu (zachodzącym jednak zawsze „poza historię”, w jakimś mitycznym, wiecznym „teraz”) spleta się w jedno, w swoisty dźwiękowy Logos: tęskny „śpiew” wojennego niewolnika, zwierzęcy „pomruk” lasu, bluesowy „lament” sączący się z wnętrza węglorodnej ziemi.

To nieusuwalne znaki (czy może lepiej: stygmaty) tego (nie)-ludzkiego Starego Osiedla. Nieusuwalne, ale i trwale nieczytelne. Cóż bowiem za pieśń nucili rankiem 1944 roku moi galijscy sąsiedzi mieszkający (czy to dobre słowo?) po drugiej strony ulicy – *La Madelon... Au bord de l'eau... La Barque D'Yves?* Trudno dociec – choć

⁵ Wedle ustaleń Ludwika Musioła, kolonia „powstawała od lat 70-tych [XIX wieku – przyp. M. J.]” i usytuowana była „na wschód od Kaliny, w pobliżu granicy Hajduk z [katowickim – przyp. M. J.] Załężem”. Por. L. Musioł: *Chorzów – Batory. Gmina i parafia. Monografia historyczna*, s. 61 [manuskrypt].

⁶ A. Gowarzewski, *Encyklopedia piłkarska FUJI*, Katowice 1995, s. 15,19,39.

⁷ Z. Kadłubek, *Esej o geniuszu miejsca z Rzymem w tle*, w: *Genius loci. Studia o człowieku w przestrzeni...*, s. 48.

wiem, iż śpiewem żegnali baraki KL Auschwitz III Arbeitslager, wychodząc czwórkami do pracy w dziale mechanicznym pobliskiej huty, produkującej „części do dział lotniczych i blachy pancerne” [MŚ, 134].

Podobną bezradność wykazuję, gdy wzywam na świadków niniejszej opowieści moich najbliższych sąsiadów – eterycznych i niknących w czasowych oparach początku ubiegłego wieku – nielegalnych *diggerów*. Tak zapracowanych, iż nie przeczuwających hekatomby zbliżających się wojen światowych. Tak zagrzebanych w ziemnych norach – że z trudem można domyśleć się ich rzeczywistej obecności. Mimo to zdają się ich dostrzegać: usuniętych i wykluczonych poza *limes* człowieczego świata (pracowali na rozległym obszarze nieużytków leżących poza obrębem miasta, którego kres stanowiła współczesna ulica Graniczna). Widzę ich grafitowe, „czarne” – *nomen omen* – twarze eterycznych mieszkańców industrialnego getta, którego mury bezpośrednio przylegały (przylegają?) do mojego (mojego?) domu:

Jeszcze w pierwszych latach XX wieku na południe od dzisiejszej ulicy Granicznej w stronę Kochłowic (...) rozmieszczone były liczne biedaszyby. W nich to najgorzej sytuowani mieszkańcy okolicy na własną rękę wybierali węgiel⁸.

Lament bezrobotnych hajduckich kopaczy tłumi dziś starannie jednostajny puls, pełzającej na południe miejskiej zabudowy. Jego niewyraźny pogłos wybrzmiewa może już tylko w partyturach wyblakłych fotografii. Jak choćby tej, prezentowanej obok – rejestrującej melancholijny takt beznadziejnej (*fajrantowej*) egzystencji „najgorzej sytuowanych mieszkańców okolicy”...



Narodowe Archiwum Cyfrowe, sygn. 1-P-2420

Narodowe Archiwum Cyfrowe
 Sygnatura: 1-P-2420
 (Okolice Königshütte – lata 20. XX wieku)

⁸ J. Kurek, *Historia Wielkich Hajduk*, Chorzów Batory 2001, s.52.

Nędza ludzka, będąca nieodzownym wykwitem industrialnego postępu, „nakłada się” tutaj – chciałoby się powiedzieć: niepostrzeżenie – na sielskość niegdysiejszego śląskiego matecznika. Elegijna nuta ludzkiego losu podszyta jest tu zawsze sielskością nieodległej Arkadii: wykarczowane drzewa dawnej puszczy (porastającej jeszcze w wieku osiemnastym kartograficzny trójkąt, wyznaczony na mapie Johanna W. Wielanda i Mateusa Schubbartha (1736) punktami osad: Kochłowicz, Bukowin, Zalenie⁹) szumią cicho – nieobecne – nad głowami wyrobników kapitalistycznego świata.

Głos puszczy jest jednak zawsze ten sam i brzmi znajomo, więc także tutaj – na granicy dzisiejszego Chorzowa Batorego i rudzkich Radoszów, na obszarze zwanym od lat Niedźwiedzińcem – rozbrzmiewa znajomym poszumem:

Wokoło była ciemność; gałęzie u góry
Wisały jak zielone, gęste, niskie chmury;
Wicher kędyś nad sklepem szalał nieruchomym,
Jękiem, szumami, wyciem, łoskotami, gromem:
Dziwny, odurzający hałas! (...)

Na dole jak ruiny miast: tu wywrot dębu
Wysterka z ziemi na kształt ogromnego zrębu;
Na nim oparte, jak ścian i kolumn obłamy,
Tam gałęziste kłody, tu wpół zgniłe tramy,
Ogrodzone parkanem traw; w środek tarasu
Zajrzeć straszno, tam siedzą gospodarze lasu,
Dziki, niedźwiedzie, wilki; u wrót leżą kości
Na pół zgryzione jakichś nieostrożnych gości.
Czasem wymkną się w górę przez trawy zielenie,
Jakby dwa wodotryski, dwa rogi jelenie
I mignie między drzewa zwierz żółtawym pasem,
Jak promień, kiedy wpadłszy gaśnie między lasem¹⁰.

Trudno orzec, czy dla owej przenikliwej ciszy (odgradzającej skutecznie od świata, w którym nieodmiennie panuje „dziwny, odurzający hałas” i nieprzebyta „ciemność”) panowie Bytomskiego Państwa Stanowego, hrabiowie Henckel von Donnersmarck ze Świerklańca, wybudowali u źródeł Kochłówni swą baśniową samotnię. Wszak to w owym leśnym ostępie, z początkiem XVII wieku powstał eksperymentalny i ekscentryczny folwark, z „oborami, gdzie hodowano niedźwiedzie”, folwark od którego nazwę wzięła cała sąsiednia okolica – *Barenhof*¹¹.

Być może mój dzisiejszy – opisywany tu – dom „z piasku i mgły”, choć „ogrodzony parkanem traw”, jest nieodmiennie niepokojącą „budowlą”, w której „środek tarasu zajrzeć straszno”? Jawi się wszak w mojej wyobraźni jako przyległy fronton (podwórze?), a może przestrzenny rewers dawnego *Barenhofu*, *Obozu Zagłady*, *Biedaszybu*, *Kuźni Hefajstosa*, *Mitycznej Areny*, *Baśniowego Hotelu*...

⁹ Por. G. B. Wolny, *Dzieje Radoszowa*, „Hajduczanin” 2005, nr 7, s. 10.

¹⁰ A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz*, w: tenże, *Dzieła*, pod red. J. Krzyżanowskiego, T. 4, Warszawa 1955, s. 103.

¹¹ Zob. A. Mańka, *Kronika Kochłowic i okolicy*, Bytom 1925, s. 7. A także: L. Musioł, *Z dziejów Kochłowic oraz przyległych miejscowości: Halemba, Bykowina, Kłodnica oraz Stara Kuźnica*, Katowice – Ligota 1966, s. 4. J. Kołodziej: *Nazwy terenowe Kochłowic*, w: <http://www.geniusloci.free.ngo.pl/Toponomastyka.htm> [dostęp on-line: 16.04.2011, godzina 00.01].

Nie tylko ze względu na swoją niegdysiejszą, ale i całkiem niedawną (użyłtarną) przeszłość – na zawsze pozostanie on dla mnie znakiem swoistego śląskiego *non-lieu*, stanowić będzie nieusuwalny rdzeń lokalnej sygnatury przestrzennej, oznaczającej topografię niewyraźną (nie-do-wyrażenia), kodującej architektonikę unikatowego – użyjmy celnej formuły Marca Augé – nie-miejsca¹². Może nawet ten drugi aspekt sprawy (hotelowa doraźność czasu PRL) jawi się bardziej dojmująco. Pamiętajmy, iż budynek wzniesiony pierwotnie jako hotel robotniczy, szybko stał się: *wulcem*, *wulcokiem*, *wultzhausenem*. Został opatrzony nazwą, która natychmiast zaczęła oznaczać niechęć, pogardę i lekceważenie, a finalnie (pewnie jako wynik leksykograficznego wstydu) nie znalazła miejsca w żadnym znanym mi słowniku: języków, etymologii, wulgaryzmów, brutalizmów, gwar¹³. Choć przecież źródłostw tego stygmatyzującego określenia nie stanowi specjalnej zagadki, a zasięg lingwistycznego oddziaływania nie ogranicza się do pojedynczej śląskiej gminy czy dzielnicy:

Często na Śląsku mówiło się o „wulcach”, czyli mieszkańcach hoteli robotniczych – tzw. „wulc-hauzów” (niem. *Wulzthaus*). Nigdy jednak nie wiadomo było skąd się wzięła ich nazwa. Zupełnie niedawno dowiedziałam się, że od Wilhelma Wultza – pomysłodawcy i pierwszego założyciela hoteli robotniczych.

Równie łatwo daje się ustalić, iż etymologiczne tropy nieomylnie wiodą do kadowickiej kolonii górniczej *Gische*, gdzie w pierwszych dekadach ubiegłego wieku zamieszkiwał wspomniany drobny inwestor. Dodajmy, że pomysł obrotnego pracownika kopalnianego – podjęty ochoczo przez innych – okazał się znakomicie trafiony i skutecznie rozwiązał problemy lokalowe, stojące przed właścicielami dynamicznie rozwijających się podówczas okolicznych branż – wydobywczej i metalurgicznej¹⁴:

¹² Tak myśl francuskiego badacza komentuje Karl Schlögel: „Życie wydaje się rozgrywać właśnie – i coraz częściej – miejscach, które Marc Augé nazwał *non-lieux*, nie-miejsca. To raczej punkty rozbiegu, prowizoria, miejsca nietrwałe, niezdefiniowane, pozbawione trwałej formy. Nawet nie jest jasne, czy one takiej formy potrzebują; może wystarczy im forma pusta, z wolnym miejscem na spotkanie?” Por. tenże, *W przestrzeni czas czytamy. O historii cywilizacji i geopolityce*, przeł. I. Drozdowska i Ł. Musiał, Poznań 2009, s. 288.

¹³ Nie notują tych leksemów nawet dykjonarze śląskiej gwary. Milczy zarówno *Mały słownik gwary Górnośląska*, cz. I, Katowice 2000 (Autorki: B. Czastka-Szymon, J. Ludwig, H. Synowiec), jak też *Ilustrowany słownik gwary śląskiej*, Rybnik 2000 (Autor: M. Szoltysek). Nie notuje tego słowa Henryk Borek (por. tegoż: *Wśród śląskich nazw*, Opole 1991), ani *Słownik gwarowy Śląska* (pod red. S. Bąka i S. Rosponda, Opole, 1982), ani *Słownik etymologiczny gwary śląskiej* Bolesława Paździora (Siemianowice Śląskie 2007). Milczy także w temacie *Słownik polskich przekleństw i wulgaryzmów* Macieja Grochowskiego (Warszawa 2002). Rzeczony leksem i jego dwie definicje odnalazłem tylko na 314 stronie *Słownika gwar śląskich* Barbary i Adam Podgórskich (Katowice 2008).

¹⁴ Choć, jak to w życiu często bywa – rozwiązanie jednego problemu socjalnego, powoduje natychmiastowe odsłonięcie kolejnego. W swojej znakomitej książce (*Czarny ogród*) Małgorzata Szejnert z niejaką ironią zauważa, iż pomysł Wultza przyczynił się wprawdzie do rozwiązania kłopotów lokalowych inwestorów szukających taniej siły roboczej poza Śląskiem, sprawił jednak mnóstwo spustoszenia w kwestii „miejscowej moralności”, zmuszając tamtejszego proboszcza do wzmożonej buchalterii ludzkich poczęć. Tak prezentuje się owa kłopotliwa *oconomia divina* w optyce Autorki: „Wprawdzie nieślubnych dzieci nie brak w okolicy (odpowiadają za to głównie tak zwane wulcoki, mieszkańcy hoteli robotniczych, których zarządca nazywa się Wultz), mają one jednak niełatwy los – ksiądz Dudek odnotowuje ich status w księdze parafialnej”. Por. M. Szejnert, *Czarny ogród*, Kraków 2007, s. 74-75.

Na początku XX wieku Giszowiec był małą osadą z małymi domkami z ogródkami. Po zakończeniu I wojny światowej brakowało rąk do pracy. Werbowano więc pracowników do kopalń i hut. Kłopot był z mieszkaniami dla nich, stąd pracownik kopalni Wilhelm Wultz wynajął najpierw pomieszczenie z łózkami dla 6 osób. Podobno jego mieszkańcy na pytanie o adres – odpowiadali „U Wultza”. Następne pomieszczenia były już przeznaczone dla 40 osób, a po wzbogaceniu się założyciela – wybudował pierwszy dom noclegowy – wspomniany „wulc-hauz”. Domy noclegowe budowano coraz częściej. Również i po II wojnie światowej, gdy na Śląsk przyjeżdżali mieszkańcy innych regionów (tzw. „gorole”) nazywano ich „wulcami”. Sporo z nich osiedliło się na Śląsku na stałe zakładając rodziny. Pamiętam, że w naszym mieście [chodzi o Siemianowice Śląskie – przyp. M.J.] hotele mieściły się przy ul. Świerczewskiego, Dworcowej i na Sadzawkach. Obecnie określenie „wulc” wyszło z użytku (być może w innych śląskich miastach tak określa się jeszcze mieszkańców hoteli robotniczych?), podobnie jak i popularny do niedawna „gorol”¹⁵.

Być może rzeczywiście – żywe do niedawna: słowa, twarze, namiętności ludzi tamtej epoki trwale „wyszły z użytku” i pamięci współczesnych. Gdyby jednak tak nie było – stanowią one co najwyżej solidny budulec żywej i barwnej anegdoty, sycącej się silnym niegdyś antagonizmem „swoich” i „obcych”, „miejscowych” i tych których określało się pogardliwym mianem „wulców”, „wulców”, „werbusów”. W optyce „swoich” – w tym wypadku oddajmy głos znanemu malarzowi prymitywiście, urodzonemu w Giszowcu, członkowi „Grupy Janowskiej”, Erwinowi Sówce – dominuje bezlitosne wykorzystanie efektu „kulturowej paralaksy”, prowadzące najczęściej do ostentacyjnego szyderstwa, karmiącego się – właściwą „obcym” – nieznanymi języka i miejscowych realiów:

– My tych z Polski *durś robili za bozna. Godalimy: Podej mi tyn łon*. To było takie słowo-wytrych. Kto robił na dole dłużej, *wiedziol*, że potrzebny jest majzel albo łom. A oni nie. Roboty nie znali.

– *No pryndzj, podej tyn łon*, poganiałiśmy.

A te *boroki* nie wiedziały, o co chodzi. *Boroki po szychcie* wchodziły do łaźni. Na łańcuszkach, podwieszane pod sufitem, wisiały brudne ubrania. Setki. Werbusy do łaźni i patrzyli w górę.

– Co to jest? – pytali.

– To rzeczy górników, którzy zginęli w kopalni – mówili im starsi¹⁶.

Erwinowi Sówce wtóruje wieloletni mieszkaniec katowickiego Nikiszowca, Rudolf Wróbel, odtwarzając realia późnych lat pięćdziesiątych:

W kopalni coraz więcej *werbusów* z całej Polski.

– Nie żyli z nami na osiedlu, *ino* w hotelu robotniczym, w *wulcoku*. Roboty *trza* ich było uczyć. Biedne były chłopaki, my im *sznitki* na dniówka przynosili – wspomina Wróbel.

– A śmiechu było, bo jak wsiadali do *szoli*, *to my godali: trzymej się chopie, bo zarozki bydzie zakrynt*. I oni się trzymali mocno, choć *szola* jak winda, jeździ *ino* góra-dół (...) ¹⁷.

¹⁵ R. Kubac, *Okruchy minionych lat. Część 2*, „Siemianowicki Rocznik Muzealny” 2008, nr 7, s. 198.

¹⁶ D. Kortko, *Cześć pracy – krótka historia śląskiej doli*, „National Geographic” 9 grudzień 2009. Dostęp on-line 15 lutego 2011, godzina 16.39, na stronie internetowej: <http://www.national-geographic.pl/drukuj-artykul/czesc-pracy-krotka-historia-slaskiej-doli/>.

¹⁷ Tamże.

Anegdota jest rzeczywiście prosta i bezproblemowa, jak *szola kero jeździ ino góra-dól* – zawsze trafia do celu¹⁸. Czemu jednak nikt w patrzeniu na instytucje śląskich *wultzhausów* poza ową anegdotę nigdy nie wyszedł? Dlaczego nie doczekaliśmy się do tej pory fenomenologicznego (socjologicznego? psychologicznego?) opisu zjawiska, które dotknęło kilkuset tysięcy tłum ludzi zamieszkujących tę ziemię w wieku XX, pozostanie dla mnie nierozwiązaną zagadką. Być może stało się tak dlatego, iż los *werbusa i gorola* – podobnie jak los pułkownika Massouda Behraniego, perskiego emigranta politycznego w USA i bohatera powieści Andre Dubusa, od którego pożyczam motto niniejszego szkicu – znajduje swój epilog zbyt często w tragicznym niezrozumieniu, odrzuceniu i szyderstwie? W innych wypadkach – w dojmującym poniżeniu, skutkującym zwykle utratą „duchowego kręgosłupa”. I jako taki – los ów – mało kogo zajmuje, może z wyjątkiem samego zainteresowanego. Oddajmy zatem na koniec głos pobożnemu słudze Szachinszacha:

(...) podczas wielu nocy następujących po wielu długich dniach w Ameryce nie pamiętałem o Bogu i myślałem wyłącznie o swoich kłopotach, o zajęciach, do których wykonania zostałem tutaj zmuszony, o zajęciach, których w moim dawnym życiu nie wyznaczyłbym nawet podległemu sobie żołnierzowi. Tutaj pracowałem przy puszgowaniu pomidorów, w automyjni, magazynie meblowym, na parkingu, na dwóch stacjach paliwowych, a w końcu w wydziale autostrad i w sklepie ogólnym. Tak, zarobiłem dosyć, (...) ale realizując każdy czek, czułem się tak, jakby mi ubyła jedna kość czy mięsień na grzbiecie spośród tych, których człowiek potrzebuje, żeby stać prosto¹⁹.

¹⁸ Oczywiście owych „wersji anegdotycznych” – potwierdzających linie nieusuwalnych podziałów i definiujących granice sąsiedzkich animozji – możemy przytoczyć tu o wiele więcej. Jedną z częstszych „wojennych narracji” osnuta jest wokół tematu różnie pojmowanej „czystości”: „Nie wiadomo, co gorsze, chować samej dziecko i nie przyznawać się, kto jest ojcem, czy wyjść za wulcoka. Gdyby dziewczyna z Gieschewaldu albo Nickischschachtu poszła za wulcoka, narobiłaby wstydu całej rodzinie i sąsiedztwu. Wulcoki, którzy przybyli tu po zarobek gdzieś z terenów oznaczonych na mapach jako Russland albo Oster-Reich, nie używają szczoteczki do zębów, chodzą w niedzielę w tym samym co na co dzień, podczas gdy u Wróblów, Badurów, Kasperczyków, Kilczanów już w piątek przyszykowana jest świąteczna kupka ubrania dla każdego dorosłego i dziecka – to włoży Albert, to Paolek, to Trudka”. Por. M. Szejnert, *Czarny ogród...*, s. 75.

¹⁹ A. Dubus, *Dom z piasku i...*, s. 59.



Widok z Sanktuarium Matki Boskiej Ostrobramskiej

Barbara Sawicka-Lewczuk
(Erlangen)

Z REFLEKSJI FRANZA VON BAADERA O WSCHODZIE

Starcie z Północą

Historia zachodnioeuropejskich wyobrażeń Rosji, Wschodu, Północy stanowiła jednocześnie historię europejskiej samoświadomości¹. Metaforycznie rzecz można, że Zachód wciąż przeglądał się w zwierciadle Wschodu. Owo myślenie o wschodniej odmienności intensyfikowało się często w obliczu rosnącego poczucia kryzysu europejskiej kultury. W wyobraźni Zachodu Rosja to nie tylko *tabula rasa* między Europą a Azją, by przypomnieć znane wyrażenie Leibniza, państwo carów jawiło się i w postaci Sfinksa o ciele lwa, trzymającego nad Europą łapę gotową do zadania ciosu, jak pisał Bruno Bauer w *Die russische Kirche* (1855). Ale ten sfinks na początku XIX wieku przeradzał się także w anioła, którego dziejową misją miało być poskromienie zła wcielonego w postaci Rewolucji Francuskiej.

Franz von Baader (1765–1841), monachijski teozof, postrzegał historyczną rolę Rosji właśnie w takich eschatologicznych kategoriach². Należał do tych myślicieli pierwszej połowy XIX wieku, którzy szansę odrodzenia moralnego Europy Zachodniej widzieli w jej zwróceniu się ku Wschodowi. Wschodowi w dzisiejszym rozumieniu tego pojęcia. Baader stosował bowiem w odniesieniu do Rosji ustalone w tradycji oświeceniowej określenie „Północ”³. Rosja – Północ było to wyobrażenie oświeconej monarchii, ostoi racjonalnego ładu, wzoru państwa, którego władcy zdolni byli utrzymać równowagę między absolutyzmem a liberalizmem. „Wschodniość” natomiast tradycyjnie kojarzono z azjatyckością, despotyzmem, barbarią, dzikością. Jednak pisma filozofa, zwłaszcza korespondencja, pokazują, jak pod wpływem osobistego doświadczenia rosyjskiej Północy zmieniała się ta utrwalona w wyobraźni Zachodu wizja imperium. Zracjonalizowany, oswojony wizerunek Północy nabrał niespodziewanie infernalnych cech. Kraina, która miała być ostoją ładu, okazała się zupełnie nieprzewidywalna.

Przeciwstawienie Wschód – Zachód, *Morgenlande* – *Abendlande* pojawia u Baadera, gdy pisze na przykład o „szaleństwie” greckiego cesarstwa, Bizancjum, i późniejszych skutkach owego szaleństwa w krajach Zachodu, przede wszystkim we Francji. Wschód łączył się u Baadera także z pierwotnością i prymitywnością, pojmowaną jednak w bardzo pozytywnym sensie. Filozof pisał na przykład o Kościele Wschod-

¹ Na tej tezie oparł swą książkę Dieter Groh, *Russland und das Selbstverständnis Europas. Ein Beitrag zur europäischen Geistesgeschichte*, Neuwied 1961.

² Maria Wawrykowa stwierdziła, że główny impuls do zainteresowania Rosją stanowiły dla Baadera pisma de Maistre’a, którego *Wieczory petersburskie* filozof czytał bardzo wnikliwie. Zob. M. Wawrykowa, *Franz von Baader a Rosja*, w: *Słowiańszczyzna i dzieje powszechne. Studia ofiarowane Profesorowi Ludwikowi Bazylowowi w siedemdziesiątą rocznicę Jego urodzin*, pod red. W. Barbasiewicz, Warszawa 1985, s. 386-397.

³ Elżbieta Kiślak pisała w swej książce o Rosji u Słowackiego o europejskim zracjonalizowanym wyobrażeniu Rosji – Północy. Zob. *Car-trup i „Król-Duch”. Rosja w twórczości Słowackiego*, Warszawa 1991, s. 12-13.

nim, że tylko on prawdziwie zasługuje na miano apostołskie, ponieważ zachowuje „prymitywną” synodalną formę (*Über die römisch-katholische und die griechisch-russische Kirche*, V, 397)⁴.

W świetle **organicystycznej** myśli filozofa Wschód i Zachód jawiły się przede wszystkim we wzajemnych związkach i zależnościach, nie zawsze jawnych i łatwych do przewidzenia, spajających różne sfery i krainy w jeden żyjący organizm świata. W innych kategoriach, przedstawionych przez Petera Kosłowskiego⁵, Baaderowskie postrzeganie Wschodu i Zachodu, Południa i Północy ująć można jako widzenie „**świata eposu**”, widzenie skomplikowanych powiązań i oddziaływań. Także współcześni nazwali całościowy system Baaderowskiego myślenia „wielkim eposem”.

Filozoficzny dyskurs przeradza się w filozoficzny epos, gdy filozof zaczyna opowieść od kosmogonii, później zaś stara się konsekwentnie pisać, tworzyć historię, działać w historii. Takie też znaczenie miały Baaderowskie memoriały, pisma adresowane do mocarzy⁶, dedykacje (drugi tom *Fermenta cognitionis* dedykowany był księciu Golicynowi). Filozoficzny epos cechuje totalność, uniwersalność, syntetyczność. W takim ujęciu nie są istotne proste przeciwieństwa i zestawienia, kluczowe natomiast staje się uchwycenie dynamicznych zależności, przyczyn i skutków.

Każde „szaleństwo” na Wschodzie – jak pisał filozof – może więc znaleźć swe odbicie, przetworzony obraz czy odpowiedź na Zachodzie i na odwrót. Zgubna dla Zachodu opozycja nauki i religii była skutkiem „potwornego i prawdziwie przekłętego pomieszania” na Wschodzie (Bizancjum) abstrakcyjnego rozumowania [*Verstandes*] z idealistycznie pojętą doktryną Chrześcijaństwa. Myślowa abstrakcja ujarzmiła religię. Podobne szaleństwo dotknęło później Zachód, jako pierwsza uległa mu Francja. Stowarzyszenie encyklopedystów było w istocie, jak twierdził Baader, spiskiem naukowców przeciw religii, spiskiem który ostatecznie doprowadził do kryzysu nauki, religii i polityki.

Nadszedł więc czas, by na Północy wydarzyło się coś, co zmieni zgubny kierunek europejskiej kultury. Misją współczesnego „północnego Wschodu” miało stać się przezwyciężenie zgubnego wpływu „greckiego”, bizantyjskiego Wschodu.

Dlatego jesienią 1822 roku Baader wyruszył do Rosji, „na daleką Północ”, by w Petersburgu zrealizować swój, jak się ostatecznie okazało, utopijny projekt założenia chrześcijańskiej Akademii Nauk. Wierzył, że stworzenie takiej chrześcijańskiej instytucji naukowej, czy też stowarzyszenia naukowego, którego wpływ rozszerzałby się na kraje Zachodu, doprowadziłoby do przywrócenia **związku religii z nauką i polityką**. Religia odzyskałaby dawny respekt, a jednocześnie ożywiłby ją duch naukowej dyskusji. Przez schrystianizowaną kulturę ludzkość podnosiłaby się i byłaby podnoszona ku boskiej naturze.

⁴ Wszystkie cytaty z pism Baadera podaję za wydaniem: Franz von Baader's *Sämtliche Werke*. Hrsg. F. Hoffmann, t. I-XVI, Leipzig 1851–1860 (rzymska cyfra oznacza tom, arabska – strony). W cytatach i tytułach zachowuję pisownię oryginału.

⁵ P. Kosłowski, *Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*, 2. durchgesehene und korrigierte Auflage, Paderborn, München, Wien, Zürich 2003. Tu zwłaszcza podrozdział: *Das philosophische Epos als dichterische oder als dichtende Philosophie*, s. 819-824.

⁶ W 1815 roku Baader opublikował adresowaną do księcia Aleksandra Golicyna, a przeznaczoną dla Aleksandra I broszurę *Über das durch die französ. Revolution herbeigeführte Bedürfniss einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik* (*Sämtliche Werke*, VI, 12-28). Rok wcześniej wystosował memoriał do władców Austrii, Prus i Rosji.

Filozof ufał, że przy poparciu księcia Aleksandra Golicyna, uda mu się zrealizować swój plan właśnie w Rosji. Współtworzył **mit Rosji ratującej Europę**. Był ideologiem Świętego Przymierza, w Aleksandrze I widział „zbawcę Europy”, zaś kościół prawosławny uznawał za zdolny do ideowego przewodzenia kościołom katolickiemu i protestanckim. Badacze podkreślają, że Baader jako pierwszy sformułował tezę o zachodnim posłannictwie kościoła prawosławnego⁷. Przede wszystkim przeciwstawiał episkopalny charakter Kościoła Wschodniego, brak podporządkowania lokalnych Kościołów jednemu źródłu władzy, dyktatowi Rzymu i papieża.

W jednym z listów Baader pisał o swoich planach, że ich zrealizowanie byłoby carskim cięciem, dzięki któremu „matka czas” urodziłaby (XV, 412-413). Tak metaforycznie wskazywał na chiliastyczną perspektywę swego przedsięwzięcia. Carskie imperium oparło się jednak misji filozofa, a tym samym odsunęło w nieokreśloną przyszłość wypełnienie swego eschatologicznego powołania. Baader musiał bowiem zatrzymać się w Rydze, na dalszą podróż w głąb Rosji nie uzyskał carskiego pozwolenia.

Gdy monachijski filozof daremnie czekał w Estonii na paszport, Północ jawiła mu się jako pusta, monotonna i nudna płaszczyzna śniegu i lodu – tak pisał w liście z lipca 1823 roku. Spotkanie uczonego z Północą zamieniło się, według słów listu, w „pojedynkę”, w „starcie” z zimną pustką, nieuprzejmością i ignorancją carskich urzędników oraz milczeniem carskiej stolicy. Listy są świadectwem rozczarowania i rozgoryczenia. Doświadczenie Północy zamknęło się w doświadczeniu niemożliwej do przekroczenia granicy. Graniczna strefa ukazała się jako śnieżna i lodowa pustynia. Cała Północ nabiera w wyobrażeniach filozofa takich wykluczających się, paradoksalnych cech: ograniczenia, a jednocześnie ogromnej, wydawałoby się nieskończonej, przestrzeni.

Der ganze Norden ist für mich eine öde Schnee- und Eisfläche. [...] Mein Rencontre im Norden macht einen sonderbaren Contrast mit der Auszeichnung, die ich von anderer Seite her über mein literarisches Wirken erfahre; und diesemal dient also der weisse Schnee als Belegung zum Spiegel! (XV, 400)

Po powrocie do Monachium Baader uznał za konieczne wytłumaczyć się ze swej porażki, wyjaśnić czytelnikom, dlaczego jego misja filozofa działającego w świecie nie powiodła się. Zamierzał opublikować sprawozdanie z podróży do Rosji, podróży, której właściwie nie było. Ostatecznie rzecz *Kurzer Bericht an das deutsche Publicum über meine im Herbste des Jahres 1822 unternommene literarische Reise nach Russland und deren Erfolg*⁸ ukazała się dopiero w 1850 roku, dziewięć lat po śmierci filozofa.

Religijny instynkt

W *Kurzer Bericht...* i w korespondencji Baader wyjaśniał, dlaczego to właśnie w Rosji miała powstać owa chrześcijańska akademicka. Największe nieszczęście i zagrożenie – pojmowane w kategoriach eschatologicznych – stanowiło dla Zachodu rozłączenie nauki (*die Natur- und Moralwissenschaft*) oraz wiary, ideofobia, która dotyczyła właśnie idei religijnych, desakralizacja życia społecznego i polityki. Konieczność reintegracji tych sfer stanowiła jeden z zasadniczych tematów i postulatów teozofa. Najpierw reformacja, a później Rewolucja Francuska odrywały zachodnią

⁷ D. Groh, dz. cyt., s. 117.

⁸ *Sämtliche Werke*, XV, 75-84.

kulturę od sakralnego fundamentu, od podstawy, bowiem obie stanowiły zerwanie ciągu tradycji. Podstawę, na której można by odbudowywać już zreintegrowaną kulturę, Baader dostrzegł w cesarstwie rosyjskim.

Na „dalekiej Północy” przetrwał jeszcze bowiem „instykt religijny”. Zachód rozwijał „inteligencję”, wyższe władze poznawcze, ale zaprzepaścił element bardziej podstawowy, a konieczny. Pojmowane w „wyższym znaczeniu” instykt i uczucie są podstawą, gruntem, tłem (*ein bedeutender Fond*), na który pada dar łaski, ale który musi być także poddany działaniu inteligencji. W ten sposób wszystkie władze poznawcze mogą odkrywać boską naturę i w niej uczestniczyć:

Eine auf solche Weise über sich erhobene, sich gleichsam enthobene Natur, findet sich nun in diesem höhere Sein und Wirken, aber erfindet dieses nicht. Es kann also in Bezug auf sein Erkennen und Wirken nach aussen und abwärts dieses höhere Sein nur als Gabe (Instinct – Gnade) in sich finden, und dieses muss denn auch von der Natur der Intelligenz in ihrem Rapport zur göttlichen Natur, d. h. von der Weise gelten, auf welche nur selbe (nach Schriftsprache) dieser göttlichen Natur theilhaftig zu werden vermag⁹.

Do Rosji przenikają jednak swobodnie, o wiele swobodniej niż ludzie, o czym filozof boleśnie się przekonał, zachodnie idee antyreligijnej nauki, która zagraża owemu religijnemu instyktowi. Metaforycznie Baader pisał o *sirocco*, południowo-wschodnim wietrze docierającym w najdalsze stopy Rosji. Sirocco niesie tumany pyłu znad Afryki i zasypuje nim kraje śródziemnomorskie. Symboliczny obraz Zachodu w piśmach Baadera to często wyobrażenie rozsypywania, rozproszenia – *Auflösung*. Filozofię zachodnią nazywa *Philosopheme des Staubes* (*Kurzer Bericht...*, XV, 78). Zachód zaczyna się rysować jako amorficzna, właściwie pustynna sfera. Obrazowo przedstawia więc filozof zgubne skutki antyreligijnej „falszywej nauki” jako rozwiewanie, rozpraszanie, zasypywanie tej podstawy, jaką stanowi ów religijny instykt. Okazuje się więc, że to wartość wymagająca ochrony, obrony i uprawomocnienia ze strony „prawdziwej nauki”. Prawdziwej, czyli kierującej ku prawdzie boskiej. Instykt religijny wymaga oświecenia, wyjaśniania i kierowania przez naukę, wymaga „wznoszenia” przez intelekt, łatwo go jednak zwieść, może paść łupem „religijnych i politycznych żonglerów”. Rosji i Europie potrzebna jest więc instytucja naukowa, która w sposób jawny, otwarty będzie owego instyktu broniła i go rozwijała.

Jawność całego przedsięwzięcia i swoją absolutną szczerą Baader bardzo podkreślał, wbrew podejrzeniom i insynuacjom, że przybywa do Rosji jako zamaskowany jezuita, wróg Cerkwi, szpieg i demagog. Jawność, otwartość, szczerą muszą znamiionować działania, które zmierzają ku najwyższemu celowi. Religia potrzebuje jawnej miłości, pisał Baader, potajemne miłości i romanse tylko jej szkodzą.

Człowiek Zachodu, naukowiec, inżynier i teozof, miał na tej jeszcze istniejącej na Północy religijnej podstawie fundować załazek przyszłej, odnowionej kultury. Wschodni, północny instykt religijny i z Zachodu przychodzący impuls intelektualny stworzyłyby nową jakość kulturową, łączącą Wschód i Zachód, Północ i Południe.

⁹ Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, II, 112.

Światło z Zachodu – światło ze Wschodu

Filozof często metaforyzował swój wywód, posługiwał się pojęciami – obrazami. Metafory te często są konstytutywne, nie tylko ilustracyjne, jak można by powtórzyć za Abramsem, posiłkując się tu jego rozważaniami o roli metafory w krytyce literackiej i teorii poezji. Metaforyczne obrazy w rozważaniach i obserwacjach Baadera spełniają także funkcję „modeli pojęciowych”, pomocnych w określeniu istoty trudno uchwytnych zjawisk¹⁰. Komentatorowi pism Jakoba Böhme i Louisa-Claude’a de Saint-Martina bliski był też język mistycznej symboliki. Obrazowe elementy filozoficznej refleksji zasługują więc na baczną uwagę. Dobroczynny, nawet zbawienny, wpływ akademii, którą miał nadzieję stworzyć, Baader przedstawiał odwołując się do symboliki światła.

W rozprawie z 1815 roku *Über den Blitz als Vater des Lichtes*¹¹ pisał, że w świetle jest Boże Królestwo, Miłość, w ogniu zaś Boska moc. Światło to symbol sam w sobie, znak natury wymagający interpretacji – odczytany stanie się objawieniem. W *Kurzer Bericht...* filozof przywołał ten symboliczny język, gdy pisał o konieczności tworzenia „pełnej światła” teorii religijnej, bez której praktyce grozi popadnięcie w „ślepią empirię i rutynę”. Taką teorię tworzyć może umysł wciąż oczekujący na Boskie olśnienie, iluminację, oczekujący na Boską błyskawicę.

Wschód i Zachód, Północ i Południe powinny prowadzić wzajemnie „oświecający” dialog. Jak stwierdzał teozof, skoro Rosja otrzymywała i otrzymuje światło z Zachodu, szczególnie z Niemiec – dodawał, powinna także odpowiedzieć, odwzajemnić się, czy też przeciwstawić się iluminacją, „oświecającym” działaniem.

Ein solcher focus Lichts konnte sich zwar in jedem anderen Lande ebenso gut bilden, als in Russland, aber dieses bedurfte seiner mehr, als jedes andere, schon zur Vertheidigung des noch in ihm vorhandenen religiösen Instinctes, und ausserdem schien es mir rühmlich und ziemlich, dass Russland die Masse von Licht, die es vom Ausland, namentlich von Deutschland, erhielt und erhält, durch eine solche luminöse Gegenwirkung erwidere. (XV, 80)

Baader pisał o symbolicznym świetle w kontekście ludzkiej walki z błędem i kłamstwem. Lecz teozof wspominał też o zjawisku fosforescencji, świecenia, które może towarzyszyć rozpadowi materii. Przebudzenie religijne w Europie przynosi także, zdaniem filozofa, negatywne skutki w postaci postępującego separatyzmu. Zamiast scalenia następuje dalsza dezintegracja. Zamiast otrzymać prawdziwe światło ludzkość jest mamiona świecącym próchnem. Dialog i współdziałanie między Wschodem i Zachodem zagrożone są więc wciąż przez pozór, fałsz. Etyczna strona związków Zachód – Wschód, Wschód – Zachód zaczyna odgrywać coraz istotniejszą i coraz bardziej dramatyczną rolę, zważywszy na eschatologiczną perspektywę, która wciąż jest obecna w rozważaniach Baadera.

¹⁰ M. H. Abrams, *Zwierciadło i lampa. Romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*, przeł. M. B. Fedewicz, Gdańsk 2003.

¹¹ *Sämmtliche Werke*, II, 27-46.

Zwierciadło

Jeśli Zachód, zwłaszcza kościół protestancki, znamionuje rozsypywanie, rozpraszanie, to kościół prawosławny przedstawia poruszający obraz polarnego odrętwienia („*das ruhrende Bild einer Polar-Erstarrung*”), skostnienia w antycznych formach. Planowana akademія miała badać, opracowywać chrześcijańską starożytność: „*christlichen Antiquitäten (denn zu solchen sind uns die christlichen Doctrinen geworden)*” (XV, 80), prowadzić archeologiczne badania wśród skostniałych, starych form religijnych, które stały się dogmatami. Baader utrzymywał bowiem, że stare, tradycyjne formy przechowują jednak ślady ducha. To nie jest wyłącznie pusta skorupa. Duch wygnany przez ludzi z religijnych form jeszcze w nich pozostaje, dając szansę ponownego ich ożywienia. Rosja miała się więc stać terenem „duchowych” wykopalisk.

Polarne odrętwienie, Północ jako lodowa tafla – to dość typowe obrazy utrwalone w wyobraźni Zachodu. Baader w toku refleksji, interpretacji nadawał typowym przedstawieniom indywidualne znaczenia, rozwijał ich semantykę, łączył w całościowej wizji swego wywodu.

Starcie z Północą zaowocowało jednak pewnym intelektualno-wyobraźniowym odkryciem: Baader zobaczył w skostniałej, zamrożonej Północy ogromne lustro. Teozof utkwiał na granicy cesarstwa, granicy między Wschodem i Zachodem, między morzem i lądem. Z tej perspektywy pisał o Rosji jako o lustrze, śnieg był „zaciemniającą okładziną” gigantycznego zwierciadła, w którym przeglądała się Europa. Nasuwa się myśl, że człowiek Zachodu wybierał się na Wschód, by oglądać tam odbicie Zachodu, raczej by zyskać poznawczy dystans wobec Zachodu, niż poznawać Wschód. Doświadczenie inności prowadzi tylko do lepszego poznania tego, co własne, wyostrzenia widzenia własnych spraw.

Lustro staje się metaforą relacji Wschód – Zachód, czy też właściwie braku prawdziwej relacji i świadomego związku. Bo organiczny, tajemniczy, nieuświadomiany związek istniał zawsze, kluczowa jednak była kwestia świadomego tworzenia tych więzi, kwestia zbawiennej *gnosis*.

Filozof znalazł się między pustynią pyłu, prochu a pustynią zamrożoną, skostniałą, której właściwie nie dane mu było poznać. Zostało tylko wyobrażenie lustra, szklanej tafli, pokrytej z jednej strony zaciemniającą okładziną – śniegiem. Wyobrażenie odwoływała się do doskonale znanych konkretów. Baader jako naukowiec, który udoskonalili technologię wytopu szkła, i właściciel huty szkła był żywo zainteresowany produkcją szkła w Rosji i w Polsce. Jednocześnie w jednym z listów przywołał słowa Jakoba Böhme o Adamie, który utraciwszy Boską ojczyznę, musi tworzyć rzeczy podległe zniszczeniu, śmierci. Baader dodał, zaznaczając, że myśli o własnym zajęciu, iż człowiek zmuszony jest też z ziemi – kamienia wytwarzać „martwe kamienie” – szkło¹². Ciąg asocjacji: lodowa płaszczyna – szkło – „martwy kamień” – szkło pokryte zaciemniającą okładziną – lustro kieruje wyobraźnię ku obrazowi rosyjskiej Północy jako przestrzeni naznaczonej martwością. To z jednej strony, z drugiej zaś „zaciemniająca” okładzina, bez której lustro nie mogłoby być lustrem – jak dodawał filozof, kojarzona był w jego listach ze złem, kłamstwem, fałszywymi podejrzeniami. Północ to zwierciadło niebezpieczne, które może uwikłać w fałsz, schwytać wizerunek i go

¹² List do barona Borysa von Yxkull z 19 maja 1822, XV, 384-385.

pochłonąć (jak w motywach baśniowych). A jednocześnie bez tego „zaciemnienia”, zetknięcia ze złem i fałszem, bez przejścia przez próbę nie ma lustra, nie ma poznania. Dochodzi tu do głosu ambiwalentna semantyka zwierciadła – symbolu poznania, myśli, *speculatio* (*speculum* – lustro), świadomości, a jednocześnie znaku ograniczenia poznania do odbicia, znikającego obrazu, poznawczej niedoskonałości.

Północ pogrążona w odrętwieniu, martwocie, mroczna i nieznana zaczyna przybierać cechy przestrzeni nie tylko grobowej, ale i infernalnej. Filozof pisał o sobie, że jest jak prorok, który tkwiąc w piekle, widzi niebo. Miał poczucie, że znalazł się w pułapce, w niewidzialnej „demonicznej sieci”:

Ich kenne das dämonische Netz nicht, das mich, seit ich den Norden betrat, unsichtbar zwar, aber sehr fühlbar, umstrickt; wohl aber weiss ich, dass meine und meiner Familie Wohlfahrt und Existenz nur durch ein schleuniges Herausreissen aus diesem giftigen Dunstkreise zu retten steht. (XV, 403)

Mimo takich doświadczeń, a może także dzięki nim, filozof usilnie dążył do zainicjowania procesu totalnej reintegracji Wschodu i Zachodu, Północy i Południa, nauki i religii, religii i polityki, reintegracji, która nie oznaczała unifikacji, ale współdziałanie w jednym, najwyższym celu: reintegracji stworzenia i Stwórcy. Refleksję Baadera o Północy i Wschodzie cechuje jednak ciągle napięcie między postulatem współdziałania, tworzenia związków a doświadczeniem niemożności rzeczywistego porozumienia i zrozumienia.



Michał Elwro Andrioli,
ilustracja do *Starej baśni* J. I. Kraszewskiego

Agnieszka Czajkowska
(Częstochowa)

OBLICZA SZWAJCARII W TWÓRCZOŚCI JÓZEFA IGNACEGO KRASZEWSKIEGO

Szwajcaria w twórczości polskich romantyków cieszyła się nie mniejszą popularnością, niż Włochy, dokąd pielgrzymowali wielcy poeci, czy Niemcy i Francja, które stały się miejscami przymusowego pobytu polistopadowych i późniejszych emigrantów. W świadomości Polaków obecna była przede wszystkim jako element kulturalnego wyposażenia (razem z Włochami odwiedzana była jako Południe Europy), a także jako kraj wolnych ludzi, gotowych poświęcić własne życie dla ojczyzny, symbolizowanej legendą Wilhelma Tella i postacią średniowiecznego rycerza Arnolda Winkelrieda.

Taką wymowę posiada wydany w 1780 roku polityczny utwór Józefa Wybickiego *Rozmowa między szlachcicem polskim, Szwajcarem i Żydem w Gdańsku* oraz napisany przez Teofila Lenartowicza w 1865 roku w Vevay utwór z okazji wmurowania tablicy pamiątkowej ku czci Tadeusza Kościuszki. Postać Winkelrieda przypomina Juliusz Słowacki w *Kordianie*, formułując hasło konkurencyjne wobec Mickiewiczowskiego programu mesjanizmu narodowego, wyrażonego w *III części Dziadów*. Jest on również autorem poematu *W Szwajcarii*, w którym zawarte zostały wrażenia z pobytu nad Lemaniem. Jako pierwszy Polak szczyt Mont Blanc zdobył w 1818 roku Antoni Malczewski.

Literatura polska ma w swoich zasobach *Podróż do Szwajcarii i Włoch rozpoczętą w 1825 roku* Franciszka Wołowskiego, wydaną w 1845 roku, oraz pochodzące z tego samego czasu *Wspomnienia Włoch i Szwajcarii* Bartłomieja Ignacego Orańskiego¹. Oba utwory poświęcone zostały przyrodzie szwajcarskiej. Píše o wspomnieniach Wołowskiego Stanisław Burkot: „...podróż Wołowskiego przynosi nie tylko ciekawe opisy gór, ich majestatu i *dzikiego* piękna, lecz także rejestruje legendy i podania miejscowe...”². Orański swoje podróżnicze doznania umieścił w kontekście romantycznej historiozofii. Z 1829 roku pochodzi *Opisanie jeziora genewskiego Lemana* Zygmunta Krasieńskiego, w którym dochodzi do porównania przyrody ojczystej z alpejską. Autor *Opisania*... stwierdził wyższość rodzimych krajobrazów nad piękniejszymi, południowymi, jeszcze zanim skonstatował to Mickiewicz w *Panu Tadeuszu*. Widoki szwajcarskie i wrażenia płynące z ich oglądania prezentuje także pisany w 1830 roku dziennik poety.

W 1846 roku podróż do Szwajcarii podjął znajomy J. I. Kraszewskiego, tłumacz i edytor dzieł Wiliama Szekspira, Stanisław Egebert Koźmian. W 1877 roku w Poznaniu opublikował relację z podróży, zatytułowaną *Podróż nad Renem i w Szwajcarii*, w której znalazło się miejsce dla opisów znaczniejszych miast i przyrody szwajcarskiej. Spośród innych podróżników, tych docierających do Alp, należy wymienić Antoniego Karśnickiego i Łucję Rautenstrauchową.

¹ Zob. S. Burkot, *Polskie podróżopisarstwo romantyczne*, Warszawa 1988, s. 13.

² Tamże, s. 355.

Józef Ignacy Kraszewski, jeszcze jako mieszkaniec Żytomierza, w 1858 roku rozpoczął podróż do Europy Zachodniej, odwiedzając Niemcy, Austrię, Włochy, Niemcy, Belgię. Do Szwajcarii pisarz wówczas nie dotarł, dlatego *Kartki z podróży* nie zawierają fragmentów, poświęconych przyrodzie i społeczności szwajcarskiej. Helwecja obecna była w biografii autora *Starej baśni* od czasu jego wyjazdu w 1863 roku na emigrację. Przebywając w Dreźnie, pisarz współpracował z Muzeum w Rapperswillu, umieścił akcję jednej ze swoich powieści w Genewie, pod koniec życia sam przyjeżdżał do uzdrowisk w Schinznach i w Montreux, a także do Genewy, gdzie w 1887 roku zmarł. „Po powrocie do San Remo – pisał o ostatnich dniach życia, pisarza Wincenty Danek – przeżył dwukrotne trzęsienie ziemi, wskutek którego zdecydował się na wyjazd do Szwajcarii i przybył do Genewy 15 marca. Zamieszkał w hotelu de la Paix, pod opieką doktora Laskowskiego, profesora genewskiego uniwersytetu, oraz zamieszkałego w Genewie T. T. Jeża. W hotelu tym zmarł 19 marca, w dniu swoich imienin. Bezpośrednią przyczyną śmierci było zapalenie płuc, którego się nabawił w podróży”³.

Pisarz do tej pory obecny jest w Szwajcarii pod postacią swojego popiersia w Muzeum Rapperswilskim, a także przechowywanych tam do czasu odzyskania przez Polskę niepodległości rękopisów. Były to bardzo liczne listy do wielu adresatów, manuskrypty powieści, papiery i pisma związane z jego działalnością na emigracji⁴. Agaton Giller wspomina także o obrazie olejnym, który miał Kraszewski namalować na życzenie założyciela Muzeum podczas przejażdżki łódką po jeziorze. Miał być na nim namalowany „zamek muzealny”⁵.

Na oblicza Szwajcarii w twórczości Kraszewskiego składają się więc, oprócz pamiątek po pisarzu, przechowywanych w Muzeum, wzmianki powieściowe, cykl zatytułowany *Listy z zakątka szwajcarskiego*, drukowany w 1886 roku w „Biesiadzie Literackiej” (trzy utwory), a także informacje na temat tego kraju oraz swojego pobytu i pracy w nim, zawarte w licznej korespondencji.

Wydany w 1875 roku utwór *Serce i ręka. Powieść prawie historyczna* należy do zbioru malowanych przez Kraszewskiego obrazów współczesnych sobie przedstawicieli arystokratycznych i ziemiańskich warstw społeczeństwa. Przedstawia historię mezaliansu dysponującej milionowym posagiem zepsutej i próżnej, jak się z początku wydaje, przedstawicielki znacznego, zasłużonego w przeszłości rodu ze zubożałym szlachcicem, Zygmuntem Dobińskim. Wyrachowane małżeństwo winno zmyć plamę na honorze dziewczyny, która miała za sobą romans z nauczycielem muzyki i ucieczkę z domu. Ślub, odbyty w Zabrzeziu, stał się wstępem do podróży, która wiodła niedobrych nowożeńców do Genewy. Obraz miasta, zawarty w powieści, dowodzi jego dość powierzchownej znajomości przez Kraszewskiego. Narrator utworu, jakby z braku bezpośrednich wrażeń, płynących z obserwacji autentycznych krajobrazów, chętnie przenosi się do wnętrza hoteli i pałaców, które w każdym miejscu Europy wyglądały podobnie. Obraz Genewy w powieści jest następujący:

³ Józef Ignacy Kraszewski, materiały zebrał i wstępem opatrzył W. Danek, Warszawa 1965, s. 45.

⁴ Na ten temat zob. *Zbiory biblioteki rapperswilskiej*, T. I, 1 – 1314, oprac. A. Lewak, Warszawa 1929 oraz *Zbiory biblioteki rapperswilskiej*, T. II, cz. 1, oprac. A. Lewak i H. Więckowska, Warszawa 1938.

⁵ A. Giller, *Muzeum Narodowe w Rapperswylu*, w: *Album Muzeum Narodowego w Rapperswylu*, red. J. I. Kraszewski, s. 596.

Genewa, jak wiele innych miast w Europie, które nie mają innego do życia wątku, wygląda cała na wielką gospodę. W pewnych porach roku, gdyby jej odjąć cudzoziemców, cóż by zostało? Kilku zegarmistrzów i puste ulice. Nie jest to miasto ani francuskie, ani włoskie, ani niemieckie, wszystkiego w nim po trochu; godzi się tu z sobą, co żyje, a kto ma wiele pieniędzy, może wygodnie chwilę życia przebałamucić, przeziwać, patrząc, jak czasem odsloniony Mont Blanc karmazynowym płaszczem się odziewa, słuchając, jak jezioro mruczy⁶.

Obrazowanie Kraszewskiego bardzo często polega na odwoływaniu się do powszechnych przeświadczeń na temat przedmiotu, tak też jest i w cytowanym fragmencie.

Obraz Genewy pojawia się w twórczości Kraszewskiego ponownie w 1886, kiedy to – 18 września – pisarz jechał na kongres literacki do stolicy Szwajcarii. Donosił wówczas w swoim liście o Genewie jak o „starej znajomej”, co świadczy, że w był w niej wcześniej. Fragment *Listu z zakątka szwajcarskiego* prezentuje miasto następująco:

Stara znajoma nasza z dala przynajmniej nie zmieniła fizjognomii [...]. Można by nazwać miasto Kalwina – grodem szkół; nie ma ulicy, placu, gdzieby obejrzawszy się nie spotkało jakiejś szkoły, instytutu, kolegium i t p. Dodamy, że wszystkie te zakłady przyjmują uczniów bezpłatnie, że nigdzie ani szeląga się od nich nie wymaga⁷.

I w tym fragmencie brak czynników indywidualizujących ogląd miasta. Opis dokonany w *Liście...* jest przede wszystkim erudycyjny, polega na odwoływaniu się nie do wrażeń, ale do uprzedniej wiedzy. Zdarza się jednak, że autor *Serce i ręki* tworzy pejzaż, który odzwierciedla samopoczucie bohaterów powieści (tak jest w *Sercu i ręce*) i wtedy szwajcarski krajobraz daleki jest od ogólnego o nim wyobrażenia. Odnalezieniu miłości przez główną bohaterkę, Olimpię, towarzyszy widok jeziora, oglądanego podczas wyprawy do ukochanego czeskiego muzyka (z którym uciekła będąc jeszcze niezamężna). Jezioro Genewskie towarzyszy poczuciu szczęścia i pewności, że prawdziwe uczucie musi zwyciężyć:

Wody jeziora były jak kryształ czyste i spokojne, głębokie jego dno wysłane kredziastymi pokładami o kilkanaście sążni widać było na wskroś, dziwnymi powleczone barwami, wietrzyk, nie dotykając wód nad brzegami osłoniionymi, za ledwie nieco czuć się dawał górą. [...] Ranek był prześliczny, ciepły, a nie gorący, brzegi pierwszymi barwy jesieni pomalowane, wody jak głębokie skrzydła mieniające się w tężowe kolory, w powietrzu falami płynęło życie, wesele, pragnienie szczęścia i nadzieja. Góry dalekie zdawały się z ametystów wykute, a szmaragdowymi łąki wysadzone i malachitowymi zarosłe lasami. Gdzieniegdzie daleki żąb z safiru i lapis lazuli sterczał w opalowej czapie śniegu. Stoki gór, wieńce białych miasteczek u brzegu, złociste piaski u skrajów, wille z wieżyczkami sterczące wśród zieloności ciemnej jak zaczarowane pałace...⁸.

Zindywidualizowany opis jeziora prócz tego, że obrazuje stan ducha bohaterki, zawiera w sobie erudycyjne informacje na temat rodzaju skał, tworzących dno. Pejzaż genewski, malowany przez autora *Serce i ręki*, złożony jest przede wszystkim z kruszców i półszlachetnych kamieni, jak niebieski lapis lazuli (lazuryt), szmaragd i ametyst. Wszystkie one mają wartość jubilerską i przydają pejzażowi ponadczasowego, trwałego uroku. Obrazowanie Kraszewskiego nie jest oryginalne. W przytaczanym wcze-

⁶ J. I. Kraszewski, *Serce i ręka. Powieść prawie historyczna*, Lublin 1986, s. 68.

⁷ J. I. Kraszewski, *Listy z zakątka szwajcarskiego*, „Biesiada Literacka”, t. XXII, 1886, s. 263. [Pisownia oryginalna – A. Cz.].

⁸ J. I. Kraszewski, *Serce...*, s. 91.

śniej *Opisaniu Jeziora Genewskiego...* Krasińskiego pojawia się barwa lapis-lazuli⁹ na określenie koloru wody. Siedemnastoletni podróżnik, jakim był wtedy autor *Irydiona*, również widzi Alpy jako budowle z drogocennych metali (złoto, srebro), diamentów, rubinów. Być może autor *Serca i ręki* wykorzystał istniejące opisy krajobrazów szwajcarskich, chcąc umieścić swoich bohaterów nad Lemanem. Utwór Krasińskiego był dostępny w kraju tuż po napisaniu – bezmiennie opublikował go warszawski „Pamiętnik dla Płci Pięknej” w t. 1 z 1830 roku. Sam Kraszewski stał się wydawcą tego utworu jako listu Krasińskiego do Konstantego Gaszyńskiego. Zamieścił go w pierwszym tomie korespondencji poety wydanym we Lwowie w 1882 roku.

Podobnie – z wykorzystaniem nazw minerałów i specyficznych barw – pejzaże szwajcarskie określał Stanisław Egebert Koźmian we wspomnieniach swojej odbytej w 1846 roku podróży. Na wrażenia z widoków genewskich składały się u niego alabaster, szafir, szmaragd, lazur. Zbieżność w postrzeganiu przyrody może być przypadkowa, relacja z podróży Koźmiana opublikowana została w 1877 roku. Niewykluczone jednak, że pisarze korespondowali ze sobą, wymieniając wrażenia.

Także typowy i pozbawiony elementów szczegółowych, odróżniających, jest opis Genewy, już prezentowanej przez Kraszewskiego, widzianej wieczorem przez podejmującego pościg za zbiegłą bohaterką przybyłego z Polski ojca. Narrator powieści, wiodący radcę ku kryjówce zakochanych, widzi miasto w sposób następujący:

W mieście paliły się jeszcze lampy gdziegdzie, w wielu lokalach publicznych tłumno nawet było, w miarę jak na przedmieścia zajeżdżali, coraz stawało się ciszej i ciemniej. Kiedy niekiedy przesuwał się napity robotnik lub podejrzana postać jakaś sunąca popod murami. W uboższych domkach rzadko gdzie płonęło światelko. Cisza zalegała okolicę. Noc była bezksiężycowa, ale dosyć jasna i gwiazdzista [...]. Ponad drogą szeleściły już posychającymi liśćmi drzewa, w lewo gdziegdzie świeciły odbitym niebem i światelkiem jakimś wody jeziora. Droga, którą jechali, wita się wciąż prawie ponad jego brzegami, to nieci się przenosząc, to spadając w dół, dokoła opasana murami, ogrodami, drzewy, domami, które w nocy wydawały się jak puste. W dali łańcuchy gór na jaśniejszym widnokregu rysowały się zębato a czarno¹⁰.

Również ogólny, wynikający zapewne z braku osobistych doświadczeń podróżniczych, obraz Szwajcarii zawarty jest w opowiadaniu, zatytułowanym *Pomywaczka*. W tym wydrukowanym w 1863 roku utworze zdawkowo, „pocztówkowo” potraktowane Alpy są symbolem piękna przyrody. Dodatkowo oznaczają jej wielkość i trwałość.

Odmienny obraz Szwajcarii zawarty jest w korespondencji Józefa Ignacego Kraszewskiego, obejmującej czas, w którym pisarz wykonywał prace nad wydaniem *Albumów raperswilskich* (jednego, z 1876 roku był reaktorem, do drugiego, z roku 1872, pisał słowo wstępne), a także kiedy był uczestnikiem kongresu literackiego l'Association Litteraire et Artistique International w Genewie (1886). Wrażenia z alpejskiego kraju zawarte są również w listach pisanych u schyłku życia przez poszukującego sposobów na wyzdrowienie chorego pisarza. Szwajcaria oznacza wówczas dla Kraszewskiego nie tylko siedzibę muzealnej raperswilskiej inicjatywy i nie tylko przynosi nadzieję na poprawę zdrowia, ale i jest dla ówczesnego mieszkańca Włoch miejscem przytulnym i swojskim. Już zresztą w 1863 roku, relacjonując niedogodności swojego

⁹ Z. Krasiński, *Opisanie Jeziora Genewskiego Leman. Wyjętek z listu podróżującego Polaka*, w: tenże, *Dzieła literackie*, wybrał, notami i uwagami opatrzył P. Hertz, t. III

¹⁰ J. I. Kraszewski, *Serca ...*, s. 177.

położenia w Dreźnie, pisał do brata Kajetana: „Moje położenie dziwne, przykre i nie-normalne. Jeżeli to potrwa, nie ręczę, czy w tym pustym Dreźnie wysiedzę, pojadę do Szwajcarii lub do Anglii, żeby coś widzieć”¹¹.

Szwajcaria była wówczas przyjazna polskim emigrantom. Miał tego świadomość Kraszewski, pisząc do bratowej, żony Lucjana, Stefanii: „Europa tak jest obojętna na dołę naszą, tak nam niechętną, że sobie tego wyobrazić niepodobna [...]. Z Niemiec w ogóle wypędzają wszystkich, we Francji ledwie cierpią, w Szwajcarii znoszą poczcziwie, a dużo płynie do Ameryki”¹². W podobnym tonie wyrażał się pisarz o Szwajcarii i później. W 1886 roku pisał z San Remo do Władysława Chodźkiewicza: „Daleko bardziej swojsko i milej byłoby w Szwajcarii...”¹³, odwołując się zapewne do powziętego wcześniej przeświadczenia, a także będąc pod wrażeniem przebytego trzęsienia ziemi. Plan wyjazdu z San Remo znany był również i bratu, Kajetanowi, do którego pisał w tej sprawie Kraszewski¹⁴.

Turystyczną wyprawę na Mont Blanc podjął pisarz w 1883 roku. Do brata Lucjana Kraszewskiego pisał wówczas: „Z Dreznia ruszyłem do Genewy, ale tu, odbywszy przechadzkę do Mont Blanc pieszo, z powodu i niewygody, i drożyzny wielkiej jutro wyruszam do G e n u i ”¹⁵. Na szczyt pisarz nie wchodził, poprzestał na oglądaniu podnóża góry.

W listach kierowanych przez pisarza do Władysława Chodźkiewicza – przyjaciela i prezesa paryskiego Towarzystwa Historyczno-Literackiego – z Schinzach pojawia się Rapperswil. Wydaje się, że sąsiedztwo Muzeum jest dla przebywającego w 1886 roku w uzdrowisku Kraszewskiego ważne i napawa go otuchą. Miał wszakże wcześniej intensywne kontakty z Platerem. Píše do Chodźkiewicza: „Oprócz choroby mam sąsiedztwo Rapperswillu i Platera, Zurichu i młodzieży akademickiej, a w perspektywie widzenie się z kanclerzem włoskich orderów Correntim”¹⁶. W 1886 roku składa Teofilowi Lenartowiczowi podobne doniesienie w liście pisanym z Schinzach: „Sąsiedztwo Rapperswillu wciągnęło mnie w sprawy Muzeum, ale choroba mnie z nich wyciągnęła. Zrobiłem tylko jedną wycieczkę stąd do Michalskiego, do Hilfikonu, ale taki byłem chory tego dnia, że nawet zamku oglądać nie mogłem”. Dodaje w liście rzadkie uwagi na temat przyrody szwajcarskiej – „Co za drzewa, buki te bestie mają, tylko maluj a maluj. Buki i orzechy włoskie olbrzymie, a ja się w tych starcach Kocham. Kocham się także w dzikim cyklamie [!], który tu zwią Alpenveilchen”¹⁷. Uwagi te – niemal dosłownie – powtórzy w pisanych do „Biesiady Literackiej” listach ze Szwajcarii¹⁸.

¹¹ J. I. Kraszewski, List do Kajetana Kraszewskiego z Dreznia 17 III 1863 roku, w: J. I. Kraszewski, *Listy do rodziny 1863 – 1886, cz. II, Na emigracji*, oprac. S. Burkot, Wrocław 1993, s. 19.

¹² J. I. Kraszewski, List do Stefanii Kraszewskiej z Dreznia 26 IV 1865 roku, w: J. I. Kraszewski, *Listy do rodziny 1863 – 1886...*, s. 29.

¹³ J. I. Kraszewski, List do Władysława Chodźkiewicza z San Remo, 15 IX 1886, w: I. Kraszewski, *Listy do Władysława Chodźkiewicza*, opracował S. Burkot, Kraków 1999, s. 267.

¹⁴ J. I. Kraszewski, List do Kajetana Kraszewskiego z San Remo 29 X 1886 roku, w: J. I. Kraszewski, *Listy do rodziny 1863 – 1886...*, s. 365.

¹⁵ J. I. Kraszewski, List do Lucjana Kraszewskiego z Genewy 7 VIII 1883 roku, w: J. I. Kraszewski, *Listy do rodziny 1863 – 1886...*, s. 21.

¹⁶ J. I. Kraszewski, List do Władysława Chodźkiewicza z Schinzach, 17 VII 1886 r., w: J. I. Kraszewski, *Listy do Władysława Chodźkiewicza*, opracował S. Burkot, Kraków 1999, s. 161.

¹⁷ J. I. Kraszewski, List do T. Lenartowicza z Schinzach, 30 VII 1886, w: J. I. Kraszewski, T. Lenartowicz, *Korespondencja*, do druku przygotował i komentarzem opatrzył W. Danek, Wrocław 1963, s. 489 – 490.

¹⁸ Zob. J. I. Kraszewski, *Listy z zakątka szwajcarskiego*, „Biesiada Literacka” t. XXII, 1886, s. 198.

W sprawie Muzeum w Rapperswilu Kraszewski, jako członek pierwszego składu dyrekcji (obok Władysława hr. Tarnowskiego, Stefana Buszczyńskiego, Henryka Bukowskiego i Agatona Gillera), zaangażowany był od roku 1870. Wtedy otrzymywał listy od Lenartowicza, który pisał z Florencji: „P. Władysław Plater prosił mnie o napisanie odezwy do artystów”¹⁹. Napisanie odezwy *Do artystów polskich w sprawie Muzeum Rapperswylskiego* był pomysłem Teofila Lenartowicza, który, popierając inicjatywę, poddał go założycielowi Muzeum. Kraszewski był wprowadzony w początki działania instytucji, sam był współpracownikiem i redaktorem *Albumów Rapperswylskich* (jeden z nich wydany został w Poznaniu w 1872 roku drugi – pod redakcją Kraszewskiego – przez Agatona Gillera we Lwowie w 1876 roku). Pisarz prosił w listach do Lenartowicza o materiały:

Nb. do Albumu Rapperswill[skiego], jak możesz najprędzej, proszę Cię. Ten pewnie wyjdzie. Plater, gadajcie, co chcecie, umie chodzić koło interesu. W takiej godzinie, jak dziś we Francji, sformował komitet francuski dla protekcji i popierania Muzeum. Wchodzą doń Guizot, Odilon-Barrot, Balbi, Cornodet, Martin Henri, S. Mare Girardin, Laboulaye, Am. Thierry, Quatrefoes, Levasseur, sekretarz ks. Delavane... Niechże kto inny tego dokaże²⁰.

Lenartowicz, początkowo przychylny Muzeum, w 1876 roku w listach do Kraszewskiego dawał wyraz swojemu niezadowoleniu i rozdrażnieniu sprawami Rapperswilu. Prosił pisarza przewrotnie w liście pisanym 12 stycznia 1876 z Florencji:

Racz mnie, mój Najczcigodniejszy, objaśnić. Pan Plater już wreszcie nie piśnie do mnie i dobrze robi, bo już ciż to wszystko wygląda na jakiś upór, który nikogo nie przekona. Do przeczytania pisemek niektórych emigracyjnych, zabranych przez Leon[arda] Chodźkę, na kozią górę Rapperswylu nikt łązić nie będzie²¹.

Album Muzeum, którego Kraszewski był redaktorem, wymagał od niego licznych zabiegów w poszukiwaniu tekstów i ilustracji. Jednym z malarzy, do którego się zwracał w tych sprawach, był Walery Eljasz Radzikowski. Do dzieła z 1876 roku Radzikowski miał wykonać akwaforty z widokiem Tarnowa, ilustrujące jego artykuł *Wspomnienia o Tarnowie (zarys historii miasta)*. Pisał do niego Kraszewski: „Na miłość bożą, proszę o Twój artykuł o Tatrach (pomyłka Kraszewskiego – przypis A. Cz.) do Rapperswylu, a jeżeli tylko mi Giller zechce kazać odbić (bo on się drukiem zajmie), obrazki także. Będzie to ozdobą dla *Albumu* naszego”²². W rezultacie rocznik ukazał się bez ilustracji, bo – jak pisał Kraszewski 25 lutego 1876 roku – „fundusze *Albumu* strasznie kruche”²³.

Utwory, które zamieszczał Kraszewski w wydawnictwie, miały walory poznawcze, a wymowę patriotyczną i wolnościową w myśl idei założyciela, którą prezentował Agaton Giller w *Albumie*: „Muzeum ma być schronieniem pamiątek narodowych, re-

¹⁹ List T. Lenartowicza z Florencji 28 XII 1870, w: J. I. Kraszewski, T. Lenartowicz, *Korespondencja...*, s. 195.

²⁰ List J. I. Kraszewskiego do T. Lenartowicza z Drezna 18 XI 1871, w: J. I. Kraszewski, T. Lenartowicz, *Korespondencja...*, s. 223.

²¹ List T. Lenartowicza z Florencji 12 I 1876, w: J. I. Kraszewski, T. Lenartowicz, *Korespondencja...*, s. 290 – 291.

²² J. I. Kraszewski, List do Walerego Eljasza Radzikowskiego z Drezna 2 XII 1875, w: J. I. Kraszewski, *Listy do Adama i Joanny Miłaszewskich, rodziny Langie, Walerego Eljasza-Radzikowskiego*, oprac. W. Danek, Wrocław 1966, s. 331.

²³ J. I. Kraszewski, List do Walerego Eljasza Radzikowskiego z Drezna 25 II 1876, w: J. I. Kraszewski, *Listy do Adama i Joanny Miłaszewskich...*, s. 334.

prezentować naukę, sztukę i dzieje polskie poza granicami kraju i ma przez odpowiednie czynności dążyć do tego, aby stało się ogniskiem życia umysłowego w kierunku tradycji polskiej samoistności i niepodległości”²⁴. Teksty publikowane w albumie prezentowały emigracyjnym czytelnikom widoki ziem polskich, a także relacjonowały dzieje literatury polskiej, nawołując jednocześnie twórców do całkowitego oddania narodowi. Pisał w publikowanym w 1876 roku szkicu *Rzecz o poezji polskiej (drukowane z rękopisów)* Seweryn Goszczyński:

Wszakże mamy prawo do pewnych wymagań od poetów. Mamy prawo widzieć w nich przede wszystkim ludzi ofiary, żądać od nich, aby byli ludźmi ofiary, ofiary w znaczeniu jej najwyższym, nie ofiary ciała tylko, ale ofiary ducha [...]. Podność nas, wzmacniajcie nie tylko waszemi utworami poetyckimi, ale waszem życiem całem...²⁵.

Pod koniec życia schorowany pisarz, przebywając we Włoszech, poszukiwał w Szwajcarii sposobów na ulżenie w cierpieniach. Pozostając pod wpływem leczącego go doktora Jana Tymowskiego, podjął wyprawę do Schinznach les Bains, o której donosił z San Remo 11 kwietnia 1886 roku Władysławowi Chodźkiewiczowi: „Tymczasem wszystko się tu urządza, a ja sam jeden, tęskny, myślę, jak ja tu wyżyję w tej dziurze i pustkach, bo już nie ma nikogo i doktor mój jeździ do Schinznach gdzieś koło Zurychu do Szwajcarii, do wód siarczanych, do których i mnie ciągnie. Schinznach od Paryża ma być o godzin osiem, ale ja nie wiem, czy się będę mógł ruszyć”²⁶. 14 czerwca pisał do przyjaciela już z Schinznach: „Kochany Władysławie! Po kilkudniowej powolnej podróży z San Remo na Genuę, Mediolan, Zurich przybyłem tu dziś bardzo zmęczony[...]. W Schinznach jak długo zabawię – *Deus scit*. Jeżeli mi będzie bardzo dobrze, zostaną dłużej. Mam jako resurs Zurych o 3 kwadransie ze wszystkimi jego resursami, a tu życie wygodne i pod troskliwą opieką w cichym kątku malowniczym”²⁷.

Pierwsze wrażenia ze Szwajcarii były korzystne. Pisarz przyjeżdżał z nadzieją na lecznicze działanie wód siarczanych, z których słynęło uzdrowisko. O swoim pobycie pisał w liście do brata Kajetana: „Okolice Schinznach dość ładna, miejsce ciche, jeden zakład dla wszystkich. Drogo dosyć, wygodnie. Mnie wyjątkowo gospodarze dali salon i pokój, i bardzo są względni. Z okolicy, co było Polaków, przybywa z bukietami”²⁸. Kolejne doznania sprawiły Kraszewskiemu zawód. Pogoda nie sprzyjała, pisarz narzekał na konieczność palenia w piecach (w czerwcu). Pisał o tym do brata: „Wody tutejsze siarczane naturalnej ciepłoty 36 stopni. Śmierdzą niewypowiedzianym sposobem. Gdyby tylko siarka, toby była perfuma, ale coś jest w dodatku okropnego. Podobno ja ich wytrzymać nie potrafię. Tymczasem, przybywszy tu, dostałem reumatyzmu w obu ramionach – wilgoć i pora zła”²⁹. Po kilku dniach dodawał: „Palim

²⁴ A. Giller, *Muzeum Narodowe...*, s. 582.

²⁵ S. Goszczyński, *Rzecz o poezji polskiej (drukowane z rękopisów)*, w: *Album Muzeum Narodowego w Rapperswyłu. Rok 1876*, pod red. J. I. Kraszewskiego, Lwów 1876, s. 13.

²⁶ J. I. Kraszewski, List do Władysława Chodźkiewicza z San Remo 11 IV 1886 roku, w: J. I. Kraszewski, *Listy do Władysława Chodźkiewicza*, oprac. S. Burkot, Kraków 1999, s. 225.

²⁷ J. I. Kraszewski, List do Władysława Chodźkiewicza z Schinznach 14 VI 1886 roku, w: J. I. Kraszewski, *Listy do Władysława...*, s. 259.

²⁸ J. I. Kraszewski, List do Kajetana Kraszewskiego z Schinznach 5 VII 1886 roku, w: J. I. Kraszewski, *Listy do rodziny 1863 – 1886...*, s. 360.

²⁹ J. I. Kraszewski, List do Kajetana Kraszewskiego z Schinznach 21 VI 1886 roku, w: J. I. Kraszewski, *Listy do rodziny 1863 – 1886...*, s. 358.

w piecach. Otóż sobie Szwajcaria. Wolałbym Romanów, bo tam bym za dwa koszycki drzewa nie płacił dwóch franków. Dotąd dla tego chłodu śmierzdzących kąpieli zaledwie spróbowałem, a jak zimno będzie, brać ich nie mogę³⁰.

Podobny obraz uzdrowiska zawarty został w *Listach z zakątka szwajcarskiego*. Utwory, zamieszczane w „Biesiadzie Literackiej”, skierowane były do polskiego czytelnika. Jak bardzo popularne wówczas listy z podróży, posiadały cechy reportażu i spełniały funkcję felietonu³¹. O częstotliwości pojawiania się tej formy w czasopiśmie świadczą przytoczone tu niektóre tylko przykłady: Kraszewski w 1876 roku publikował w „Biesiadzie Literackiej” *Listy z zakątka włoskiego*, w tym samym czasie podróżował po Ameryce i pisał swoje listy Henryk Sienkiewicz. Ten rok to również czas publikacji w lwowskim czasopiśmie „Tydzień Literacki, Artystyczny, Naukowy i Społeczny” *Listów z Warszawy Aleksandra Świętochowskiego* (pod pseudonimem Aurelego Maura³²), które grały rolę felietonów. W roku 1888 autor *Trylogii* jechał do Afryki, skąd od 1890 roku również nadsyłał do Polski swoje reportaże. Kraszewski w 1886 roku w „Biesiadzie Literackiej” publikuje swoje listy z zakątków szwajcarskiego i włoskiego.

O ile Schinznach w prywatnych zapiskach figuruje przede wszystkim jako miejsce leczenia dokuczliwych dolegliwości, o tyle w oficjalnych, publikowanych w czasopiśmie „listach” można odnaleźć ślady podróżniczej pasji pisarza. Kraszewski, znając trasy wędrówek rodaków, zdawał sobie sprawę z małej znajomości miasteczka przez Polaków. Pisał:

Schinznach jest tak dobrym zakątkiem, iż pewnie z czytelników moich mało kto słyszał jego nazwisko [...]. Okolice, o ile ją w czasie deszczem przerwanej przejażdżki mogłem widzieć, bardzo ładna i obficie ruinami starych zamczysk przyozdobiona³³.

Realizując swoją pasję dokumentowania pamiątek historycznych, pisarz podejmuje wycieczki krajoznawcze po okolicy i szuka w niej skarbów przeszłości. Pisze o śladach minionego w uzdrowisku:

...bo oto szyba, bardzo pięknie malowana i wyrzynana z roku 1697 świadczy o znaczeniu miejsca tego. Jest to jedyna zapewne historyczna pamiątka w osadzie tej nad Aarem, ale cała okolica, wszystkie niemal wzgórza otaczające zasiane są ruinami starych zamczysk...³⁴.

Widok z tych wzgórz zachwyca pisarza:

...z góry cudowny się widok rozwija przed oczami zdumionymi. Cała dolina nad Aarem, na pagórkach i u ich podnóża zamki i miasteczka, Bahsburg, Landsshin, Wildeck, Wildan, wśród morza zieloności, a na horyzoncie, jakby we śnie, z dała gdzieś, niby w obłokach, cały łańcuch Alp ze wszystkimi szczytami swemi pokrytymi białymi śniegiem płaszczami... Righi, Jungfrau, aż do Monte Rosa... sterczą dumnie, opasując widnokraj³⁵.

³⁰ J. I. Kraszewski, List do Kajetana Kraszewskiego z Schinznach 24 VI 1886 roku, w: J. I. Kraszewski, *Listy do rodziny 1863 – 1886...*, s. 359.

³¹ O felietonowej funkcji listów z podróży zob. S. Skwarczyńska, *Teoria listu*, Lwów 1937, s. 332.

³² Zob. B. Mazan, *Tajne związki epistolografii. Na przykładzie nieznanych Listów z Warszawy Aurelego Maura [Aleksandra Świętochowskiego?]*, w: *Metaliterackie listownictwo. List jako dokument świadomości literackiej pisarza*, pod red. I. Sikory, A. Czajkowskiej, Częstochowa 2012, s. 88-108.

³³ J. I. Kraszewski, *Listy z zakątka szwajcarskiego*, „Biesiada Literacka” XXII, 1886, s. 21.

³⁴ Tamże, s. 70.

³⁵ Tamże.

Opisując na użytek polskiego czytelnika Szwajcarię, Kraszewski ma ambicję przekroczyć landszaftowy, stereotypowy jej obraz. Deklaruje to w sposób jednoznaczny:

Zewnętrzna też fizjonomia kraju jest wszystkim znaną, ale ta Szwajcaria oklepana nie mieści w sobie całej, a często daje wyobrażenie o niej fałszywe. Tysiące właściwości ginie niepostrzeżonych lub zmasowanych, a mało jest w Europie krajów, które by miały ustrój tak sobie właściwy i do żadnego innego niepodobny. [...] Wyczerpano wprawdzie szwajcarskie widoki pospolite, z łańcuchem Alp śnieżnych w oddali, z jeziorami i jodłami na pierwszym planie, ale artysta znajdzie tu jeszcze wiele nietkniętych zakątków³⁶.

Cytowany fragment powtarza *credo* podróżnicze Kraszewskiego, realizowane już wcześniej – podczas podróży po „swojszczyźnie” – i postulowane w *Gawędach o literaturze i sztuce*. Oglądanie Szwajcarii zdominowała chęć dostrzeżenia jej niepowtarzalności i oryginalności, obserwowanej przez oczy pozbawione stereotypowych okularów. I rzeczywiście, pisarz dokumentuje wygląd i zachowanie Szwajcarów, ich posiłki i sposób gospodarowania, wygląd narzędzi rolniczych. Zachowuje się przy tym jak gospodarz, porównujący efektywność stosowanych pod Alpami i na Wołyniu metod. Ponadto Kraszewski zwraca uwagę na wrodzoną dumę Helwetów i ich tolerancję, przejawiającą się w wielojęzyczności kraju.

Przebywając w Schinznach myślał jeszcze Kraszewski o kuracji winogronowej. W tym celu wyjechał w sierpniu, jak sam pisał „na lepsze powietrze”³⁷, do Montreux. Ponieważ lato było chłodne i ta kuracja nie odniosła żadnego skutku. Stała się za to okazją do namalowania widoku miasteczek u wybrzeża jeziora Leman:

...wszystko to ciśnie się nad brzeg jeziora Leman, okrywa przecudną zielonością, ozdabia wytwornie i dla chorych zmienia w jeden ogród czarownej piękności. Wszystkie niemal domostwa okrywają od dachów do ziemi glicyny, klematisy, wino, bluszcze, jaśminy, róże, powoje i bignonie. Wegetacja ta nie ma charakteru afrykańskiego, który odznacza san Remo i Rivierę, palmy i kaktusy [...] tu nie rosną, ale europejska flora bogata, bujna, mająca dla nas coś swojskiego i sympatycznego, piękniejszą nad tutejszą być nie może. Dla oczów te krajobrazy alpejskie, ogromne jeziora, lasy gęste, strumienie i wodospady – składają się na krajobrazy nadzwyczaj urozmaicone, wspaniałe i urocze³⁸.

Podczas pobytu w Montreux Kraszewski przedsięwziął wyprawę do Genewy na kongres literacki. Choć przyjmowany tam z honorami, z powodu złego samopoczucia nie uczestniczył w pełni w programie. Z Genewy nie wrócił do Montreux. W październiku był już we Włoszech. Ostatnie epistolarne wiadomości o Szwajcarii zamieszcza Kraszewski w listach do Władysława Chodźkiewicza z 1887 roku. W lutym tego roku donosi o zamiarze wyjazdu nad Leman. 2 marca jest już zdecydowany i pisze do przyjaciela: „Nad Lemanem przymrozek, ale z piecami i oknami żyć można lato i zimą, jak u nas. Oprócz tego konsyderacje finansowe z tą Szwajcarią. Nigdzie taniej nie można żyć i znośniej, nie zrzekając się stosunków ze światem cywilizowanym. Mam mocne przekonanie, mam przykłady”³⁹.

³⁶ J. I. Kraszewski, *List z zakątka szwajcarskiego*, „Biesiada Literacka” t. XXII, 1886, s. 198.

³⁷ J. I. Kraszewski, List do Władysława Chodźkiewicza z Schinznach 10 VIII 1886 roku, w: J. I. Kraszewski, *Listy do Władysława...*, s. 262.

³⁸ Tamże, s. 262.

³⁹ J. I. Kraszewski, List do Władysława Chodźkiewicza z San Remo 2 III 1887 roku, w: J. I. Kraszewski, *Listy do Władysława...*, s. 272.

15 marca Kraszewski jest już w Genewie, w dzień swoich imienin umiera. Szwajcaria staje się miejscem tymczasowego pochówku pisarza. Mimo, iż w niewielkim stopniu obecna w twórczości, odegrała dość istotną rolę w biografii pisarza. Do tej pory, o czym świadczy ekspozycja Muzeum Raperswilskiego i organizowany jubileusz w 200. rocznicę urodzin, żywa jest nad Lemaniem pamięć o Kraszewskim.

Katarzyna Tałuc
(Katowice)

HISTORIOZOFICZNE KONCEPCJE ŚLĄSKA JAKO POGRANICZA W PIŚMIENICTWIE KS. EMILA SZRAMKA

Kresy potocznie kojarzone są z ziemią geograficznie usytuowanymi na południowo-wschodnich obrzeżach dawnej Rzeczypospolitej. Niejako automatycznie słowo to przywołuje obrazy „stepów ukraińskich”, „porohów Dniestru”, „stoków Czarnohory” czy Lwowa. Tymczasem od połowy XIX wieku kategorię kresów stosowano w nazewnictwie również innych obszarów etnicznych uznawanych za „swojskie”, w czym niejednokrotnie kierowano się celami pragmatycznymi oraz politycznymi. Do rzeczownika „kresy”¹ dodawano zatem przymiotnik dookreślający, na przykład „zachodnie”, „południowe”, „pojeziorne”, co przede wszystkim przenosiło cały wachlarz cech aksjologicznie charakteryzujących owe pierwotne Kresy (Wschodnie) na inne obszary Polski, dokonując ich dowartościowania.

O ile zakres znaczeniowy pojęcia „kresy” wyznaczony przez Wincentego Pola, poety kreującego mit odwiecznie polskich ziem, dzisiaj jednak utraconych, nie przystawał do Śląska pozostającego poza politycznym organizmem Rzeczypospolitej od czasów Kazimierza Wielkiego, o tyle zmodyfikowany na początku XX wieku sens definicji „kresy”, w którym akcentowano idee integracji wielu kultur, wykorzystywano bardzo często zarówno w piśmiennictwie popularnym, jak i naukowym powstającym na Śląsku. Kategorię kresowego pogranicza, początkowo nierozzerwalnie związaną z koncepcją obrony polskiej tożsamości narodowej², a później (po utworzeniu województwa śląskiego w 1922 roku) dodatkowo utożsamianą też z myślą o wypracowaniu modelu współpracy między różnymi nacjami zamieszkującymi te tereny, stosowano zwłaszcza w odniesieniu do Górnego Śląska.

Nazywanie Górnego Śląska „kresami zachodnimi”, jak podkreśla Jacek Kolbuszewski, spopularyzowano w dwudziestoleciu międzywojennym, wyzyskując przede wszystkim aksjologiczne nacechowanie tego pojęcia³. Warto zaznaczyć, że w regionalnym oraz ogólnopolskim piśmiennictwie dominowało jednak pisanie o kresowym

¹ Przemiany w rozumieniu pojęcia „kresy” w ujęciu geopolitycznym z punktu widzenia polskich kresów państwowych przedstawił: M. Koter, *Kresy państwowe – geneza i właściwości w świetle dowodów geografii politycznej*, w: *Kresy – pojęcie i rzeczywistość. Zbiór studiów*, red. K. Handke, Warszawa 1997, s. 11-33. Pojęcie to natomiast w rozumieniu organizacji przestrzeni społecznej omówiła: K. Handke, *Pojęcie „kresy” na tle relacji centrum – peryferie*, w: *Kresy – pojęcie i rzeczywistość. Zbiór studiów*, red. K. Handke, Warszawa 1997, s. 53-62; K. Handke, *Pojęcie „region” a symbolika środka*, w: *Region, regionalizm – pojęcia i rzeczywistość. Zbiór studiów*, red. K. Handke, Warszawa 1993, s. 105-120. Zob. również: A. Kłoskowska, *Kresy – od pojęcia zamkniętego do otwartego sąsiedztwa*, w: *Kresy – pojęcie i rzeczywistość...;* D. Beauvois, *Mit kresów wschodnich*, w: *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, red. W. Wrzesiński, Wrocław 1994. Pojęcie „kresów” w literaturze z kolei przedstawił: J. Kolbuszowski, *Kresy*, Wrocław 1996, s. 11 i następne.

² Przykładów na ukazywanie Śląska jako szczeropolskiej krainy dostarcza twórczość rodzimych autorów, choćby Emanuela Grima, Jana Nikodema Jaronia, Jakuba Kani, Jana Łyska, Joachima Sołtysa, Franciszka Statecznego, jak i artykuły publicystyczne drukowane między innymi na łamach „Gwiazdki Cieszyńskiej”.

³ J. Kolbuszewski, *Kresy...*, s. 93-97.

pograniczu, a właściwie o polskości tych terenów i polskości Ślązaków, zgodnie z manichejskim podziałem na „swoich” – lepszych, a więc miejscowych Polaków – i „obcych” – gorszych, czyli wszystkich pozostałych nie utożsamiających się z polską grupą etniczną⁴. Na tym tle wyjątkowo przedstawia się koncepcja historiozoficzna ks. Emila Szramka, ponieważ przynajmniej w niektórych partiach jej twórca wytyczył drogi przyszłego dyskursu o regionalizmie.

* * *

Ks. Emil Szramek urodził się 29 września 1887 roku w Tworkowie koło Raciborza. Po ukończeniu pięciu lat szkoły powszechnej przyszedł kapłan kontynuował naukę w gimnazjum w Raciborzu. Tutaj pielęgnował znajomość języka polskiego wyniesioną z rodzinnego domu, pobierając prywatne lekcje. Dzięki korepetycjom poznał również najwybitniejsze dzieła polskiej literatury, między innymi Adama Mickiewicza i Henryka Sienkiewicza. Od 1907 roku rozpoczął studia na wydziale teologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego. Okres studiów w życiu Szramka to przede wszystkim poszerzenie zasobu wiadomości z zakresu historii oraz fascynacja filozofią.

Efektom jego zainteresowań historycznych była rozprawa doktorska pod tytułem *Das Kollegiatstift zum hl. Kreuz in Oppeln* napisana pod kierunkiem znanego historyka wrocławskiego Józefa Jugnity i obroniona w 1914 roku. Po święceniach kapłańskich, uzyskanych z rąk kardynała Jerzego Koppa 22 czerwca 1911 roku, był duszpasterzem w kilku parafiach górnośląskich, w których angażował się w prace polskich organizacji społecznych, między innymi współorganizował Towarzystwo Oświaty na Śląsku imienia świętego Jacka, którego celem było propagowanie znajomości i używania poprawnej polszczyzny. W 1923 roku po utworzeniu Administracji Apostolskiej dla polskiej części Górnego Śląska z siedzibą w Katowicach Szramek został jej kanclerzem. W 1926 otrzymał tytuł kanonika i objął probostwo parafii Najświętszej Marii Panny w Katowicach. Parafia ta ze względu na stosunki narodowościowe oraz społeczne była bardzo skomplikowana, ponieważ należeli do niej Ślązacy, Niemcy, ludność napływowa. Nowy proboszcz, konsekwentny i wymagający, szanował obyczaje i prawa wszystkich parafian. W okresie międzywojennym szczególnie aktywnie angażował się w różne przedsięwzięcia kulturalne, został między innymi prezesem Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Katowicach.

W latach 1918–1939 opublikował także swoje najważniejsze prace, tematycznie dotyczące różnych dziedzin: od historii przez socjologię, język, folklor, literaturę, kończąc na krytyce przejawów kultury masowej⁵. Prace ks. Szramka, zwłaszcza szkice

⁴ Identyczny podział, przy czym oczywiście z inaczej rozłożonymi akcentami, występuje w niemieckojęzycznym piśmiennictwie regionalnym przede wszystkim z okresu międzywojennego. Przykładem mogą być teksty Paula Kellera – katolickiego prozaika, założyciela czasopisma „Die Bergstadt” oraz wypowiedzi Ernsta Laslowskiego – publicyisty i krytyka katolickiego.

⁵ Ks. E. Szramek w okresie międzywojennym współpracował z różnymi czasopismami. Najwięcej tekstów śląskiego badacza ukazało się na łamach „Gościa Niedzielnego” (E. Szramek, *Karol Miarka (1825–1882)*, „Gość Niedzielnny”, 1924, nr 42; tenże, *Z okazji 70 – lecia ks. prałata Skowrońskiego*, „Gość Niedzielnny”, 1933, nr 6; tenże, *Ks. dr Siwiec – jubilat*, „Gość Niedzielnny”, 1936, nr 26; tenże, *Śp. ks. Edward Mende*, „Gość Niedzielnny”, 1934, nr 3; tenże, *Przemówienie ks. kanonika dr Szramka nad otwartym grobem ks. infułata Jana Kapicy w Tychach*, „Gość Niedzielnny”, 1930, nr 8; tenże, *Ks. dr Bernard Skulik z Szopienic zapomniany krzewiciel oświaty katolickiej 1867–1924*, „Gość Niedzielnny”, 1933, nr 37). Publikowane w tym czasopiśmie artykuły można, biorąc pod uwagę treść,

biograficzne, monografie, pozwalają zaliczyć go, obok ks. Jana Kudery i Konstantego Prusa⁶, do pionierów śląskiej biografistyki, tworzących pierwsze pokolenie badaczy śląskiego regionalizmu literackiego. 8 kwietnia 1940 roku ks. Szramek został aresztowany. Wywieziony do obozu koncentracyjnego w Dachau, następnie Mauthausen i znowu Dachau, zginął 13 stycznia 1942 roku. W czerwcu 1999 roku podczas pielgrzymki papieża Jana Pawła II do Polski, ks. Emila Szramka włączono w poczet błogosławionych.

Najważniejsze i najwartościowsze prace, w których Szramek przedstawiał swoją wizję Śląska i jego mieszkańców, wyznaczał im miejsce w odrodzonej Polsce, drukował na łamach „Roczników Towarzystwa Przyjaciół Nauk na Śląsku”. Były to, jak już wcześniej wspomniano, przede wszystkim szkice biograficzne, które ze względu na rozmiary, jak i wykorzystane źródła, zastosowaną metodologię można nazwać monograficznymi.

Ukoronowaniem pracy naukowej kapłana z Katowic była wydana w 1934 roku rozprawa pod tytułem *Śląsk jako problem socjologiczny*. Jak w soczewce skupiła rozmaite zainteresowania autora i równocześnie wytyczyła kierunek przyszłym badaniom nad problematyką śląskoznawczą. Kontrowersje, jakie praca wzbudziła w chwili pojawienia się oraz fakt, że i współcześnie zmusza do refleksji, świadczy o jej wyjątkowości i ponadczasowości⁷. Mimo wielu zastrzeżeń, większość recenzentów uznała

podzielić na trzy zasadnicze grupy: biograficzne, dotyczące budowy katedry w Katowicach, o historii kościoła na Śląsku. Szramek jako członek katowickiego komitetu *Polskiego słownika biograficznego* był również autorem biogramów opublikowanych w tym wydawnictwie. Zob. E. Szramek, *Christoph Teodor*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 3, 1937, s. 445-446; tenże, *Cytrynowski Józef*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 4, 1938, s. 134; tenże, *Damrot Konstanty*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 4, 1938, s. 399-400; tenże, *Deloch Edward*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 5, 1939-1946, s. 60; tenże, *Dzierżoń Jan*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 6, 1948, s. 165-166; tenże, *Bieniek Paweł*, t. *Polski słownik biograficzny*, t. 2, 1936, s. 70; tenże, *Ciemiega Henryk*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 4, 1938, s. 48; tenże, *Cygan Antoni*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 4, 1938, s. 121. E. Szramek współpracował też z „Wiadomościami Diecezjalnymi”, na łamach których w latach 1935-1937 przedstawił sylwetki siedmiu zmarłych księży. Zob. E. Szramek, *Śp. ks. Jan Kurpas 1875-1935*, „Wiadomości Diecezjalne”, 1936, nr 1, s. 66; tenże, *Śp. ks. Franciszek Linek*, „Wiadomości...”, 1937, nr 3, s. 136; tenże, *Śp. ks. Jan Ew. Milik*, „Wiadomości...”, 1937, nr 1, s. 32-33; tenże, *Śp. ks. Jan Ew. Mocko 1866-1935*, „Wiadomości...”, 1936, nr 1, s. 65; tenże, *Śp. ks. Wilhelm Scholz 1879-1937*, „Wiadomości...”, 1937, nr 3, s. 137; tenże, *Śp. ks. Ferdynand Schubert 1865-1934*, „Wiadomości...”, 1935, nr 1, s. 19; tenże, *Śp. ks. Ludwik Vogt 1854-1935*, „Wiadomości...”, 1935, nr 12, s. 433.

Inne prace książd z Katowic drukował w „Rocznikach Towarzystwa Przyjaciół Nauk na Śląsku”, wychodzących w latach 1929-1938. Były to między innymi studia biograficzne. Zob. E. Szramek, *Ks. Norbert Bonczyk. Homer górnośląski i poeta walki kulturalnej*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk na Śląsku”, R. 2: 1930, s. 1-62; tenże, *Dr med. Józef Rostek. Życiorys a zarazem przyczynek do narodowego odrodzenia Śląska*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk na Śląsku”, R. 2: 1930, s. 142-169; tenże, *Ks. Jan Kapica. Życiorys a zarazem fragment z historii Górnego Śląska*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk na Śląsku”, R. 3: 1931, s. 1-86; tenże, *Ks. Aleksander Skowroński obraz życia i pracy na tle problematyki kresów zachodnich*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk na Śląsku”, R. 5: 1936, s. 7-214.

⁶ Ks. Jan Kudera (1872-1943) – historyk, popularyzator piśmiennictwa śląskiego, autor licznych prac biograficznych, między innymi *Obrazów Ślązaków wspomnieniach godnych*; Konstanty Prus (1872-1961) – dziennikarz, działacz plebiscytowy, autor prac biograficznych. Więcej o ich badaniach nad śląskim regionalizmem literackim piszę w książce *Emil Szramek, Jan Kudera, Konstanty Prus – pierwsze pokolenia badaczy śląskiego regionalizmu literackiego*, Katowice 2002.

⁷ Zob. W. Musiałik, *Śląsk jako problem socjologiczny w opinii współczesnych*, w: *Duszą Śląska jest Ślązak. Materiały konferencji zorganizowanej w 50 rocznicę śmierci ks. Emila Szramka*, red. S. Gajda i A. Kwiatek, Opole 1993, s. 47-57.

jednak, że ukazanie się tego typu pracy w stosunkowo krótkim czasie po przyłączeniu części ziem śląskich do Polski stanowi ważne wydarzenie naukowe. Rozprawa owa była bowiem pierwszym polskim opracowaniem drażliwych, szczególnie na Śląsku, zagadnień tożsamości narodowo-kulturowej i związanych z nimi innych problemów natury politycznej czy ekonomicznej. Zarzuty, uwagi i zastrzeżenia padające pod adresem autora *Śląska jako problemu...* – często sprzeczne ze sobą, nawzajem się wykluczające – z pewnością swoje źródło miały także w braku określonego zakresu badań oraz metodologii socjologii jako nauki⁸.

Szramka można więc zaliczyć do pionierów badań socjologicznych obejmujących zagadnienia dotyczące Śląska, a także do grona naukowców mających swój wkład w konstruowanie zrębów polskiej socjologii. Badacz bowiem, wbrew sądom niektórych współczesnych mu krytyków⁹, nie był laikiem i amatorem w zakresie poruszanych w *Śląsku jako problemie...* zagadnień. Na kartach rozprawy pojawia się na przykład nazwisko jednego z twórców polskiej socjologii jako dyscypliny akademickiej – Floriana Znanięckiego¹⁰. Szramek powołuje się między innymi na rozprawę tego filozofa pod tytułem *Studia nad antagonizmem do obcych*. Ze względu na pewne podobieństwa między przyjętą w *Śląsku jako problemie...* perspektywą badawczą a koncepcją współczynnika humanistycznego w metodologii badań socjologicznych, którego twórcą był właśnie Znanięcki, można przypuszczać, że Szramek znał także inne, wcześniejsze prace poznańskiego profesora¹¹.

Misja Śląska

Rozważania składające się na treść *Śląska jako problemu socjologicznego* koncentrują się wokół myśli o wyznaczeniu Śląskowi i jego mieszkańcom miejsca w nowej odrodzonej ojczyźnie. W poszczególnych częściach (praca składa się z 14 rozdziałów) Szramek analizował czynniki, które według niego kształtują „duszę” Ślązaka. Ślązak bowiem stanowi kwintesencję Śląska, przekonania, upodobania, przyzwyczajenia mieszkańców decydują o wartości regionu, o jego tożsamości. „Duszę” Ślązaka autor rozprawy definiował przez pryzmat rozważań nad zagadnieniami narodowościowymi, politycznymi, ekonomicznymi, społecznymi, religijnymi, kulturowymi:

Na czymże polega ten bolesny problem, który trawi myślących Ślązaków po obu stronach granicy? Z sformułowania tego pytania wynika, iż chodzi tu o problem psychiczny, a nie o zagadnienie np. gospodarcze, któremu już nadto dostateczną poświęcono uwag z różnych stron, traktując przy tym Ślązaków często jako coś w rodzaju żywego inwentarza tutejszych hut i kopalń. A jednak „duszą Śląska jest Ślązak” i warto postarać się o analityczne poznanie jego duszy¹².

⁸ Zob. A. Kłoskowska, *Socjologia*, w: *Historia nauki polskiej 1863–1918*, red. B. Suchodolski, t. 4, cz. 3, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1987, s. 832–861.

⁹ Zob. Dr A-D [Edward Kostka], *Śląsk jako problem socjologiczny*, „Polska Zachodnia”, 1934, nr 97, s. 5–6; Dr H-D [właściwie A-D E. Kostka], *Śląsk jako problem socjologiczny. Zamknięcie rozważań*, „Polska Zachodnia”, 1934, nr 164, s. 4.

¹⁰ Zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, cz. 2, Warszawa 1983, s. 731–762.

¹¹ Zob. W. Świątkiewicz, „Śląsk jako problem” pół wieku później. Refleksje wokół socjologicznych i historycznych koncepcji księdza doktora Emila Szramka, w: *Duszą Śląska...*, s. 62–63.

¹² E. Szramek, *Śląsk jako problem socjologiczny. Próba analizy*, Katowice 1934, s. 6.

Wśród czynników kształtujących osobowość rodowitego mieszkańca Śląska Szramek wymieniał uwarunkowania historyczno-geograficzne i będące ich następstwem kwestie narodowościowe. Autor rozprawy wskazywał na współistnienie w regionie dwóch największych grup narodowych: Niemców i Polaków. Częste zmiany przynależności państwowej Śląska wytworzyły skomplikowaną sytuację, gdzie obok jawnie deklarujących się za jednym lub drugim narodem, istniały jednostki charakteryzujące się specyficznym indyferentyzmem narodowym. Szramek, opisując to zjawisko, posługiwał się między innymi pojęciem „charakter graniczny”. Koncepcja tak zwanych „jednostek podwójnego oblicza” jest interesująca i godna uwagi, tym bardziej, że i współcześnie część mieszkańców Śląska nie potrafi czy nie chce określić swojej przynależności narodowej, o czym świadczy rozwijający się Ruch Autonomii Śląska i jeden z postulatów programowych organizacji – konieczność uznania narodowości śląskiej.

Szramek powodów powstania społeczności, porównywanych do „kamieni granicznych, które z jednej strony noszą znamię polskie, z drugiej niemieckie, albo do gruszy granicznych, które na obie strony rodzą”¹³, upatrywał przede wszystkim w uwarunkowaniach historyczno-geograficznych. Funkcjonowanie Śląska na przestrzeni wieków w ramach różnych organizmów państwowych wywołało ów specyficzny indyferentyzm narodowy. Podobne do poglądów polskiego kapłana konstatacje można odnaleźć w piśmiennictwie niemieckojęzycznym, w którym Szramek doskonale się orientował. Warto tutaj przywołać koncepcje narożnikowego charakteru Śląska Ezechiela Ziviera, sławisty, historyka, wydawcy czasopisma „Oberschlesien”¹⁴, czy myśli o „duszy” Ślązaka wspomnianego już Ernsta Laslowskiego. Szramek, polemizując z antypolskim nastawieniem niemieckiego publicysty, jednocześnie aprobował te tezy, które mówiły o głównym źródle wszelkich zalet charakteru Ślązaka, czyli o religijności. Dla kapłana z Katowic, podobnie jak dla Laslowskiego, rodowity mieszkaniec Śląska to typowy *homo religiosus*, człowiek kierujący się w swoim życiu akceptowanymi bez jakichkolwiek warunków zasadami wypływającymi z głęboko przeżywanego chrześcijaństwa. Autor *Śląska jako problemu...* „pogranicznego charakteru” Ślązaka nie traktował jako jego słabości, wręcz przeciwnie. Uważał, posiłkując się słowami poety ks. Norberta Bonczyka, że „człowiek o dwóch językach pewniej stoi, bo nie na jednej, lecz na dwóch nogach”. Zaznaczył przy tym, iż każdy powinien mieć prawo do wyboru narodowości, powinien świadomie i z pełnym przekonaniem móc opowiedzieć się po stronie tej nacji, z którą czuje się silnie związany.

Teza o „narożnikowym” charakterze Śląska stała się punktem wyjścia do rozważań o czynnikach społeczno-politycznych kształtujących „duszę” mieszkańca regionu. Szramek ponownie przypomniał skomplikowaną historię Śląska, aby wyróżnić trzy główne postawy, jakie reprezentował rdzenny Ślązak. Pierwsza to całkowita obojętność wobec spraw politycznych, zwłaszcza aktualnych; druga wyrosła z lojalizmu wobec władzy, przekonania o akceptacji istniejącego podziału terytorialnego; trzecia zmierzała do zmian przede wszystkim przynależności państwowej. Powstania, plebiscyt to, według katowickiego badacza, wyraz trzeciego stanowiska.

¹³ E. Szramek, *Śląsk jako problem...*, s. 18.

¹⁴ Zob. G. Szewczyk, *Niemieckie źródła rozprawy ks. dr E. Szramka: Śląsk jako problem socjologiczny, w: Ksiądz dr Emil Szramek. Działalność i dzieła. Materiały posesyjne*, red. J. Malicki, J. Śliwok, Katowice 1994, s. 37-43.

Szramek, chociaż powszechnie był znany ze swoich propolskich poglądów, obiektywnie potrafił ocenić działalność propagandową w czasie plebiscytu zarówno strony polskiej, jak i niemieckiej. Twierdził, że wynik głosowania, który nie satysfakcjonował ani Polaków, ani Niemców, to między innymi efekt operowania różnymi argumentami: historycznymi, politycznymi, religijnymi, co tylko wywoływało i pogłębiało konflikty wewnętrzne społeczności lokalnej. Problemy, antagonizmy nie zniknęły w momencie przyłączenia części ziem śląskich do odrodzonej Polski. Omawiając sytuację mieszkańca regionu w nowych warunkach politycznych, Szramek przede wszystkim zwrócił uwagę na kwestie ekonomiczne. Według autora rozprawy, rdzenny mieszkaniec Śląska, zwłaszcza ten, który deklarował przynależność do polskiej grupy etnicznej, zawsze należał do warstwy wyzyskiwanej. Problem ten badacz ujmował w kategoriach antagonizmów „my” – „oni”. „Przybyszami”, „obcymi”, grupą uprzywilejowaną, najpierw byli Niemcy, później po 1922 roku, ich miejsce zajęli Polacy z innych dzielnic:

Zderzenie się z twardą rzeczywistością wywołało także na polskiej stronie niejedno rozczarowanie. Snuto smętne refleksje na temat: czego się Ślązacy spodziewali i czego się doczekali, - i zaczęto mówić o okupacji Górnego Śląska przez Małopolan, przeciwko którym powstał nawet osobny Związek Obrony Górnoszlązaków¹⁵.

Nowa sytuacja wywołała, jak trafnie zauważył Szramek, osłabienie euforii wywołanej powrotem części ziem śląskich do ojczyzny – Polski. Mity, przez pryzmat których postrzegano rzeczywistość, straciły na swojej sile, co wywoływało rozczarowanie i zniechęcenie. Stracił na atrakcyjności zwłaszcza mit Polski jako ojczyzny sprawiedliwości społecznej, ściśle wiążący się z mitem ojczyzny zamożnej. Ślązacy po przyłączeniu części Śląska do Rzeczypospolitej liczyli nie tylko na zachowanie dotychczasowego poziomu życia, ale przede wszystkim na stworzenie możliwości jego podniesienia, na wyrównanie krzywd i wreszcie otrzymanie nagrody za niegasnącą wiarę i poniesione ofiary. W przyszłej Polsce swoją opiekunkę upatrywały przede wszystkim warstwy najbardziej uciśnione, czyli robotnicy i chłopci. Idee te, nieobce także innym grupom ludności, na przykład Białorusinom¹⁶, na Śląsku cechowały się silnym egalitaryzmem i woluntaryzmem, co widać w wystąpieniach i wypowiedziach lokalnych przedstawicieli ludu jak i przywódców politycznych – Arki Bożka, ks. Jana Kapicy, Wojciecha Korfantego. Okazało się jednak, że nawet statut organiczny polskiego Śląska, mający gwarantować urzeczywistnienie przynajmniej niektórych wyobrażeń i marzeń ludności śląskiej (między innymi pierwszeństwo dla autochtonów w zajmowaniu stanowisk kierowniczych i administracyjnych), ostatecznie nie pomógł w realizacji zapowiedzianych planów. Dodatkowo pojawiły się zjawiska dotychczas nieznanne, na przykład inflacja, konieczność korzystania z pomocy filantropijnej jako pośredni efekt zerwania więzów z gospodarką niemiecką.

Czynniki natury historyczno-politycznej i społeczno-ekonomicznej, jak dowodził Szramek, w znaczący sposób wpływały na kształtowanie charakteru, owej „duszy”, mieszkańca regionu zarówno w przeszłości, jak w czasach współczesnych. Trudności, z jakimi musiał walczyć Ślązak i jakim musiał stawiać czoło aktualnie, zdaniem badacza, tylko wzmacniały determinację mieszkańca regionu w osiągnięciu wyznaczonych celów. Fundamentem wytrwałości i stanowczości była religijność, trwanie wbrew

¹⁵ E. Szramek, *Śląsk jako problem...*, s. 30.

¹⁶ Zob. E. Kopeć, *„My i oni” na Górnym Śląsku (1918–1939)*, Katowice 1986, s. 29.

niesprzyjającym okolicznościom historycznym przy wierze przodków. Badacz uważał katolicyzm za cechę organiczną, właściwą ludowi górnośląskiemu, nierozzerwalnie związaną z jego rdzenną polskością. Szramek był świadomy, że religijność Ślązaków nosiła wszystkie cechy typowej religijności ludowej, a więc: spontaniczność, szczerość, żywiołowość. Ze względu jednak na duży stopień ich natężenia nabierały one znaczenia wyjątkowego. Tylko na Śląsku, jak podawał badacz, akcja trzeźwości zainicjowana przez o. Stefana Brzozowskiego, przybrała za czasów kanonika Jana Ficka ogromne rozmiary¹⁷. Część *Śląska jako problemu...*, w której została poruszona problematyka religijna, nacechowana jest wyraźnym subiektywizmem. Autor, sam kapłan, doskonale znający, bo z autopsji, bolączki ludu górnośląskiego, nie zrezygnował z tonu emocjonalnego, co widać w partiach poświęconych opisowi przeszkód, jakie napotykała działalność religijna, zwłaszcza na polu integracji.

Podstawowe problemy, według Szramka, stojące na drodze rozwoju katolicyzmu to przede wszystkim brak jedności na płaszczyźnie wyznaniowej wśród samych śląskich chrześcijan, spowodowany istnieniem dosyć licznej reprezentacji protestantów oraz germanizacja. Możliwości pokonania tych przeszkód upatrywał w konieczności całkowitego zdeklarowania się po stronie chrześcijaństwa i praktykowania jego prawd. Takie postępowanie zalecał dla Śląska i dla całej Polski, w czym kierował się między innymi poglądami Stanisława Szczepanowskiego, który powiedział, że „Polska albo będzie katolicka, albo jej nie będzie”¹⁸. Szramek całkowicie zgadzał się też ze Szczepanowskim, że należy rozwijać własne, narodowe cnoty, a z obcych wzorów korzystać z największą ostrożnością, aby nie popaść w całkowitą zależność od innych nacji. Śląski kapłan za autorem *Nędzy Galicji* swój program naprawczy Polski umiejętnie nasycił postulatami romantycznymi oraz pozytywistycznymi¹⁹.

Dla Emila Szramka przykładem rodowitego Ślązaka, ukształtowanego przez specyficzny splot uwarunkowań historycznych, politycznych, społecznych, był ks. Jan Kapica – osoba wśród siebie współczesnych wywołująca duże kontrowersje. Właśnie te sprzeczne opinie świadczyły, zdaniem autora *Śląska jako problemu...*, o tym, jak trudno scharakteryzować w sposób jednoznaczny mieszkańca regionu. Szkic monograficzny pod tytułem *Ks. Jan Kapica. Życiorys a zarazem fragment z historii Górnego Śląska* opublikowany na łamach „Roczników Towarzystwa Przyjaciół Nauk na Śląsku” w 1931 roku stanowił swoisty wstęp do rozprawy z 1934 roku. Celem monografii o proboszczu z Tychów było ukazanie postaci kapłana nie tylko na tle ważnych wydarzeń w dziejach Śląska, ale przede wszystkim w przełomowych chwilach dla samego bohatera biografii. Ks. Kapica został przedstawiony jako „niezwykły kapłan”²⁰, „wybitna osobowość”²¹, „silna indywidualność”²².

¹⁷ Zob. A. Rogalski, *Kościół katolicki na Śląsku. Studia nad dziejami diecezji wrocławskiej*, Warszawa 1955, s. 179-183; C. Sputeck, I. Sroka, *Ks. Jan Alojzy Ficek-inicjator akcji trzeźwości na Górnym Śląsku*, w: *Ks. Jan Alojzy Ficek i Piekary Śląskie w XIX wieku. Działalność religijno-społeczna ks. Jana Alojzego Ficka i rola Piekarów jako centrum katolicyzmu społecznego na Górnym Śląsku w XIX wieku*, red. J. Wycisło, Katowice 1992, s. 82-95.

¹⁸ E. Szramek, *Śląsk jako problem...*, s. 58.

¹⁹ Zob. St. Szczepanowski, *Idea polska. Wybór pism*, wybrał i przedmową poprzedził St. Borzym, Warszawa 1988.

²⁰ E. Szramek, *Ks. Jan Kapica. Życiorys a zarazem fragment...*, s. 25.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 1.

Przymioty bohatera biografii, zdaniem badacza, miały źródło w ewolucji jego postępowania i poglądów. O ile jednak Kapica zmieniał swoje zapatrywania przede wszystkim polityczne, o tyle był wierny prawdom teologicznym, które też, według Szramka, były ponadczasowe i tym samym ponadpartyjne:

Jako kapłan i tu [w polityce – K. T.] operował zawsze kategoriami teologicznymi: Jego ideologia miała trzy niewzruszone punkty oparcia: 1. miłość do narodu polskiego, którego synem się czuł, 2. sprawiedliwość i szacunek do narodu niemieckiego, którego współobywatelem był, 3. lojalność sumienna względem państwa, którego poddanym był²³.

Odwoływanie się do zasad teologicznych, właściwie katolickich, pozwoliło Szramkowi na przyjęcie w ocenianiu postępowania Kapicy norm etycznych. Dzięki temu zabiegowi autor szkicu monograficznego mógł ukazać Kapicę nie jako zmieniającego obozy polityka, ale człowieka wiernego swoim ideałom wyprowadzonym z odwiecznych prawd Kościoła katolickiego, zasad stojących na straży poszanowania godności każdej jednostki ludzkiej. Ów chrześcijański imperatyw był równoznaczny z uznaniem niezbywalnych praw, przede wszystkim prawa do wolności, a więc i możliwości swobodnego wyboru przynależności narodowej. Coraz aktywniejsza działalność śląskich Polaków na początku XX wieku, a szczególnie w okresie przedplebiscytowym, wpłynęła na ewolucję postawy politycznej ks. Kapicy²⁴. Ta zmiana nie byłaby jednak możliwa, gdyby nie fundamentalne przekonania kapłana wpływające z wiary i wierności Kościołowi.

Powstanie niepodległego państwa polskiego Kapica witał z radością, ponieważ, jak pisał Szramek, został przecięty „węzeł lojalności, jaki go [Kapicę – K.T.] dotychczas przeciwko pociągowi serca łączył z państwem pruskim”²⁵. Dzięki zmianom granic terytorialnych, trzecia zasada, jaką kierował się Kapica w swoim życiu – lojalność wobec państwa – nie była już utożsamiana z przykrym obowiązkiem. Kapica zawsze z szacunkiem i sprawiedliwie traktował niemieckich katolików, co również można uznać za wierność ideałom katolickim:

W miesiąc później, gdy zbliżała się uroczysta chwila zmiany suwerenności państwowej, wydał ks. delegat do katolików województwa śląskiego orędzie w obu językach, świadczące nie tylko o gorącym patriotyzmie, ale też taktownej roztropności duszpasterskiej²⁶.

²³ Tamże, s. 36.

²⁴ Ks. Jan Kapica podczas wyborów do parlamentu niemieckiego w 1903 roku opowiadał się za wyborem kandydatów Niemieckiej Partii Centrum przeciwko kandydatom o narodowej orientacji polskiej. Po przegraniu konfrontacji z Wojciechem Korfantym (wybory w 1905 roku) Kapica zaczął domagać się od kierownictwa Centrum, aby w wystąpieniach nie raziło polskich uczuć narodowych. Przed wyborami 1907 roku podpisał odezwę Polskiego Komitetu Wyborczego. W wyborach do sejmu pruskiego w 1908 roku uzyskał mandat i wszedł do Koła Polskiego. W 1912 złożył mandat. Podczas walki plebiscytowej włączył się aktywnie w prace Polskiego Komitetu, pełniąc między innymi funkcję zastępcy komisarza na powiat pszczyński. Zob. M. Czapliński, J. Wycisło, *Kapica (Kapitza) Jan*, w: *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, red. M. Pater, Katowice 1996, s. 165-168.

²⁵ E. Szramek, *Ks. Jan Kapica. Życiorys a zarazem fragment...*, s. 60.

²⁶ Tamże, s. 73.

Przekroczenie przez Szramka ram tradycyjnej metodologii historycznej²⁷ umożliwiło badaczowi skoncentrowanie się przede wszystkim na przesłankach postępowania konkretnej osoby. Ukazał ewolucję jednostki, jej reakcje na określone sytuacje, istotę osobowości. Tworząc obraz ks. Kapicy, Szramek wskazywał na aspekty, które stanowiły wyznaczniki charakteru mieszkańca Śląska. Za jeden z głównych uznał przywiązanie do religii, traktowanej też jako element regionalnej tradycji. Hołdowanie wartościom religijnym dawało podstawy, przede wszystkim w okresie funkcjonowania Śląska poza polskim organizmem państwowym, pielęgnowaniu wartości narodowych. Ślązak zatem jako typowy *homo religiosus* wyróżniał się w społeczeństwie polskim i tym samym w naturalny sposób był predestynowany, aby objąć przewodnictwo w procesie odrodzenia chrześcijańskiej Polski. Pogląd ten został rozwinięty w ostatnim rozdziale książki *Śląsk jako problem socjologiczny...*, w którym Szramek starał się określić miejsce i rolę Śląska w Rzeczypospolitej. Część zatytułowana *Misja Śląska* stanowi podsumowanie wcześniejszych rozważań i jednocześnie przedstawia zarys historiozofii nacechowanej wizjonerstwem oraz mistycyzmem.

Zadaniem Śląska w myśl koncepcji ks. Emila Szramka było służyć przykładem nie tylko całej Polsce, ale i Europie. Wyznaczona rola, misja Śląska zasadzała się na silnej kondycji moralnej jego mieszkańców zakorzenionej w religii katolickiej. Szramek, wyliczając cechy budujące „duszę” Ślązaka, rozpoczął właśnie od religijności. Z niej następnie wypływały kolejne: pracowitość, oszczędność, sprawiedliwość, silne przywiązanie do rodziny i rodzimej ziemi oraz tradycji. Autor rozprawy koncentrował się przede na walorach moralnych ludu śląskiego, ponieważ dzięki nim miało nastąpić stopniowe odnowienie obyczajów całego społeczeństwa polskiego i w efekcie pozytywne przemiany we wszystkich dziedzinach życia. Nie zapomniał jednak o aspektach ekonomicznych i uważał, że wysoki poziom rozwoju przemysłowego, będący między innymi rezultatem pracowitości mieszkańców regionu, niejako naturalnie predestynuje Śląsk do objęcia przewodnictwa w kraju w tej dziedzinie:

Śląsk jest «starą Polską» i «młodą Polską» *en miniature*. Jak przez kilka wieków był czołem kultury polskiej, tak obecnie jest punktem, około którego nowa Polska się krystalizuje, nie tylko gospodarczo, przyjmując teraz z konieczności jedynie możliwą strukturę rolniczo-przemysłową, ale także religijnie i moralnie przez kardynała-prymasa, Ślązaka. Jeżeli dziś Polska stoi na baczność, ma «na zachód oczy, nie na wschód, na zachód oczy, skąd nasz ród!»²⁸.

Powyższy cytat to kwintesencja poglądów Szramka na temat roli Śląska w przyszłości. W trzech krótkich zdaniach autor umiejętnie połączył obraz świetnej przeszłości ziem śląskich z teraźniejszością, której ideowym symbolem był prymas August Hlond. Równocześnie wyznaczył perspektywy, upatrując właśnie w Śląsku i jego mieszkańcu potencjalnego odnowiciela dawnej polskiej potęgi. Potwierdzenia swoich przekonań badacz katowicki szukał w licznych źródłach z różnych dziedzin i dyscyplin naukowych, a także w literaturze pięknej i publicystyce. Z wydanej przez Polską Akademię Umiejętności w Krakowie w 1933 roku *Historii Śląska od najdawniejszych czasów do roku*

²⁷ Warto podkreślić, że wiele z ustaleń Szramka znalazło potwierdzenie w najnowszych badaniach z zakresu historii kościoła katolickiego, co z pewnością jest zasługą odmiennego podejścia metodologicznego przy analizie zebranego materiału źródłowego. Zob. L. Krzyżanowski, *Kościół katolicki wobec mniejszości niemieckiej na Górnym Śląsku w latach 1922–2000*, Katowice 2000.

²⁸ E. Szramek: *Śląsk jako problem...*, s. 74.

1400 zacerpnął na przykład myśl o cywilizacyjnym przodownictwie regionu w okresie średniowiecza. Szramek szczególną uwagę zwrócił na rozważania Zygmunt Wojciechowski, w których badacz, posiłkując się *Pamiętnikami mego życia* Teodora Tyca, twierdził, że „kultura Śląska w wiekach XII–XIV była czołem kultury polskiej”²⁹. Tezę tę Szramek wzmocnił, sięgając do ustaleń Witolda Taszyckiego, który z kolei nazwał Śląsk kolebką najstarszych zabytków piśmiennictwa polskiego: *Księgi henrykowskiej* oraz *Psalterza floriańskiego*. Ślad tych lektur widać nie tylko w cytatach czy przywołanych nazwiskach, tytułach konkretnych pozycji, ale też w warstwie językowej rozprawy.

Autor *Śląska jako problemu...* często porównywał ziemię śląską z kolebką polskości, utożsamianą z kolei z religijnością. Ostatnie zdanie przytoczonego fragmentu to z kolei nawiązanie do tekstu poematu Jana Nowaka pod tytułem *Pieśń nad Odrą* mającego rekompensować brak utworu o Śląsku w *Pieśni o ziemi naszej* Wincentego Pola. Nie sposób nie zauważyć też aluzji do *Roty* Marii Konopnickiej, utworu cieszącego się na Śląsku ogromną popularnością³⁰.

Lektury *stricte* historyczne dostarczyły Szramkowi niezbędnego materiału uzasadniającego wysunięcie tezy o przewodniej roli Śląska w Polsce, a nawet w Europie. Śląsk bowiem powinien spełniać zadanie pośrednika ułatwiającego nawiązywanie kontaktów między różnymi narodami, przede wszystkim polskim i niemieckim. Wyzaczył ziemi śląskiej funkcję „pomostu” łączącego narody, który „musi obie strony rozumieć, a sam być wolnym od namiętności”³¹. Słowa te równocześnie wskazują na stanowisko autora wobec drażliwych kwestii dotyczących praw mniejszości narodowych. Podkreślał prawo każdej jednostki, więc i narodu, do zachowania oraz rozwijania rodzimej kultury i tradycji. Podobne poglądy wyrażał niemiecki pisarz ze Szklarskiej Porębie, Hermann Stehr, porównujący Ślązaka do mostu „wiodącego ku istocie, za którą tęskni, ku której nieustannie dąży”³² a kraj śląski do mostu „między Wschodem a Zachodem, między Północą a Południem”³³. Szramek, aby podkreślić rolę Ślązaka w odrodzeniu moralnym wszystkich mieszkańców Europy, użył bardzo nośnego porównania:

[...] ideał Ślązaka, jak rzeka w morzu, rozplywa się w ideale człowieka³⁴.

Porównując ideał człowieka do morza a Ślązaka do rzeki, autor wniósł w tekst nośne semantycznie symbole. Rzeka stanowi, biorąc pod uwagę rozmiary, zjawisko które nie wywołuje takiego wrażenia jak morze. Morze to symbol nieskończoności, ogromu, bezkresu i niezmienności. Rzeka natomiast, której wody zawsze gdzieś podążają, utożsamiana jest z ruchem, zmianą, drogą, odrodzeniem. Podobnie Ślązacy, chociaż liczebnie, w porównaniu z całą ludzkością, stanowili zaledwie jej znikomy procent, to dzięki swojej sile mogli zmienić „morze ludzkości”.

²⁹ Zob. Z. Wojciechowski, *Ustrój Śląska*, w: *Historia polityczna Śląska od najdawniejszych czasów do roku 1400*, red. St. Kutrzeby, Kraków 1933, s. 804.

³⁰ Zob. K. Heska-Kwaśniewicz, *Śląskie „Roty”*, w: *W krainie pamiątek. Prace ofiarowane prof. Bogdanowi Zakrzewskiemu w osiemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 1996, s. 379-398.

³¹ E. Szramek, *Śląsk jako problem...*, s. 76.

³² H. Stehr, *Ślązak*, tłum. W. Kunicki, w: *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone*, red. W. Kunicki, Poznań 2009, s. 282.

³³ Tamże, s. 283.

³⁴ E. Szramek: *Śląsk jako problem...*, s. 76.

Argumentem przemawiającym za objęciem przez Śląsk roli przewodnika w Europie było przede wszystkim jego położenie geopolityczne, miejsce na mapie będące obszarem zderzeń czterech nacji, czterech kultur: czeskiej, niemieckiej, polskiej i łużyckiej. Współistnienie obok siebie tych narodów wymusiło wypracowanie określonych form współżycia, które musiały opierać się na wzajemnym poszanowaniu i respektowaniu praw. Szramek ten wielokulturowy Śląsk wyobrażał sobie jako odwieczny „węzeł, nie związek czterech narodów i ich kultur, [którego – K. T.] nie ma już co rozwiązywać, lecz trzeba go umiejętnie i artystycznie ująć jako zwornik w strukturze Europy”³⁵.

We wcześniejszych partiach tekstu wspomniano już o poglądach, pracach, do których Szramek nawiązywał lub na które się powoływał. Poszukując na gruncie polskim prądów, nurtów artystycznych, filozoficznych czy światopoglądowych, najbliższe historiozofii kapłana z Katowic były młodopolskie wizje narodu i przyszłej ojczyzny, mające swoje źródło w romantycznym mesjanizmie³⁶. Dla śląskiego badacza najistotniejsze i najbardziej odpowiadające jego indywidualnym poglądom były tezy Artura Górskiego, udowadniające konieczność realizowania rodzimych wzorców, zwłaszcza w obrębie kultury, w tym i literatury³⁷. Nie przypadkiem więc na kartach *Śląska jako problemu...* pojawiło się nazwisko Adama Mickiewicza, którego legendę w okresie Młodej Polski stworzył właśnie Górski. Szramek zafascynowany twórczością wielkiego romantyka, świadomie sięgnął do tekstów z tak zwanego mistycznego okresu twórczości Mickiewicza. One dostarczyły mu dowodów na słuszność idei zachowania i krzewienia odwiecznych obyczajów, zasad. Pielęgnowanie rodzimej tradycji gwarantowało zachowanie własnej tożsamości, racji bytu oraz zapewniało siłę i poczucie własnej wartości, co z kolei umożliwiło budowanie przyszłości. W przeszłości Śląska kapłan upatrywał źródło wartości, których kultywowanie przez cały okres niewoli zapewniło Polakom na Śląsku przetrwanie.

Jedną z niepodważalnych wartości, jak już wcześniej podkreślano, było szczególne przywiązanie Ślązaków do religijności, mające gwarantować odnowienie moralne całego społeczeństwa polskiego, a następnie całej ludzkości. Szramek – w przeciwieństwie do Mickiewicza – nie oczekiwał jednak, aby naród osiągnął ów wysoki poziom moralny umożliwiający mu następnie wypełnienie powierzonej misji dziejowej. Śląski badacz był przekonany o tym, że w przypadku Ślązaków wysoki poziom moralności, jaki reprezentują, jest ich cechą przyrodzoną, z czego wykrystalizowała się myśl o Ślązakach jako współczesnych przewodnikach narodu polskiego. Zapewne przyjęcie takiego stanowiska nastąpiło pod wpływem lektury pism filozoficznych Augusta Cieszkowskiego, zwłaszcza dzieła *Ojczyzna nasza*, oraz *Psalmów przyszłości* Zygmunta Krasieńskiego³⁸. Szramek umiejętnie wykorzystał również inne idee Cieszkowskiego, kiedy podkreślał konieczność ciężkiej i wytrwałej pracy, ponieważ tylko ona zapewniała osiągnięcie upragnionego celu.

³⁵ Tamże, s. 75-76.

³⁶ Zagadnienie wpływu lektur na poglądy E. Szramka szczegółowo omówiono w tekście: K. Tałuć, *Czytelnicze pasje ks. Emila Szramka*, „Studia bibliologiczne. Z dziejów książek, bibliotek i czytelnictwa. Varia”, red. K. Heska-Kwaśniewicz, t. 14, Katowice 2001.

³⁷ Zob. A. Górski, *Młoda Polska. Felieton nie posłany na konkurs „Słowa Polskiego”*, w: A. Z. Mako-wiecki, *Młoda Polska*, Warszawa 1981, s. 174-182.

³⁸ Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1997, s. 228-235.

Śląski badacz przystosował neoromantyczne wizje do aktualnej sytuacji. W niepodległej Polsce rolę Śląska upatrywał w działalności pokojowej, a siłę tych propozycji wzmacniał, powołując się między innymi na traktat *Szlakiem duszy polskiej* z 1917 roku autorstwa Stanisława Przybyszewskiego. Solidaryzował się ze słowami młodopolskiego krytyka, że cechą ludów słowiańskich jest synteza kultury umysłowej z „najgłębszą, najgorętszą, Chrystusową kulturą serca”³⁹.

Interesująco jawi się przy rekonstruowaniu ram, źródeł historiozofii Szramka, brak odwołań do Juliusza Słowackiego – duchowego opiekuna neoromantyzmu⁴⁰. Wydawałoby się, że *Odpowiedź na „Psalmy przeszłości”*, ze względu na przyznanie prawa do dokonywania zmian każdemu bez względu na klasową przynależność, powinna być bliższa śląskiemu badaczowi niż utwór Zygmunta Krasińskiego, w którym lud traktowany jest jako bierna i bezmyślna masa. W *Śląsku jako problemie...*, oprócz parafrazy ostatniej zwrotki *Testamentu mojego* i to w przypisie, nie ma innych odwołań do twórczości *Króla-Ducha*. Jedną z przyczyn braku odniesień do twórczości autora *Króla-Ducha* tkwi z pewnością w świadomym przyjęciu koncepcji Górskiego o „naśladowaniu” Mickiewicza, twórcy na Śląsku otaczanego kultem⁴¹. Można także przypuszczać, że do koncepcji pokojowego przewodnictwa, opierającej się na zasadach chrześcijańskich, teksty Słowackiego nie przystawały ze względu na swoją silną, rewolucyjną wymowę. Wreszcie brak odwołań do utworów romantycznego poety mógł wpływać po prostu z czytelniczych upodobań Szramka.

Ks. Emil Szramek nie był myślicielem utopistą. Doskonale zdawał sobie sprawę, że zaproponowany przez niego „program naprawczy”, dotyczący przede wszystkim sfery ducha, myśli, a w pośredni sposób wpływający na kształt innych zjawisk, jest na razie czystą teorią. Wierzył jednak, że teoria opierała się mocnych podstawach, nawiązywała także do rozwiązań już istniejących w praktyce (statut organiczny województwa śląskiego). Jego wizja zatem miała szansę na urzeczywistnienie.

Przypisanie Śląskowi wyjątkowej roli w przyszłych dziejach Polski i Europy, postawienie Ślązaka jako ideału człowieka z pewnością świadczyło o wielkim przywiązaniu i miłości autora do swojej rodzinnej ziemi. Szramek właśnie związki regionalne, oprócz religijnych, uznał za najważniejsze. One na Śląsku w ciągu długich lat izolacji od kultury polskiej pozwoliły zachować poczucie tożsamości narodowej i podtrzymać więź narodową. Wobec wyżej wymienionych związki polityczne były wtórne, niestabilne. Szramek jednak nie idealizował Śląska. Jako doskonały obserwator i znawca regionalnych zagadnień widział problemy i konflikty zarówno te istniejące od wieków, jak i te nowe, które pojawiły się po powrocie części Śląska w granice Rzeczypospolitej. Wskazywał na nie, mimo iż ich istnienie bagatelizowały oficjalne czynniki rządzące, jak choćby antagonizm między rodzimą ludnością i przybyszami z Małopolski. Proponował sposoby rozwiązania, załagodzenia, przy czym zawsze wskazywał na wariant najbardziej korzystny dla samego Śląska.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Zob. J. Krzyżanowski, *Neoromantyzm polski*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1963, s. 13.

⁴¹ Zob. J. Koraszewski, M. Suchocki, *Rola twórczości Adama Mickiewicza w rozbudzeniu i utrzymaniu polskości na Śląsku*, Poznań 1957.

* * *

Śląsk, podobnie jak Kresy Wschodnie, stanowił obszar współistnienia różnych grup narodowościowych, różnych kultur i religii, co rodziło konieczność wypracowania zasad współżycia. *Śląsk jako problem socjologiczny* zawiera analizę zagadnień typowych dla terenów pogranicznych, a sposób ich omówienia wyraźnie wskazuje na autora, który znał je z autopsji, który próbował znaleźć rozwiązania problemów uwzględniające prawa wszystkich mieszkańców regionu. Osobiste podejście Szramka do podjętej w *Śląsku jako problemie...* tematyki, elementy subiektywizmu wplecione w ramy naukowego toku rozumowania w dużym stopniu zadecydowały o poruszeniu, jakie rozprawa wywołała wśród ludzi nauki, kultury i to nie tylko na Śląsku. Zróżnicowane oceny – od pełnych aprobaty⁴² poprzez ostrożne i wyważone sądy⁴³, aż po miazdzące krytyki⁴⁴ – świadczyły, z jednej strony o dużym ładunku emocjonalnym, jaki niosła ze sobą praca, wskutek czego nie sposób było przejść obok niej obojętnie. Z drugiej zaś strony, przemawiały za brakiem adekwatnego systemu prawideł umożliwiającego wówczas ocenę rozprawy.

Śląsk jako problem... wymykał się sztywnym regułom wyznaczającym określone ramy dla rozpraw z danej dziedziny, tak jak i Śląsk – temat pracy – wymykał się uproszczonym i powierzchownym osądom. Dzięki swoistej korelacji, przenikaniu się elementów typowych dla różnych wypowiedzi książka-esej Szramka nabiera cech oryginalnych, a jego historiozoficzna koncepcja Śląska jako pogranicza znamion wizji, która w dyskursie kulturowym dotyczącym regionu na dobre zagościła dopiero w latach 80-tych XX wieku.

⁴² Zob. ks. J. Rostworowski, Rec., „Przegląd Powszechny”, 1943, s. 453-454.

⁴³ Zob. J. Szczepański, *Śląsk jako problem socjologiczny*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 2., 1934, s. 163-164; W. Ogrodziński, „*Śląsk jako problem socjologiczny*”. Nowa rozprawa ks. prałata E. Szramka, „Kultura i Życie” dodatek „Polonii”, 1934, nr 3428, s. 1.

⁴⁴ Zob. Dr A-D [Edward Kostka], *Śląsk jako problem socjologiczny...*; M. Czekan, *Przykre braki i tendencje książki p. dr E. Szramka. Dodatkowe uwagi krytyczne*, „Polska Zachodnia”, 1934, nr 113, s. 5-6. Michał Grażyński również ostro wypowiadał się na temat publikacji Szramka. Nazwał ją „najniebezpieczniejszą książką, jaka się za czasów polskich ukazała”. Zob. H. Bednorz, B. Bańka, *Życie i działalność ks. Emila Szramka (1887-1942)*, Katowice 1966, s. 153.



Siegfried Lenz

Iwona Drazba
(Elk)

LYCK/ELK. O MUZEUM ZIEMI OJCZYSTEJ SIEGFRIEDA LENZA

Wybór tematu mojego wystąpienia został zdeterminowany przez historię miejsc, w których żyję. Na Mazurach jest wiele śladów, które powodują, że budzi się w nas niepokój, niosą one ze sobą tajemnicę.

„Potknięcie pierwsze” – mam 9-10 lat, bawimy się w podchody na górcie otoczonej bzami. Tam właśnie z ciekawością zaglądam na mały cmentarzyk z tajemniczymi nagrobkami w obcym języku. W dziecięcych głowach tworzyły się niezwykle historie, dotyczące tego miejsca. Po drugiej stronie jeziora, nad którym wychowywałam się, leży mała wieś Sulejki. Wiele lat później spotykam zbiór opowiadań *Słodkie Sulejki* Siegfrieda Lenza.

„Potknięcie drugie” – Elk, miasto położone na Mazurach z trudną historią przynależności narodowej, z problemem zakorzenienia historycznego. Odczuwalne jest tu szczególnie oswajanie się mieszkańców pochodzących z różnych stron ziem polskich „z pewną zaszłą obcością”. Ślady historii pruskiej miasta Elku widoczne są szczególnie w architekturze, w starych pocztówkach i w literaturze. Poszukiwanie odpowiedzi na pytania dotyczące charakteru miasta i przeszłości ludzi, którzy mieszkali w tych starych kamienicach z początku XX wieku, doprowadziło do mnie powieści *Muzeum ziemi ojczystej* Siegfrieda Lenza. Kim byli mieszkańcy pradawnych ziem Jadźwingów u progu II wojny światowej?

Lenz urodził się 17 marca 1926 roku w Prusach Wschodnich w mieście Lyck, czyli w Elku. Był czwartym dzieckiem urzędnika celnego. Do 13 roku życia mieszkał w mieście zwanym już wtedy „perłą Mazur”. Kolejnym miastem jego zamieszkania było Braniewo, potem już Hamburg. Jednak to Elk i okolice stały się ważnymi miejscami duchowymi pisarza. Przytoczę jego słowa:

Mieszkałem w małym domu nad brzegiem jeziora, a Jezioro Elckie było dla mnie świętem w zwierciadle¹.

Po wojnie Lenz na Mazury już nie powrócił, mimo licznych zaproszeń i starań z polskiej strony. Studiował literaturę, filozofię i anglistykę w Hamburgu. Od roku 1951 zajmował się twórczością literacką, za którą był wielokrotnie nagradzany. Najważniejsze wyróżnienia to Nagroda im. Tomasza Manna, Pokojowa Nagroda Księgarzy Niemieckich, czy też Nagroda im. Lwa Kopielewa. Warto wspomnieć o zaangażowaniu pisarza w poparcie dla polityki wschodniej kanclerza Willy’ego Brandta. W 1970 roku Lenz towarzyszył politykowi w historycznej wizycie w Warszawie, kiedy podpisywano układ polsko-zachodniemiecki.

Obok Güntera Grassa jest jednym z najbardziej znanych niemieckich pisarzy na świecie. Obaj pisarze złożyli w twórczości literackiej hołd swoim wschodnim ojczyznom: Grass – Gdańskowi, zaś Lenz – Mazurom. Książki Siegfrieda Lenza zostały przetłumaczone na 22 języki i ukazały się w 30 krajach. Z ważniejszych pozycji warto wymienić: zbiór opowiadań *Słodkie Sulejki* (1955), *Lekcję niemieckiego* (1968) oraz *Muzeum ziemi ojczystej* (1978).

¹ S. Lenz, *Na przykład ja. Znaki szczególnie pewnego rocznika* (1926), „Borussia” 2010, (nr) 48, s. 11.

Powieść *Muzeum ziemi ojczystej* ma swoje źródło w nurcie niemieckiej literatury ojczyźnianej. Z tęsknoty za „ojczyzną utraconą”, czyli terenami określanymi jako „Niemiecki Wschód” powstały książki Siegfrieda Lenza, Horsta Bienka czy Johanesa Bobrowskiego². *Heimatismuseum* jest epopeją mazurską, podróżą byłego mieszkańca Mazur do krainy swojego dzieciństwa, Ełku i jego okolic. Mazury przedstawione przez Lenza nie są jedną z niemieckich prowincji. Jest to samoistne miejsce o specyficznej sytuacji etnicznej, zamieszkiwane przez różne narodowości, dla których istnieje wspólny mianownik, czyli ojczysta kraina. Czytelnik „podróżuje” po mieście, odkrywając miejsca, których dziś nie ma lub których nie potrafimy odnaleźć według opisu Lenza. Miejsca, które stanowiły o znaczeniu miasta w dawnych Mazurach, jak: browar „Masovia”, hotel „Luisenhof”, dom handlowy „Struppek & Sausmikat”, redakcja „Głosu Łukowca”, przystań nad jeziorem Łukowiec, koszary wojskowe, Francuskie Wzgórze czy drukarnia. To miejsca, po których przechadzają się bohaterowie powieści. Zanurzamy się również w świat legend mazurskich, obyczajów, obrzędów, natury i krajobrazu mazurskiego. Kim są mieszkańcy tego wyjątkowego miejsca w Europie?

Na południu Prus Wschodnich, między torfowiskami i piaszczystą pustacją, wśród jezior i sosnowych lasów żyliśmy my, Mazurzy – mieszanina składająca się z żywiołu pruskiego, polskiego, brandenburskiego, salzburskiego i ruskiego.³

Niewątpliwie byli mieszanką różnych narodów, być może nie zawsze odczuwającą swoją odrębność. Często determinantą odmienności była raczej pozycja społeczna, stan posiadania czy też wykonywany zawód. Początek powieści wprowadza nas w sielski krajobraz pokojowego współistnienia obok siebie różnych nacji. Lenz celowo miesza nazwiska wywodzące się z różnych języków, mieszkańcy stanowią społeczność, którą łączy świat Mazur. Człowiek o nazwisku niemieckim okazuje się Polakiem i odwrotnie. Rodziny polskie noszą nazwiska Gutkelch, Niedermuller, Hauser, natomiast Milewski, Tuchliński czy Dumschewski są z pochodzenia Niemcami. Nazwisko głównego bohatera – Rogalla – również ma rodowód słowiański. Można jednak z czasem zauważyć pewne podziały i różnice, znaczące, iż najbliższą granicę z Polską zamieszkują tylko Polacy. Jest to Małe Grajewo, gdzie mieszkańcy zajmują się łowieniem ryb, spławianiem drewna, uprawą ziemi. Mieszkańcy miasta to właściciele sklepów, drukarni, nauczyciele, lecz już ludzie piastujący wysokie stanowiska w hierarchii społecznej ówczesnego Ełku w większości są pochodzenia niemieckiego.

Główny bohater-narrator to Zygmunt Rogalla, spadkobierca i właściciel muzeum regionalnego, zawodowo i z pasji trudniący się tkactwem. Staje się strażnikiem historii i reguł rządzących rzemiosłem tkackim. Tkanie kobierców było wielką mazurską sztuką, w której spotykały się ze sobą technika, obyczaj i ludzie. Stanowiło ono pewną całość, która nierozzerwalnie wiązała się z symboliką, wierzeniami, tradycją, emocjami, a nawet magią. Tkactwo jakby porządkowało życie, odpowiadając na pytanie „jak” istnieć? W symbolice wzorów kobierca ukryte zostały całe historie i moce życiodajne. Zaś muzeum mazurskie stało się właśnie świadectwem ciągłości historii tych ziem. Zbiorem dokumentującym zarówno obecność Niemców na ziemi mazur-

² H. Bienek, *Opis pewnej prowincji*, przeł. B. Fac, Gdańsk 1994; J. Bobrowski, *Młyn Lewina: 34 zdania o moim dziadku*, przeł. E. Sicińska, Warszawa 1980; por. E. Konończuk, *Literatura i pamięć na pograniczu kultur (Erwin Kruk – Ernst Wiechert – Johannes Bobrowski)*, Białystok 2000.

³ S. Lenz, *Słodkie Sulejki*, tłum. M. Świętek, Poznań 1988, s. 140.

skiej, jak i świadectwa polskości, wykopaliska jaćwieskie czy też znaleziska tatarskie. Zygmunt Rogalla to strażnik pamięci wolnej od fałszu historycznego, szowinizmu i nacjonalizmu. Jego symboliczna opowieść o historii jest jak mazurski kilim, tym razem utkany ze słów.

Co oznaczała ojczyzna dla naszego przewodnika po małej ojczyźnie:

(...) dla mnie ojczyzną jest nie tylko miejsce, gdzie leżą nasi zmarli; jest to zakątek wszelakiego bezpieczeństwa, miejsce, gdzie możemy się schronić, w mowie, w uczuciach, ba, nawet w milczeniu, skrawek ziemi, gdzie nas poznają, a przecież każdy z nas pragnąłby pewnego dnia zostać rozpoznany, to znaczy przyjętym za swego...⁴

Czy ktoś z nas nie zgodziłby się z taką definicją ojczyzny? Definicją, która mówi o ojczyźnie bliskiej, bezpiecznej. Odczuwanie swojskości, przywiązanie do swojego miejsca na ziemi, znane było już w kulturze ludowej, postrzegane jako sacrum. Wszystko, co znajdowało się poza granicą owego sacrum, stawało się chaosem.

Głównego bohatera poznajemy na początku powieści, znajdujemy go leżącego w szpitalu po pożarze, którego był sprawcą. Podpalił muzeum, które z takim trudem przetransportował do Niemiec w 1945 roku. Wśród spalonych eksponatów znajdowały się również kobierce, które stworzyli Zygmunt i jego wielka nauczycielka Sonia Turk. Dlaczego bohater niszczy dziedzictwo Mazur, tak pieczołowicie gromadzone przez stryjka Adama Rogallę i potem kontynuowane przez niego?

Muzeum ziemi ojczystej i jego pożar stają się wielką metaforą, bo czyż w obliczu nazizmu może przetrwać idealistyczny obraz ojczyzny, harmonijny stosunek między współistniejącymi narodami. Świat to chaos, manipulowany taktyką polityczną i niszczycielską ideologią narodową. Mieszkańcy ówczesnej mazurskiej ziemi tworzą galerię postaci, pochodzących z Niemiec, Polski, Belgii, Chorwacji. Wchodzimy w świat rodziny mazurskiej Rogallów, w której nestor rodu, Alfons Rogalla, dziadek Zygmunta, jest postacią surową, pozbawioną ciepłych uczuć i despotyczną. To uosobienie twardych cech miejscowego społeczeństwa.

Zupełnym jego przeciwieństwem okazuje się Jan Rogalla, ojciec głównego bohatera. To barwna postać, czerpiąca z tradycji i wierzeń ludowych. Wypełniał świat Łukowca jako alchemik, tworzący cudowne leki na wszystkie dolegliwości. Jeździł po okolicy dorożką i prezentował cudotwórcze działania przyrządzonych przez siebie specyfików. Potrafił odmalować życie Mazurów poprzez pryzmat ich chorób:

(...) rybak może sobie wyliczyć, kiedy w czasie kwitnienia roślin wodnych dopadnie go półpasiec, a kopacz torfu, kiedy go zmoże gorączka bagienna; na rzeźnika czyhają oczywiście mordercze trchiny, a na każdego bosego – zerdzewiałe gwoździe za stodołą, rade spowodować zatrucie krwi; urzędnika nie oszczędzi apopleksja...⁵

Wśród jego medykamentów znajdujemy „maści przeciw cięciom kozackich szabel”⁶ i wiele innych mikstur.

Jednak postacią, która miała największy wpływ na Zygmunta, był wuj Adam Rogalla, wielki patriota ziemi mazurskiej. Wuj pasjonował się etnografią, zabierał młodego bohatera na wyprawy „archeologiczne”, to on założył muzeum, którego spadko-

⁴ S. Lenz, *Muzeum ziemi ojczystej*, przekł. E. Borg i M. Przybyłowska, Warszawa 1991, s. 99.

⁵ Tamże, s. 22.

⁶ Tamże, s. 23.

biercą stał się Zygmunt. Jako kolekcjoner gromadził w muzeum wszystko, co mogło charakteryzować bujne życie regionu. Wśród eksponatów znajdowały się stare mone-ty, pradawne urny z popiołami przodków, zbroje i miecze krzyżackie, stroje kobiece, przedmioty z przeszłości, jak również współczesne dzieła tkackie, wyroby drewniane, meble, zabawki, afisze, rozporządzenia, dokumenty. Zbiory dokumentowały wielowarstwowość narodowościową tych ziem, miały dawać świadectwo prawdziwego życia regionu o skomplikowanej genezie, także niemieckiej. Muzeum powstało w domu Adama Rogalli, który na co dzień mieszkał wśród eksponatów:

(...) każdy zakątek domu zamieszkiwali świadkowie; tłoczyło się to po kątach, zajmowało stoły, wspinało po ścianach, a jeśli miałby pan ochotę na łyk maślanki, to musiałby pan liczyć się z tym, że dzban, który pan weźmie z półki spiżarni, okaże się jaćwieską urną grobową.⁷

Życie twórcy muzeum całkowicie było podporządkowane szukaniu i utrwalaniu śladów przeszłości. Po tajemniczym zaginięciu wuja Zygmunt przejął prowadzenie domu pamięci mazurskiej, zgodnie z linią wytyczoną przez Adama Rogallę. W idei tego wyjątkowego muzeum osadzony jest główny problem powieści – rozumienie pojęcia o j c z y n y. Zachowanie czystej idei prawdy o historii jest bardzo trudne w obliczu pojawienia się próby zawłaszczenia muzeum przez hitlerowskich ideologów. Zjawiają się „urzędnicy”, narzucający charakter muzeum, domagający się zmian w gromadzeniu kolekcji muzealnej. Chcą oczyszczenia zbiorów z tropów prowadzących do dziedzictwa innych narodów. Żądają przemianowania na „Muzeum pogranicza”, bo już z nazwy miałyby wynikać zaangażowanie „świadków historii” w jedynie prawdziwą niemiecką historię, bez naleciałości i obcych elementów. Miałyby ono stać się miejscem odpowiadającym „nowym czasom”. Przyjaciel Zygmunta – Conny Karasch – postać, która odczytywana jest jako *porte-parole* Siegfrieda Lenza, przestrzega właściciela muzeum przed współpracą z krzewicielami niemieckości Mazur:

Istnieją rzeczy, których niewinności nie możemy udowodnić, i do nich należy muzeum stron ojczystych: mimo woli budzi narodową pychę. A cóż dopiero muzeum pogranicza: to jest już coś więcej niż święta naiwność, więcej niż dylemat, gdyż urządzi je i umebluje szowinizm, zaś zarozumiałość napisze dzieje na nowo, zależnie od potrzeb.⁸

Zygmunt Rogalla nie zgadza się na zmianę, na fałszowanie i służbę faszyzmowi, zamyka „muzeum” dla publiczności. Zamknięcie staje się aktem protestu przeciwko burzeniu więzi terytorialnej, nie znającej rozróżnienia na niemieckie i obce. Aż do końca II wojny światowej zbiory muzeum są tylko prywatną kolekcją. Zimą na przełomie 1944 i 1945 roku ma miejsce wielka ucieczka ludności z Mazur do Niemiec. Główny bohater w trakcie ucieczki traci żonę i synka, jak również część eksponatów muzeum. Jednak po osiedleniu się w Schleswigu-Holsteinie odnawia swoje muzeum. Zbiory zostają udostępnione publiczności, muzeum staje się również miejscem spotkań dawnych mieszkańców Łukowca. Historia jednak zatacza koło, ponieważ ponownie pojawiają się chętni do przemianowania muzeum, nadania mu „charakteru”, oczyszczenia ze słowiańskich zabytków, tak by agresywnie eksponowane było prawo do powrotu Niemców do Łukowca. To powinien być świadek niemieckiej przeszłości utraconych ziem, pamiątka działająca ku pokrzepieniu serc.

⁷ Tamże, s. 143.

⁸ Tamże, s. 317.

Niegodą na „falszywe świadectwo” okaże się wtedy dramatyczny akt spalenia muzeum.

Ważną postacią w powieści jest Sonia Turk, mistrzyni tkactwa. Jej prace powstawały „przeciwko czemuś, a jeśli chcesz wiedzieć, co to jest, to ci powiem: przemi-janie”⁹. Tajniki rzemiosła posiadała od Bianki – miejscowej znachorki, zamawiaczki, owianej legendą. Sonia stała się nauczycielką Zygmunta, przekazała mu całą wiedzę na temat tkania, zamkniętą w wielkiej księdze – kompendium mazurskiej sztuki tkackiej. Wzory, motywy i kolory miały tam swoje znaczenia. Sploty, węzły, wszystko w kobiercach stawało się całością. Symbolika tej sztuki wywodziła się z pogańskich wierzeń. Kobierce służyły ludziom – ośmioramienna gwiazda chroniła dom, czardziejski węzeł oddalał nieszczęście, nieruchome oko świadczyło o nieustannej obecności towarzysza. W prawidłach tworzenia dywanów na Mazurach mieściły się całe historie, zaklęcia, także magia i porządek mazurskiego świata. Wielka tkaczka była również miłośniczką małej, ale wielobarwnej ojczyzny. Podczas plebiscytu znalazła się w rozterce:

Nikt nie potrafi tak czytać między wierszami życia jak Polak, ale co stanie się z naszym Łukowcem, kiedy będą w nim sami artyści? (...) Obie strony dostaną mój głos – jedni z przekonania, drudzy z uprzejmości.¹⁰

Nie można pominąć również tak ważnego elementu, jakim był specyficzny język mieszkańców Mazur, posiadający słowa zrozumiałe tylko dla wszystkich zamieszkujących mazurski kraj. Zegar to „zygier”, „ślepsie” to oczy, „lugać” to chować się, a słowo „prykiel” miało trzy znaczenia: *wykalaczka*, *zarozumialec* lub *lokówka*. „Sowią godziną” nazywano zmierzch, a zapominanie było określane jako „zglupienie z powrotem”. Wspólny, specyficzny język i obyczaje stanowiły o pewnej wspólnotocie ludzi i miejsca, specyfice ojczyzny, krainy lasów i jezior. Pisarz pokazuje, jak obce elementy związane z „nowymi czasami” zaczynają wprowadzać chaos w tym krajo-brazie.

(...) butni jeźdźcy Wschodu, by nadać owym czasom własne piętno, (...) skorygować historię przez nadanie jej nowych imion; (...) nazwy miały stać się zastawem, przedmurzem i gwarancją, (...).¹¹

Pojawiły się nowe nazwy: zamiast Malczewa, Czerwonki, Przepiórki – Maleten, Rotbach, Wachteldorf. Zmianie uległy również nazwiska, w niektórych rodzinach zaczynały funkcjonować dwa brzmienia nazwisk. Usiłowanie zawłaszczenia przez nacjonalistów przestrzeni i tradycji regionu na rzecz ideologii Rzeszy sięgało aż po próbę zbudowania pomostu pomiędzy czasami przedchrześcijańskimi a współczesnymi. Dotyczyło to choćby starego święta dziękczynienia, które odbywało się przy Krupiszkowym kamieniu ofiarnym. Na przykład wtedy, gdy o zmierzchu zebrała się grupa mężczyzn, w brunatnych lub czarnych mundurach, a ci, którzy nie należeli do SS czy SA, mieli na sobie garderobę w ulubionym kolorze niebieskim Kurha. Kurh to bóg jaćwieski, szczodroblivy, zapewniający bartnikom miód, rybakom dobre połowy, myśliwym zwierzynę. Wśród bohaterów powieści są czarne charaktery, takie jak An-

⁹ Tamże, s. 174. Por. też: E. Wiechert, *Losy i ludzie. Młodość*, przeł. T. Ostojewski, Olsztyn 1984.

¹⁰ Tamże, s. 194.

¹¹ Tamże, s. 345.

drzej Bilitza czy namiestnik Łukowca Reschat. Obaj byli tymi, którzy za wszelką cenę starali się pokazać przynależność ziemi mazurskiej do Niemiec. To Bilitza wcielił się w rolę „kapłana” w czasie uroczystości na cześć Kurha, grząc, że: „dobry niemiecki miecz wyępi wszystko, co spróchniałe i chore”¹².

Mieszkańcy tego zakątka Europy to miłośnicy ojczyzny, która obejmuje naturalny horyzont miejsca, w którym mieszkamy, żyjemy wśród swoich. Niektórzy z nich ulegli manii wytyczania granic, podkreślania inności, przekłamywania i budowania obcości. W książce stale przeplatają się ze sobą różne światy – mazurski, polski i niemiecki. Mazury to, według Lenza, „pstrokata historia”.

W Polsce dopiero po roku 1989 zaczęto odkrywać „małe ojczyzny”, mogły powstawać muzea regionalne¹³. Poszukiwania historii regionów, odkłamywanie historii i spojrzenia bez uprzedzeń w przeszłość pozwalają na poznanie prawdy o złożoności dziejów Prus Wschodnich, Mazur, Ełku.

Współcześni mieszkańcy Ełku i Mazur – o różnych korzeniach – przybyli z wszystkich stron ziem polskich. Druga wojna światowa zakończyła się wypędzeniami. Wielu mieszkańców Ełku to wypędzeni ze Wschodu. W *Muzeum ziem ojczystej* padają ostatecznie słowa, które nie są prostą konsolacją...

W każdym okresie (...) ludziom odbierano ich ojczyznę; nie ma epoki, w której nie byłoby wygnanych, wypędzonych, uchodźców, zawsze, we wszystkich stronach świata zmuszano ludzi, by ratowali się ucieczką na obczyznę; mogli przetrwać tylko wtedy, kiedy zrezygnowali z szukania jedynej prawdy w przeszłości.¹⁴

¹² Tamże, s. 313.

¹³ Por. *Utracona ojczyzna. Przymusowe wysiedlenia, deportacje i przesiedlenia jako wspólne doświadczenie*, red. H. Orłowski, A. Sakson, Poznań 1996.

¹⁴ Tamże, s. 501. Zob. w tym kontekście: H. Orłowski, *Za górami, za lasami... O niemieckiej literaturze Prus Wschodnich 1863–1945*, Olsztyn 2003.

Kamila Gieba
(Zielona Góra)

MEMENTO DLA PROWINCJI *O MIEDZIANCE. HISTORII ZNIKANIA FILIPA SPRINGERA*

Miejsce, które całkowicie znika z powierzchni ziemi, rychło może ulec całkowitemu zapomnieniu, zwłaszcza jeżeli jest nim miasto peryferyjne, pograniczne, zepchnięte na ubocze krajobrazu, zasłonięte cieniem miejsc centralnych. Taka właśnie jest (czy raczej była) Miedzianka, dolnośląskie miasteczko leżące na zboczu Miedzianej Góry w Karkonoszach, nieopodal Jeleniej Góry. Dziś już Miedzianka nie istnieje – na skutek intensywnych działań górniczych dosłownie zapadła się pod ziemię. Opowiada o tym Filip Springer, fotoreporter i dziennikarz współpracujący z „Polską The Times” i „Polityką”, stypendysta Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego w kategorii literatury. *Miedzianka. Historia znikania*¹ jest jego książkowym debiutem – debiutem udanym, o czym świadczy fakt, że reportaż ten znalazł się w finale Nagrody im. Ryszarda Kapuścińskiego 2011 za reportaż literacki i został nominowany do nagrody Nike 2012.

Można przypuszczać, że literacka interwencja Springera uratowała miasteczko przed zapomnieniem – literatura pełni tutaj funkcję depozytariusza pamięci, który jednak nie tylko tę pamięć podtrzymuje i przechowuje, ale również ją w pewien sposób konstruuje. Upamiętnianie nabiera szczególnego charakteru, jeżeli dotyczy pogranicza. Miejsce pograniczne bowiem zawiera w sobie przestrzeń przynależną przynajmniej do dwóch obszarów, rozumianych niekoniecznie w sensie topograficznym, ale także kulturowym czy etnicznym. Miedzianka jest pograniczem ze względu na swoje geograficzne usytuowanie na terenie ziem „odzyskanych”, ale jako miejsce o wielokulturowej przeszłości jest zarazem pograniczem kultur. Zamieszkiwana była przez Niemców, Polaków, Rosjan i Romów, przy czym każda z tych nacji podkreślała swoją odrębność przez szereg praktyk i zachowań oraz przez nastawienie wobec innych narodowości, zasadzające się na rozgraniczeniu swój – obcy. Przykładowo o zniknięcie miasteczka Polacy oskarżali Rosjan i Romów, a Niemcy Polaków.

Wzajemne uprzedzenia wynikały przede wszystkim ze stereotypów, czego przykładem są relacje polsko-romskie: jeden z rozmówców Springera, zapytany o to, czy był naocznym świadkiem rzezi koni w kościele, którą rzekomo urządzili Romowie, odpowiada: „Nie, ale wszyscy w miasteczku mówili, że Mirgowie w katolickim kościele konie zarzynają. Krew to aż po schodach na ulicę kapała” (s. 196). Z kolei o wysiedlonych Niemcach, odwiedzających po latach Miedziankę, mówiono: „Już my wiemy, po co oni tutaj przyjeżdżają. Wiedzą przecież, że wyjeżdżając, Niemcy zostawili tu w ukryciu skarby: złoto, biżuterię i pieniądze” (s. 91). Nie wszyscy potrafią zrozumieć, że przyczyną tych powrotów jest nostalgia. Trywializują problem, pomijając w ten sposób kwestię przedwojennej przynależności tych terenów do Niemiec. Niemiecki naród w Miedziance i okolicach naznaczony był jako obcy – „od lipca [1945

¹ F. Springer, *Miedzianka. Historia znikania*, Wołowiec 2011 (wszystkie cytaty z tego wydania lokalizuję, podając w nawiasie numer strony).

roku] wszyscy Niemcy bez wyjątku mają obowiązek noszenia na prawym ramieniu białych opasek” (s. 83). Taka symboliczna praktyka wyklucza jednostkę ze społeczności, nadaje jej stygmat innego.

W takiej złożonej sytuacji pojawia się pytanie o przedmiot i zakres upamiętniania. Czyją historię upamiętniać? Które momenty przeszłości zapisać? W jaki sposób ukazać skomplikowaną sieć relacji zachodzących pomiędzy różnymi narodowościami, zamieszkującymi miejsce pograniczne?

Springer stara się unikać selekcji, ponieważ taki sposób postępowania prowadzi do przedstawień fragmentarycznych, wycinkowych, a przez to podatnych na stereotypizację i subiektywizację. Ucieka też od jednostronnych osądów, honoruje multikulturowość pogranicza, wystrzega się komentarzy i dąży do upamiętnienia miejsca w sposób holistyczny. Nie pomija historii żadnej narodowości, nikogo nie nobilituje, ani nie oskarża, nie nadaje nikomu wyłącznego prawa do terytorium.

Miedzianka... została wydana przez Wydawnictwo Czarne w cyklu „Reportaż” i rzeczywiście narracja Springera jest reporterska – autor relacjonuje historię miejsca, do której dociera przez kroniki miejskie, pamiętniki dawnych mieszkańców, relacje ostatnich górników z Miedzianki. Na podstawie tych danych usiłuje odwzorować przeszłość i wyjaśnić przyczyny zniknięcia miasta. Narrator przyjmuje postawę świadka, opierając się na relacjach ostatnich mieszkańców miasteczka, opisujących jego najnowszą historię. Druga postać, w jaką się wciela, to archiwista poszukujący informacji o najdawniejszych dziejach miejscowości, sięgających XIII wieku. Odtwarza je chronologicznie i opatruje co ważniejsze wydarzenia dokładnymi datami, tworząc w ten sposób kronikę miejsca.

Postawa świadka i archiwisty to strategie narracyjne, mające na celu usunięcie fikcyjności świata przedstawionego i osadzenie zdarzeń w rzeczywistości pozaliterackiej. Narrator jako świadek jest wiarygodny przez sam swój status, polegający na bezpośredniej obserwacji opisywanych zdarzeń lub osobistym kontakcie z ludźmi biorącymi w nich udział. Natomiast postawa archiwisty polega na pewnego rodzaju mistyfikacji, konstruowanej celem uwiarygodnienia narracji. Mistyfikacja ta wynika z niemożności realnego dotknięcia historii, czemu towarzyszy próba mówienia o przeszłości w taki sposób, jak gdyby narrator sam w niej uczestniczył. O ile świadek przemawia dyskursem pamięci jednostkowej, o tyle archiwista posługuje się dyskursem historycznym. W ten sposób Springer tworzy dwie płaszczyzny opisu, łącząc doświadczenie indywidualne z doświadczeniem zbiorowym. Strategia ta umożliwi ukazanie przeżyć jednostkowych na tle historii sięgającej do korzeni miejsca, łączy pamięć historyczną z pamięcią osobistą.

Miedzianka... jest zatem i archiwum, i świadectwem, dzięki czemu reporterska narracja konstruuje sieć zależności między przeszłością i terażniejszością. Upamiętnianie wynika bowiem nie tylko z konieczności reaktywacji pamięci o minionych czasach, lecz także z przekonania, że pojemność i treść tej pamięci wpływa na rozumienie oraz odczuwanie współczesności. Jeżeli przeszłość pewnej zbiorowości nie zostanie upamiętniona, zachodzi uzasadniona obawa o transmisję pamięci dotyczącej terażniejszości tej grupy.

Czy jednak warto pamiętać o miejscu, które stanowiło wyłącznie peryferia, do którego „historia nigdy nie zaglądała, raczej wałęsała się po okolicy”? (s. 6). Springer daje na te pytania twierdzące odpowiedzi – prowincjonalna Miedzianka każe o sobie pamiętać, pomimo tego że nie była świadkiem przełomowych wydarzeń, a jej mieszkańcy nie odegrali znaczącej roli w wielkiej światowej historii. Peryferia są w tym przypadku związane z kategorią pogranicza – decyduje o tym i lokalizacja geograficzna, i odsunięcie od centrum².

Nie jest to miejsce idylliczne, chociaż nie można odmówić mu sielankowych uroków, gdyż miasteczko położone jest na zboczu malowniczej Miedzianej Góry w Karconoszach. Walory krajobrazowe są podkreślane przez narratora, często nazywanego opisywane przez siebie miejsce „zielonym Kupferbergiem” (tak brzmiała nazwa miejscowości przed rokiem 1945, w czasach jej przynależności do Niemiec). Jednakże sam krajobraz, otoczenie przyrodnicze i mniej czy bardziej atrakcyjne usytuowanie geograficzne nie dają podstaw ku temu, by móc uznać miejsce za idyllę. Jest wręcz przeciwnie – Miedzianka to *locus horridus*, w którym jak w soczewce skupiają się wszelkie nieszczęścia, to miasto przeklęte, systematycznie zmierzające ku upadkowi. Natężenie dotykających je klęsk jest tak wielkie, że mieszkańcy poszukują wyjaśnienia przyczyn tego fatum w zamierzchłej, mitologizowanej przeszłości. W sytuacji niemożności wskazania racjonalnych powodów katastrofy uciekają się do tworzenia mitycznych fabuł.

Narrator natomiast personifikuje klęskę pod postacią bestii. Bestia, konotująca apokaliptyczne skojarzenia, to nazwa zbiorcza dla tych wszystkich wydarzeń, na skutek których ucierpiała Miedzianka. Jest nią m.in. wojna: podczas wojny trzydziestoletniej „bestia szaleje przez trzydzieści lat pełnych trwogi, rozpacz i smutku” (s. 10). Przejmuje kontrolę nad ludzkimi poczynaniami, „budzi się ponownie w 1740 roku w umyśle Fryderyka II Wielkiego Hohenzollerna, który postanawia odebrać austriackim Habsburgom Śląsk, w tym także zielony Kupferberg” (s. 14), ale to nie koniec nieszczęść, bowiem „wkrótce o to przeklęte miejsce na szczycie góry znów upomni się bestia” (s. 16). Nie zapomina o Miedziance i w XX wieku – w przededniu pierwszej wojny światowej „bestia zaczyna się wiercić i upominać o swoje” (s. 19). Z pozoru reporterska narracja momentami przypomina mityczną opowieść o przewadze ciemnych mocy, które raz wyzwolone, nigdy nie ustają w walce o swój łup.

Bestia to symbol, animizacja nieszczęść różnego rodzaju – jest bowiem nie tylko wojną, ale też klęskami żywiołowymi, pożarem, śnieżycą, epidemią zarazy. Jest też przemysłem górniczym, który z powodu nierozważnej eksploatacji dóbr doprowadził do ostatecznej katastrofy – dosłownego zapadnięcia się miasta pod ziemię. Bestia to także eksportowany do Związku Radzieckiego uran, który wielu górników skazał na bolesną śmierć lub chorobę popromienną. Jest nią też Służba Bezpieczeństwa czuwająca nad wydobyciem uranu, zagrażająca górnikom nie mniej niż radioaktywne pro-

² O peryferiach w literaturze zobacz: E. Kledzik, *Prowincja w najnowszej literaturze polskiej i niemieckiej oraz współczesnych polonistycznych i germanistycznych badaniach literackich*, „Porównania” 2009, nr 6; D. Kołodziejczyk, *Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią*, „Teksty Drugie” 2010, nr 5; P. Kowalski, *Granica. Próba uporządkowania kategorii antropologicznych*, w: *Pogranicze jako problem kultury*, red. T. Smolińska, Opole 1994; E. Rybicka, *Od poetyki przestrzeni do polityki miejsca. Zwrot topograficzny w badaniach literackich*, „Teksty Drugie” 2008, nr 4; A. Zawada, *Pochwała prowincji*, Wrocław 2009.

mieniowanie. Wreszcie bestia to ułomność natury ludzkiej, która doprowadza do nietolerancji, do agresji wobec obcego, do antagonizmów o podłożu narodowościowym i etnicznym, szczególnie żywych na terenach pogranicznych. Springer rekonstruuje więc pamięć społeczną, której cechą jest to, iż:

(...) zapisują się w niej pewne najbardziej istotne dla danej jednostki lub grupy wydarzenia, mające znaczący wpływ na jej losy (...) im bardziej są one niespodziewane i wiążą się z utratą kontroli nad biegiem swojego życia (...), tym dokładniej są one pamiętane, a późniejsze relacje na ich temat barwniejsze³.

W *Miedziance*... podkreślane są właśnie takie dramatyczne momenty zwrotne, które po przejściowym okresie spokoju i nadziei na zmianę losu, doprowadzały znowu do kolejnych kataklizmów. Przeważa tutaj zatem punkt widzenia charakterystyczny dla pamięci społecznej, a nie historycznej. W pamięci tego typu subiektywizm zwycięża nad obiektywizmem, a emocjonalność wspomnień nad naukowymi, historycznym faktami.

Nie bez powodu w książce co chwilę powraca motyw przydrożnego kamiennego krzyża pokutnego z napisem *memento*. Według miejscowej legendy, jego fundatorem był bratobójca z Cuprifodiny (tak brzmiała pierwsza nazwa Miedzianki). Jego zbrodnia rzekomo stała się powodem, dla którego miasto było stale nękanie przez klęski. W ten sposób mieszkańcy usiłowali objaśnić, dlaczego Miedzianka jest skazana na zagładę. Krzyż pokutny przypominał im tę klątwę, którą na miasteczko sprowadził miejscowy Kain. Wyrte na krzyżu *memento*...

(...) wystawało zza traw za każdym razem, gdy ktoś spojrział w tamtą stronę. Ludzie nauczyli się więc nie patrzeć. „Memento”, „pamiętaj”, jakby wszystkie nieszczęścia, które przez całe stulecia spadały na zielony Kupferberg, były zaledwie przygrywką do tego, co miało się tu jeszcze wydarzyć. „Memento” – jak ostrzeżenie, że za niektóre błędy przyjdzie płacić przez całe stulecia. A rachunki nigdy nie zostaną wyrównane (s. 6).

Memento jako słowo-klucz pojawia się w narracji niemal co chwilę, wskazując na fakt, że dla autora kwestia upamiętniania jest jedną ze spraw zasadniczych. Dla wszystkich pokoleń mieszkańców Miedzianki to słowo wiązało się z trwogą – „Memento”. Pamiętaj. Być może najgorsze dopiero przed tobą” (s. 10).

W pamięci przechowywana jest przestroga, ostrzeżenie, którego nie sposób zlekceważyć. Przesłania niesionego przez krzyż pokutny nie można zignorować. Mieszkańcy „idąc kolejny raz drogą do Johannesdorfu, odwracali wzrok od kamiennych krzyży, lecz pamiętali o ‘Memento’” (s. 13). Materialne ślady tego pouczenia upoczywie trwają, pomimo katastrof niszczących Miedziankę, takich jak pożar z 1824 roku: „Spośród dymiących jeszcze zgliszczy dolnej części miasteczka i poczerniałych od ognia traw na jego obrzeżach wystają jedynie dwa kamienne krzyże. ‘Memento’. Pamiętaj” (s. 17).

Krzyże pokutne w reportażu zyskały znaczenie symboliczne, jako element, który przywraca pamięć nawet wbrew woli społeczności, który powstrzymuje ją przed zapominaniem. W książce zobrazowano również mechanizm odwrotny, polegający na świadomym i celowym zapominaniu o niewygodnych wydarzeniach z dziejów

³ F. Pazderski, *Czemu przeszłość się pamięta – wokół dyskursu na temat kształtowania się pamięci zbiorowej*, <http://www.tok.puszcza-bialowieska.eu/slowa/pazderski.pdf>, s. 11, data dostępu: 13. 02. 2012.

miasteczka. W rezultacie zapominania wytworzone zostają białe plamy, które pozostają po faktach celowo przemilczanych w międzypokoleniowej transmisji pamięci. Zapominanie może wynikać z własnej woli, ale bywa też wymuszane przez czynniki zewnętrzne – w tym przypadku przez działanie aparatu państwowego, podlegającego Związkowi Radzieckiemu. Należało bowiem zapomnieć o kopalni uranu oraz o drastycznych warunkach pracy górników wydobywających promieniotwórczy materiał z wnętrza Miedzianej Góry. Praca pod ziemią została przez wielu górników okupiona chorobą lub śmiercią.

Przypadek Julii Jaroszewskiej zaświadcza natomiast, że cierpiały też dzieci – Julia „pracuje przy uranie, jest w ciąży. Jej dziecko rodzi się chore, dość szybko pojawia się nowotwór. Gdy Jaroszevska tłumaczy lekarzom w Jeleniej Górze, gdzie pracowała, ci nie mogą w to uwierzyć” (s. 139). A zatem o wydobywaniu promieniotwórczej rudy nie wiedzano nawet w najbliższej okolicy, w dodatku sami górnicy nie byli świadomi niebezpieczeństwa: „W kopalni nigdy nie było i nigdy nie będzie ostrzeżeń przed promieniotwórczością. Oficjalnie wydobywaniu uranu nie towarzyszą żadne dodatkowe niebezpieczeństwa” (s. 139). W okresie działalności kopalni wydobywanie uranu było ukrywane przed światem, bowiem:

(...) w oficjalnych dokumentach kopalnia uranu w Miedziance jest zarejestrowana jako Fabryka Papieru w Janowicach Wielkich. Nawet w wewnętrznej korespondencji jak ognia unika się słowa uran, zamiast tego używane są określenia zastępcze, takie jak ruda okrzemkowa, R-2 lub P-9 (s. 139).

Jak pisze autor: „Jeśli przejrzeć gazety z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, okaże się, że w Miedziance żadnych kopalń uranu nie było” (s. 241). Pracownicy nie mogli rozmawiać o pracy, gdyż czuwała nad nimi Służba Bezpieczeństwa. Rozmów o kopalni unikano nawet w domu, „najlepiej nic nie mówić, pytania o pracę kwitować uśmiechem, zmieniać temat, patrzeć w niebo” (s. 132). Relacja Springera przynajmniej w pewnej mierze zapełnia te puste miejsca na mapie pamięci o Miedziance. Opisanie warunków eksploatacji promieniotwórczej rudy i jej katastrofalnych skutków dla zdrowia i życia górników oraz dla przyrody jest przełamaniem mechanizmu wyparcia i sygnałem dekolonizacji ideologicznej, jaka miała miejsce po 1989 roku.

Springer dokonuje zatem reaktywacji pamięci wykluczonej, nieodpowiedniej z punktu widzenia władzy, gdyż zdolnej do jej osłabienia. Gdy władza ta przestaje istnieć, znika również konieczność zapominania, tym samym otwiera się droga do mówienia o rzeczach dotąd celowo spychanych w niepamięć.

Być może to właśnie miejsca peryferyjne (a w tym przypadku również pograniczne) najbardziej potrzebują ochrony przed zapomnieniem – z reguły o centralnych punktach mapy mówi się wiele, podczas gdy o ich peryferiach albo nie wspomina się wcale, albo zauważa się je wtedy, gdy chce się dopełnić narrację o centrum. Literatura coraz częściej przezwycięża tę tendencję, odwracając znaki wartości w opozycji: pobocze – metropolia. Prowincjonalność przestaje być synonimem zaściankowości. Zwrot literacki w kierunku topograficznego pogranicza wiąże się z zakwestionowaniem pejoratywnego rozumienia prowincji jako miejsca gorszego, zacofanego, niezdolnego do doświadczenia centrum, odsuniętego od głównego biegu spraw. Prowincja zyskuje na wartości, stając się ekwiwalentem ojczyzny osobistej i przedmiotem głębokiej nostalgii.

Do Kupferbergu określenie „prowincja” pasuje doskonale. Dla niej centrum to Hilschberg, dzisiejsza Jelenia Góra zwana sercem Karkonoszy. Jednak prowincjonalność w narracji Springera podwaja się, w rezultacie czego mamy do czynienia z prowincją prowincji – Miedzianka jest peryferyjna nie tylko w stosunku do Hilschbergu, ale też do mniejszej miejscowości Jannowitz (dzisiejsze Janowice Wielkie).

Miasteczko jest miejscem oddalonym od wielkiej historii, co symbolicznie odzwierciedla topografia – góry bowiem odgradzają to miejsce od reszty świata:

Właśnie – za górami. Wystarczy stanąć w którymkolwiek miejscu zielonego miasteczka, by przekonać się, że tutaj cały świat jest za górami (...). Wszystko, co ważne, dzieje się za nimi. Gdzieś za górami przestała istnieć Austria, za górami demontowano Czechosłowację, także Noc Kryształowa spadła na świat za górami (s. 65).

Ukształtowanie terenu zatem odcinają miasteczko od reszty świata, tworzą granice dla enklawy, otoczonej zewsząd wielką historią, która do mikrokosmosu Miedzianki nie ma wstępu. Reprezentacje przestrzeni można w tym przypadku odczytywać w perspektywie postkolonialnej, budującej zależność między peryferiami a centrum – prowincja jest tu bowiem odgraniczona od centrum górami. Ta izolacja pozwala na zbudowanie tożsamości, której jednym z wyznaczników jest lokalizacja geograficzna⁴. Przestrzeń staje się układem znaczącym również poprzez budowanie symbolicznych opozycji, takich jako miasto i wieś, bowiem Miedziankę w zestawieniu z Jelenią Górą można potraktować jako obszar wiejski, pomimo tego, że posiada prawa miejskie. Już nie wieś, ale jeszcze nie miasto – oto kolejny typ pogranicza prezentowanego przez *Miedziankę...*, charakteryzującego się rozwarstwieniem i niemożnością jednoznacznego zaklasyfikowania do określonej kategorii.

Mieszkańcy Miedzianki, którzy w 1973 roku zostali wysiedleni na jeleniogórskie osiedle Zabobrze, nadal mentalnie przynależeli do wcześniejszego miejsca zamieszkania. Znowu stanęli przed problemem wykorzenienia – pierwszy raz problem ten zaistniał po II wojnie światowej, gdy do miasteczka przybyli osadnicy z Polski Centralnej i Kresów Wschodnich. Po niespełna trzydziestu latach próby zbudowania tożsamości w nowym miejscu musiały zostać ponownie podjęte. Wielu przesiedleńców nie było w stanie uporać się z panoramą ogromnych blokowisk z żelbetonu, na które musieli zamienić górski krajobraz z całym bogactwem jego natury. Problemy adaptacyjne narastały również z tego powodu, że mieszkańcy Miedzianki byli przez jeleniogórczan traktowani jako obcy – mieszczanie „skarżą się na to, że ich nowi sąsiedzi na balkonach trzymają kury i drobne zwierzęta domowe” (s. 212).

Trudności w przystosowaniu dotyczyły zatem także trybu codziennego życia, które w wojewódzkim wówczas mieście miało zupełnie inny charakter niż w górskiej enklawie. Nowi lokatorzy jeleniogórskiego blokowiska zapominają jednak o poprzednim miejscu zamieszkania, tak jak „Czesław Plesiak, który, gdy go zagadnąć o Miedziankę, stanie w milczeniu na środku pokoju i pokręci tylko zrezygnowany głową” (s. 250). Pozostali również „Miedziankę wspominają z rzadka i tylko niektórzy”

⁴ Jak pisze Rybicka, konstruowanie tożsamości „tworzy rozbudowany dział literackich krajobrazów ideologicznych (...) oraz kieruje uwagę na współczesne dyslokacje przestrzenne i tożsamościowe. Kierunek ten wynika z przekonania, iż literatura tworzy i transmituje narodowe krajobrazy i miejsca ideologiczne”. Zob. E. Rybicka, *Od poetyki przestrzeni do polityki miejsca. Zwrot topograficzny w badaniach literackich*, „Teksty Drugie” 2008, nr 4, s. 23.

(s. 251). Przejście ze starego trybu życia do nowego przypomina „ponowne rozpoczęcie” (*re-commencement*), jedną z figur zapominania wymienianą przez Marca Auge, która polega na dążeniu do odnalezienia przyszłości poprzez zapomnienie o przeszłości. Celem zapomnienia jest w takim przypadku stworzenie warunków do nowych narodzin⁵. Ostatni mieszkańcy Miedzianki zostali wbrew swojej woli przeniesieni do trzech zabobrzańskich bloków, a strategia zapominania stała się dla nich ucieczką przed traumą związaną z poczuciem utraty swojego miejsca – dziś już żaden z nich nie wraca w okolice Miedzianej Góry:

Miedzianka jest dziś na Zabobrze, Miedzianka z wielkiej płyty, na pewnym gruncie (...). Wszystko to siedemnaście kilometrów od walącego się wzgórze, które zarasta krzakami i trawą. Od miejsca, w którym było całe miasto, ale dziś go nie ma, a jedynym dowodem jego istnienia jest nienaturalny kościół na pustkowiu, kilka osamotnionych chałupek i cegły, o które można się potknąć, idąc na przelaj przez łąkę (s. 251).

Mieszkańcy Miedzianki musieli zatem dwukrotnie zakorzeniać się w miejscu, od nowa budować swoją tożsamość, jednak Springer zaznacza, że dotyczyło to również Niemiec, które po II wojnie światowej utraciły wschodnią część swojego terytorium. Jeden z mieszkańców jeszcze niemieckiego Kupferbergu, Karl Heinz Friebe, w 1945 roku dowiaduje się, że „nie jest żadnym Niemcem, tylko niemcem (...). On, jego matka oraz wszyscy starcy w miasteczku są elementem uciążliwym (...), a takiego elementu należy się jak najszybciej pozbyć” (s. 81). Ponadto:

(...) dowiaduje się, że Kupferberg nie jest już Kupferbergiem. Jego nowa nazwa to Miedziana Góra. Jannowitz staje się Janowicami, Rudelstadt to Ciechanowice, Marzdorf to Marciszów, a Waltersdorf to Mniszków. Co więcej, Hirschberg to teraz Jelenia Góra (...), Breslau nazywa się już Wrocław, a Gorlitz – Zgorzelec. Żadnej z tych nazw Karl Heinz Friebe nie umie wymówić (s. 81).

Przyczyn obumarcia miasteczka było wiele, sami jego mieszkańcy też mają w tym swój udział. Powojenne losy Miedzianki to czas dewastacji i celowego zacierania śladów po obecności ludności pochodzenia niemieckiego. Narrator ukazuje ten proces na przykładzie zbezczeszczenia i w rezultacie zniszczenia niemieckiego cmentarza. Dlaczego właśnie to miejsce stało się obiektem ataków Polaków? Otóż narodowy charakter cmentarza pełni funkcję zawłaszczającą względem obszaru, na którym się znajduje. Symbolizuje prawo własności do ziemi, a z powodu nakierowania na długie trwanie, jest semiotycznym przedłużeniem trwałości pokoleń i jednocześnie śladem jej dawnej obecności.

To właśnie cmentarze jako pierwsze stają się ofiarami agresji ludności przesiedlonej, usiłującej zatrzeć pamięć o przeszłości miejsca⁶. Desakralizacja jest równoznaczna z odebraniem mocy danej grupie narodowej. Niemiecki cmentarz, jako najbardziej widoczna pozostałość po Niemcach, został szybko splądrowany. Agresorzy czynili to niemal bezwiednie, niejako intuicyjnie, bez namysłu, ale wyrzuty sumienia pozostały. Niemcy milcząco pogodzili się z dewastacją cmentarza. Jeden z mieszkańców Miedzianki wspomina te powojenne wypadki w ten sposób:

⁵ Zob. M. Auge, *Formy zapomnienia*, Kraków 2001, s. 62-64.

⁶ O tym problemie pisał J. Kolbuszewski, stwierdzając, że programowa destrukcja cmentarza jest dokonywana po to, aby „wymazać z przestrzeni znaki świadczące, że jakaś inna grupa na tym terenie dominowała (...). Niszczenie cmentarzy jest manifestacją o szczególnej ekspresji, oznacza bowiem ugodzenie w przestrzeń sakralizowaną”, zob. J. Kolbuszewski, *Pejzaż semiotyczny pogranicznych cmentarzy*, w: *Pogranicze jako problem kultury*, red. T. Smolińska, Opole 1994, s. 79.

Gdy w miasteczku znów zaczęli pojawiać się Niemcy, to od razu ruszyli właśnie tam. Najpierw szli na cmentarz. I chodzili po nim, ale nie było widać po nich złości. Oni nawet nie pytali, dlaczego tak się stało. Po prostu chodzili w tę i z powrotem. I wie pan – to, że oni o nic nas nie pytali, było najgorsze” (s. 158).

Książka Springera jest reportażem odwołującym się do historii, ale jeżeli śladem Pierre’a Nory ustawić historię w opozycji do pamięci, wówczas okazuje się że *Miedzianka...* przechowuje raczej pamięć niż historię, pamięć, która „karmi się tym, co konkretne – przestrzenią, gestami, obrazami i przedmiotami (...). Historia jest wiecznie podejrzliwa wobec pamięci, a jej prawdziwą misją jest jej tłumienie i zniszczenie”⁷.

Jest to próba rekonstrukcji pamięci lokalnej, dochodzącej do głosu dzięki relacjom o osobistych doświadczeniach jednostek. Springer scala te pojedyncze głosy we wspólną mowę, która nie tylko nobilituje pogranicze i podważa pejoratywny aspekt opozycji peryferia – centrum, ale również stara się w sposób przynajmniej symboliczny ożywić miejsce poprzez przywrócenie pamięci o nim. W centrum opowieści o Miedziance znajduje się właśnie pamięć – potrzeba jej przywrócenia i zabezpieczenia przed całkowitą erozją.

⁷ P. Nora, *Między pamięcią a historią: les lieux de memoire*, „Tytuł Roboczy: Archiwum” 2009, nr 2, s. 5.

Joanna Pawłowska
(Białystok)

Z RELACJI UNIA EUROPEJSKA – POLSKA: O PEWNYM ASPEKCIE WSPARCIA

Wstęp

Od kiedy w 2004 roku Polska przystąpiła do Unii Europejskiej, otworzyły się przed nią nowe wyzwania i możliwości. Unia w głównej mierze opiera się na współpracy państw członkowskich w zakresie gospodarki oraz rozwoju rolnictwa i jego unifikacji w obrębie państw członkowskich. Pojawiło się zatem wiele pytań i wątpliwości o kształt polityki rolnej, która od dawna stanowiła zarzewie szerokiej dyskusji. Niemniej jednak w obliczu członkostwa w tak rozbudowanej i skomplikowanej organizacji, jaką jest Unia Europejska, do dziś wiele zagadnień stanowi pole do rozmów i wzajemnych wyjaśnień.

Szczególnym zainteresowaniem cieszą się obszary wiejskie, których rozwój został wsparty odpowiednimi programami europejskimi w celu równomiernego rozwoju tychże terenów w poszczególnych państwach członkowskich. Ich dofinansowanie służy nie tylko rolnikom, ale odpowiednio każdemu, kto zainteresuje się inwestycją na terenie obszaru wiejskiego, ponieważ pomoc taka jest przywiązana niejako do terenu wiejskiego, a nie do podmiotu, który ją uzyskuje.

Unia Europejska ma na celu wyrównanie szans rozwoju państw członkowskich, co przekłada się na jednolity postęp gospodarczy wewnątrz każdego z nich. Pomoc powinna iść ze zdwojoną mocą tam, gdzie jest najbardziej potrzebna, czyli często też tam, gdzie niewiele osób wie jak ją uzyskać. Czy rzeczywista rola, jaką mają spełniać programy wspierające, jest w ogóle możliwa do osiągnięcia? Czy też, wbrew oczekiwaniom, jest to ciągle utopijny cel, zgodnie z zasadą – nic, co jest dane „za darmo”, nie poprawia sytuacji gospodarczej i społecznej. W jaki też sposób środki mają trafiać do miejsc najbardziej potrzebujących, skoro ich poziom przygotowania nigdy nie dorówna tym, które są bardziej rozwinięte i swobodnie mogą konkurować o dofinansowanie?

Członkostwo w Unii Europejskiej i korzystanie z jej „dobrodziejstw” to nie lada sztuka, w której być może nikt nie powinien odgrywać głównej roli? Czy jednak gospodarka rządzi się swoimi prawami, których nie da się stymulować poprzez napływy środków finansowych? Jaki wpływ ma to na mikroprzedsiębiorców, którzy stanowią trzon rozwoju gospodarczego państwa?

PROW 2007–2013 – jak działa i czy działa?

Ażeby zrozumieć sytuację na terenach wiejskich, należy zacząć od analizy danych Głównego Urzędu Statystycznego, dotyczących struktury obszarów wiejskich, a także przestudiowania obecnej sytuacji gospodarczej ludności związanej z rolnictwem.

Obszary wiejskie w Polsce zajmują 93 % powierzchni kraju (291 tys. km²). Zgodnie z danymi GUS, w 2009 roku tereny te były zamieszkiwane przez 39% ogółu ludności Polski¹. Dla ogromnej części z nich źródłem dochodu jest prowadzenie własnych gospodarstw rolnych. Zgodnie z Rocznikiem Rolnictwa² w 2009 roku największy odsetek, bo aż 29,3 %, stanowiły gospodarstwa rolne o powierzchni nie przekraczającej 1 ha, a więc nie dające realnych możliwości utrzymania finansowego. Na przełomie ostatnich lat dodatkowym czynnikiem pogarszającym sytuację gospodarczą na terenach wiejskich są bezrobocie, kryzys gospodarczy i migracja ludności.

W warunkach bezrobocia szansą, a niekiedy jedynym rozwiązaniem jest *s a m o z a t r u d n i e n i e*. Polega ono na otwarciu własnej działalności gospodarczej, dzięki czemu możliwe jest stworzenie sobie własnego miejsca pracy. Wymaga ono jednak za-inwestowania własnych środków, a więc niezbędnego kapitału, bez którego atrakcyjne gospodarczo przedsięwzięcie nie może zostać zrealizowane. Z pomocą mogą przyjść banki, oferując korzystne kredyty, co jednak w dobie kryzysu nie do końca jest możliwe. Żądają one spełnienia dużo większych wymogów, w obawie przed bankructwem, co stanowi jednocześnie ogromną barierę do uzyskania pomocy przez początkujących przedsiębiorców.

Alternatywą okazuje się działanie, któremu został nadany numer 3.12 „Tworzenie i rozwój mikroprzedsiębiorstw”, w ramach Programu Rozwoju Obszarów Wiejskich 2007 – 2013 (zwany dalej: Programem), którego celem jest poprawa gospodarcza, wzrost zatrudnienia i konkurencyjności terenów wiejskich. Jego zadaniem jest wyrównywanie szans rozwoju poszczególnych terenów, pomoc regionom słabszym i biedniejszym. Czy jednak spełnia ono ten cel całkowicie, nie powodując zwiększonego transferu środków na tereny wiejskie bardziej rozwinięte i przodujące w porównaniu z pozostałymi biedniejszymi obszarami? Zakładając, że tak jest, zapytajmy, czy działanie to jest narzędziem pomocnym, czy też może w konsekwencji powodującym bezcelowość jego finansowania?

Zakres podmiotowy i przedmiotowy

W ramach działania 3.12 Tworzenie i rozwój mikroprzedsiębiorstw (zwany dalej: Działaniem) mikroprzedsiębiorcy rozpoczynający bądź prowadzący działalność na obszarach wiejskich mogą skorzystać z pomocy finansowej w ramach Programu, na podstawie rozporządzenia Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi z dnia 17 lipca 2008 roku³. Zostało ono wydane na podstawie art. 29, ust. 1, pkt 1 ustawy z dnia 7 marca 2007 roku.⁴

¹ Departament Badań Regionalnych i Środowiska Głównego Urzędu Statystycznego, 2011, s. 134.

² Wydział Analiz i Opracowań Rolniczych w Departamencie Rolnictwa, (2010), Rocznik Statystyczny Rolnictwa, GUS, s. 91.

³ Rozporządzenie Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi z dnia 17 lipca 2008 r. w sprawie szczególnych warunków i trybu przyznawania oraz wypłaty pomocy finansowej w ramach działania „Tworzenie i rozwój mikroprzedsiębiorstw” objętego Programem Rozwoju Obszarów Wiejskich na lata 2007-2013, Dz.U. z 2008 r., nr 139, poz. 883, z późn. zm.

⁴ Ustawa z dnia 7 marca 2007 r. o wspieraniu rozwoju obszarów wiejskich z udziałem środków Europejskiego Funduszu Rolnego na rzecz Rozwoju Obszarów Wiejskich, Dz. U. z 2007 r., nr 64, poz.427, z późn. zm.

Ustawa z dnia 7 marca określa zadania oraz właściwość organów i jednostek organizacyjnych w zakresie wspierania rozwoju obszarów wiejskich z udziałem środków pochodzących z Europejskiego Funduszu Rolnego⁵.

Zgodnie z § 2 rozporządzenia z dnia 17 lipca za mikroprzedsiębiorcę uważa się przedsiębiorcę, który prowadzi mikroprzedsiębiorstwo jako⁶:

- zatrudniające mniej niż 10 pracowników,
- którego obrót roczny i/lub całkowity bilans roczny nie przekracza 2 milionów euro.

Dane te dotyczą ostatniego zatwierdzonego roku obrachunkowego. Pojawia się tu problem braku spójności definicyjnej z mikroprzedsiębiorcą korzystającym z regionalnych programów operacyjnych. Według załącznika I Rozporządzenia Komisji⁷, zmiana pułapów zatrudnienia, czy też obrotu skutkuje utratą statusu przedsiębiorcy, tylko wtedy jeżeli trwa to w kolejnych dwóch okresach obrotowych. Zatem według Programu w takiej sytuacji mikroprzedsiębiorcą nie jest osoba, która według RPO jeszcze nią pozostaje, a przecież są to programy wspierające w ramach UE.

Jak słusznie wskazuje Adam Kondracki, może to doprowadzić do absurdalnej sytuacji, w której zdaniem urzędników Agencji Restrukturyzacji i Modernizacji Rolnictwa wnioskodawca ze względu na utratę statusu mikroprzedsiębiorcy zostanie skierowany do RPO, gdzie przysługuje mu nadal taki status. Zgodnie z programem operacyjnym będzie on nadal mikroprzedsiębiorcą, jednakże działającym na obszarze wiejskim. Zatem zostanie on odesłany z powrotem do Agencji, ze względu na miejsce położenia inwestycji.⁸

Aby ubiegać się o pomoc w ramach Działania, należy spełnić kryterium zakwalifikowania działalności do Polskiej Klasyfikacji Działalności, określone w Załączniku I do rozporządzenia Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi oraz w Załączniku II dla działalności na podstawie wniosków o przyznanie pomocy złożonych do dnia 31 grudnia 2009 roku⁹.

Zakres jest szeroki i rozbudowywany na bieżąco w taki sposób, aby jak najlepiej odpowiadał potrzebom osób ubiegających się o pomoc. Na przykład, dodana została działalność budowlana w związku z tym, iż jest ona bardzo dochodowa i potrzebna na obszarach wiejskich, przez co coraz chętniej prowadzona. To samo dotyczy produkcji gazu i chęci prowadzenia ekologicznych biogazowni przez przedsiębiorców¹⁰. Unia

⁵ Rozporządzenie Rady (WE) nr 1698/2005 z dnia 20 września 2005 r. w sprawie wsparcia rozwoju obszarów wiejskich przez Europejski Fundusz Rolny na rzecz Rozwoju Obszarów Wiejskich (EFR-ROW), Dz. Urz. UE L 277 z 21.10.2005, str. 1.

⁶ Określone w zaleceniu Komisji 2003/361/WE z dnia 6 maja 2003 roku dotyczącego definicji przedsiębiorstw mikro, małych i średnich.

⁷ Nr 800/2008 z 6 sierpnia 2008 r.

⁸ A. Kondracki, *Mikroprzedsiębiorstwa – kłopoty z dotacjami dla mikro przedsiębiorców*, [online], [dostęp 5 marca 2011], dostępny w Internecie: <http://www.nowe-dotacje.pl/mikroprzedsiębiorcy-bez-dotacji.php>.

⁹ Jest to między innymi: działalność usługowa, produkcyjna, naprawa i konserwacja określonych dokładnie urządzeń, zbieranie i obróbka odpadów, roboty budowlane, wykończeniowe, sprzedaż hurtowa i detaliczna wymienionych produktów, transport, działalność gastronomiczna, działalność doradcza i ubezpieczeniowa, działalność profesjonalna, naukowa i techniczna, wynajem, dzierżawa samochodów, urządzeń oraz maszyn, turystyka, edukacja.

¹⁰ B. Lisowska, *Na wsi powstanie więcej firm budowlanych*, [online], [dostęp 19 marca 2011], dostępny w Internecie: http://praca.gazetaprawna.pl/artykuly/482148,na_wsi_powstanie_wiecej_firm_budowlanych.html.

Europejska kładzie bardzo duży nacisk na dbanie o środowisko, a wszelkie wykorzystanie przez rolników lub też przedsiębiorców naturalnej energii jest dodatkowo pozytywnie odbierane i wspomagane poprzez szereg dofinansowań. Nic więc dziwnego, iż taka operacja została dopisana w ramach Działania.

O pomoc może ubiegać się:

- osoba fizyczna zamieszkująca na obszarze wiejskim,
- osoba prawna, której siedziba lub oddział znajduje się na obszarze wiejskim,
- wspólnicy spółki cywilnej, którzy bądź mają miejsce zamieszkania, bądź siedzibę na terenie gminy wiejskiej, w zależności czy są osobami fizycznymi czy też prawnymi,
- spółka prawa handlowego nie posiadająca osobowości prawnej.

Pomoc jest zasadniczo przyznawana na operację uzasadnioną ekonomicznie w tym pod względem jej kosztów oraz zapewnienia osiągnięcia i zachowania celu Działania. Operacja ta nie może korzystać z innych finansowych środków publicznych¹¹. Kwota dofinansowania jest bardzo wysoka, gdyż może dochodzić aż do 300 tysięcy złotych, w związku z czym uzasadniony zdaje się zakaz finansowania z innych źródeł publicznych.

Wsparcie jest przyznawane za prowadzenie mikroprzedsiębiorstwa na obszarze wiejskim, bez wymogu posiadania statusu rolnika. Ważne jest zatem, aby działalność odbywała się lub jej przyszłe miejsce powstania znajdowało się na obszarze wiejskim. Jest to jedno z kryteriów, które rozgranicza korzystanie ze środków finansowych przez mikroprzedsiębiorców z PROW od bycia beneficjentem RPO. Jeżeli operacja dotyczy przebudowania lub też remontu nieruchomości, to miejsce położenia tej nieruchomości powinno znajdować się w szczegółowo określonej pod względem mieszkańców gminie¹². Taki wymóg jest jednocześnie bardzo ważną cechą Programu. Pozwala udzielić pomocy nie tylko rolnikom, którzy nieodzownie kojarzą się z dofinansowaniem z Unii, ale również każdej osobie, która ma możliwość i posiada niezbędne kwalifikacje do otwarcia własnej działalności na obszarze wiejskim. Rozwój w tym wypadku polega na tworzeniu przedsiębiorstwa, co wspomaga również miejscowy rynek pracy.

Charakterystyka dofinansowania

Dofinansowanie ma postać zwrotu części kosztów kwalifikowalnych, dokładnie ujętych w rozporządzeniu¹³. W przypadku biedniejszych terenów jest to dosyć nieatrakcyjna forma, gdyż aby uzyskać wsparcie, najpierw należy zainwestować własne pieniądze. Ponadto należy stworzyć biznesplan, który jak najdokładniej pokaże przewidywaną wysokość kosztów przedsięwzięcia, co wiąże się z kolejnymi wydatkami.

¹¹ Operacja została określona w załączniku nr 1 do rozporządzenia, stanowiącego wykaz działalności dofinansowywanych w ramach działania „Tworzenie i rozwój mikroprzedsiębiorstw”.

¹² Gminie wiejskiej lub miejsko-wiejskiej i miejskiej do 5 tys. mieszkańców (dla podmiotów innych niż świadczące usługi dla gospodarstw rolnych lub leśnictwa), albo w miejscowości wiejskiej, oraz miejsko-wiejskiej do 20 tys. mieszkańców, lub miejskiej do 5 tys. mieszkańców (podmioty wykonujące usługi dla gospodarstw rolnych lub leśnictwa).

¹³ Są to przede wszystkim koszty: zakupu sprzętu i maszyn, przygotowania kosztorysów, projektów, budowy, remontu pomieszczeń, sprawowania nadzoru inwestorskiego, opłat za patenty lub licencje.

Zakładając, że istnieje wąska grupa przedsiębiorców, doświadczonych i z łatwością otwierających własne działalności, nie należy zapominać o szerokiej grupie osób zamieszkujących nierozwinięte obszary wiejskie, którym brak takowego doświadczenia. Pomocne zdają się pakiety zaliczek na inwestycję, co ułatwia rozpoczęcie inwestycji. Natomiast bardzo ważne wydaje się również odpowiednie szkolenie i przygotowanie do otwarcia własnej działalności, a przede wszystkim pokazanie mechanizmów, dzięki którym przedsięwzięcie takie utrzyma się na rynku. Koszty kwalifikowane nie są przeznaczane na takie szkolenia. Środki na podobne przedsięwzięcia znajdują się w Europejskim Funduszu Społecznym (ESF).¹⁴

W paragrafie 13 znajduje się katalog zamknięty kosztów kwalifikowalnych, przy czym dodatkowo zaznacza się, że mikroprzedsiębiorca nie może liczyć na pomoc finansową w ramach podatku od towaru i usług, nabycia nieruchomości i rzeczy używanych. Dodatkowo wyklucza się zakup samochodów osobowych, przeznaczonych do przewozu mniej niż 8 osób, a także budowę budynków mieszkalnych. Te wydatki beneficjent musi pokryć w 100 % sam. Jest to rozwiązanie, które chroni cel dofinansowania. Ma ono dotyczyć pomocy przy otwarciu i prowadzeniu przedsiębiorstwa, nie zaś zasilać kieszeń beneficjenta i pomagać mu w kupnie przedmiotów codziennego użytku.

Planowana wysokość kosztów kwalifikowanych nie może być niższa niż 20 tys. zł, natomiast maksimum refundacji wynosi 50 % kosztów.

Wysokość pomocy uzależniona jest od utworzonych miejsc pracy. Koniecznością jest wytworzenie co najmniej jednego, co uzasadnione jest zakresem rzeczowym operacji. Jeśli powstanie 1 miejsce pracy, to kwota pomocy wynosi 100 tys. zł. Dla 2 miejsc pracy – 200 tys. zł i odpowiednio dla 3 miejsc pracy – 300 tys. zł¹⁵. Przy takich stawkach konkurencja wśród chętnych do otrzymania pomocy znacząco wzrasta. Tere-ny biedniejsze bez dodatkowych szkoleń i odpowiedniego przygotowania mogą wciąż pozostawać na szarym końcu listy kwalifikujących się do dofinansowania.

Kwotę 300 tys. zł rozdziela pomoc z Programu dystrybucji środków z Regionalnego Programu Operacyjnego¹⁶. Powyżej tej sumy projekty podlegają RPO, w związku z tym nieważne jest położenie mikroprzedsiębiorstwa. Zapis jest jasny, jednakże, jak wskazuje praktyka Agencji Restrukturyzacji i Modernizacji Rolnictwa, dopuszcza się finansowanie w ramach Programu, pomimo przekroczenia wyżej wskazanej kwoty. Rozdzielenie środków pomocowych z obydwu programów nie jest w takim razie przestrzegane¹⁷. Jest to zła praktyka Agencji, powodująca dezorientację wśród potencjalnych beneficjentów i skutkująca brakiem jej wiarygodności.

¹⁴ Obwieszczenie Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi z dnia 12 października 2007 r., w sprawie Programu Rozwoju Obszarów Wiejskich na lata 2007–2013, M.P. z dnia 17 grudnia 2007 r., nr 94, poz. 1035, z późn. zm.

¹⁵ § 12 rozporządzenia „Tworzenie i rozwój mikroprzedsiębiorstw”.

¹⁶ Linia demarkacyjna pomiędzy Programami Operacyjnymi Polityki Spójności, Wspólnej Polityki Rolnej i Wspólnej Polityki Rybackiej (wersja z 8 października 2010 r.), tekst dostępny na stronie Ministerstwa Rozwoju Regionalnego – www.mrr.gov.pl.

¹⁷ A. Kondracki, *Mikroprzedsiębiorstwa – kłopoty z dotacjami dla mikro przedsiębiorców*, [online], [dostęp 5 marca 2011], dostępny w Internecie: <http://www.nowe-dotacje.pl/mikroprzedsiębiorcy-bez-dotacji.php>.

Zainteresowanie dofinansowaniem znacznie wzrosło w momencie zmniejszenia wymagań co do liczby osób zatrudnionych w mikroprzedsiębiorstwie. Wcześniej, aby uzyskać kwotę dofinansowania 300 tys. zł, należało zatrudnić 5 osób. Zmiana ta znacząco wpłynęła na liczbę przyjętych wniosków, w niektórych województwach aż dwukrotnie (mazowieckie), w latach 2009 – 2010¹⁸. Wzrost liczby wniosków oznacza, że przedsięwzięcie jest atrakcyjne finansowo i w znacznym stopniu pomaga w założeniu własnej działalności. W związku z tym tendencja w skali kraju jest rzeczywiście pozytywna, co podkreśla również ARIMR¹⁹.

Analiza jednak wymaga szerszego spojrzenia, gdyż tak ogólnikowe ujęcie w skali kraju, może odciągnąć uwagę od problemu rozkładu przestrzennego liczby składanych wniosków. Działanie to ma w swym założeniu pomagać w ujednoczeniu warunków rozwoju gospodarczego na terenach wiejskich, tymczasem większość wniosków składana jest na terenach bardziej rozwiniętych (mazowieckie, wielkopolskie), znacznie mniej składa się ich na terenach wschodnich (podlaskie).

Paradoksalnie pomoc ta nie przynosi oczekiwanych rezultatów, gdyż słabsze województwa wciąż plasują się na ostatnich miejscach w związku z liczbą przyjętych wniosków. Największe transfery środków napływają wciąż na tereny najmocniej rozwinięte, co podaje w wątpliwość sens istnienia Działania.

Wniosek i zawarcie umowy o udzielenie wsparcia

Główną cechą programów unijnych jest ich szczegółowość i drobiazgowość na etapie rozpatrywania wniosków i zawierania umów z wybranymi podmiotami. Każdy przedsiębiorca wie, co oznacza biurokracja w Polsce, jednak negatywne zdaje się wysokie sformalizowanie sposobu pozyskania dofinansowania z UE, które powinno być raczej proste i czytelne.

Całość procesu pozyskania funduszy odbywa się w asyście Agencji Restrukturyzacji i Modernizacji Rolnictwa, czyli tak zwanej instytucji zarządzającej Działaniem²⁰. To ona również jako agencja płatnicza odpowiada za środki finansowe na dofinansowanie projektów²¹.

Kolejne etapy wnioskowania o dofinansowanie mogą nastąpić tylko wówczas, gdy wnioskodawca odpowiednio wypełni formularze i dochowa wymaganych terminów. W przypadku zaniedbań tak niedopuszczalnych, jak brak adresu, Agencja oczywiście nie rozpatrzy wniosku, jednakże w przypadku pozostałych danych wnioskodawca zostaje powiadomiony o ich braku i ma odpowiedni czas na ich uzupełnienie. Należy zaznaczyć, że dane te są związane ściśle z Działaniem.

Są to przede wszystkim:

– numer identyfikacyjny, jeżeli został nadany (numer identyfikacyjny nadany przez Agencję Restrukturyzacji i Modernizacji Rolnictwa producentom, zgodnie

¹⁸ <http://www.arimr.gov.pl>

¹⁹ Tamże.

²⁰ Ustawa z dnia 9 maja 2008 roku o Agencji Restrukturyzacji i Modernizacji Rolnictwa, Dz. U. z 2008 r., nr 98, poz. 634, z późn. zm.

²¹ Rozporządzenie Ministra Finansów z dnia 9 listopada 2006 r. w sprawie przyznania Agencji Restrukturyzacji i Modernizacji Rolnictwa akredytacji jako agencji płatniczej w zakresie uruchamiania środków pochodzących z Europejskiego Funduszu Rolniczego Gwarancji oraz Europejskiego Funduszu Rolniczego Rozwoju Obszarów Wiejskich, Dz. U. z 2006 r., nr 204, poz. 1506, z późn. zm.

z przepisami ustawy z dnia 18 grudnia 2003 roku²²). Numer ten wnioskodawca posiada na dzień złożenia wniosku o przyznanie pomocy lub posługuje się numerem małżonka albo współposiadacza. W przypadku spółki cywilnej jest to numer nadany jednemu ze współników, co do którego pozostali współnicy wyrazili pisemną zgodę dotyczącą wystąpienia przez niego o nadanie wyżej wymienionego numeru,

- imię, nazwisko, miejsce zamieszkania i adres albo nazwę, siedzibę i adres wnioskodawcy,
- charakterystyka wykonywanej działalności gospodarczej, w tym określenie jej przedmiotu, zgodnie z Polską Klasyfikacją Działalności (PKD),
- opis planowanej operacji, w tym określenie: miejsca realizacji, celów, zakresu i kosztów,
- plan finansowy operacji,
- oświadczenia lub zobowiązania wnioskodawcy dotyczące pomocy,
- zestawienie rzeczowo-finansowe planowanej operacji,
- informacje o załącznikach dołączanych do wniosku.

Agencja przyznaje środki według sumy uzyskanych punktów, przyznanych na podstawie określonych kryteriów. Przyznawanie punktów złożonym wnioskom wskazuje na preferowanie projektów z biedniejszych obszarów. Brana jest pod uwagę wysokość stopy bezrobocia i wartości wskaźnika podstawowego dochodu podatkowego gminy, w której operacja ma być podejmowana. Wyższe punkty uzyskuje mikroprzedsiębiorca, który stworzy więcej miejsc pracy. Kryteria wskazują na potrzebę wyrównania warunków dla rozwoju obszarów wiejskich poprzez preferencję przyjmowania wniosków z regionów mniej rozwiniętych ekonomicznie. Jednakże transfery środków finansowych wskazują na zgoła inne podejście.

W przypadku pozytywnego rozpatrzenia wniosku o przyznanie pomocy Agencja wyznacza niezwłocznie wnioskodawcy, w formie pisemnej, termin zawarcia umowy, nie dłuższy niż 14 dni od dnia otrzymania wezwania²³. Konstrukcja umowy cywilnoprawnej nie jest przeznaczona dla każdego typu działań wprowadzonych przez Program. Na kontrakt ten składają się tzw. *essentialia negotii*, czyli elementy przedmiotowo istotne umowy, brak których powoduje jej bezwzględną nieważność²⁴. Pozostałe wymogi umowy określone są w rozporządzeniu z dnia 17 lipca 2008 roku. Kontrakt może ulegać zmianom na wniosek każdej ze stron, koniecznie w formie pisemnej pod rygorem nieważności. Zmiana nie może jednak dotyczyć wysokości pomocy. Ta niespotykana konstrukcja umowy w procesie przyznawania zgody na przekazanie wnioskodawcy środków finansowych wydaje się lepszym zabezpieczeniem dla mikroprzedsiębiorcy, gdyż umowa ze swojej natury stanowi najlepszy gwarant otrzymania świadczenia. W celu natomiast zabezpieczenia wykonania zobowiązania przez przyszłego beneficjenta w oddziale regionalnym Agencji składany jest podpis-

²² Ustawa z dnia 18 grudnia 2003 r. o krajowym systemie ewidencji producentów, ewidencji gospodarstw rolnych oraz ewidencji wniosków o przyznanie płatności, Dz. U. z 2004 r., nr 10, poz. 76, z późn. zm.

²³ § 20 rozporządzenia „Tworzenie i rozwój mikroprzedsiębiorstw”.

²⁴ Są to: oznaczenie przedmiotu i stron umowy, określenie warunków, terminu i miejsca realizacji operacji, określenie wysokości pomocy, określenie warunków i terminów wypłaty środków finansowych z tytułu pomocy, określenie warunków rozwiązania umowy, określenie warunków i sposobu zwrotu środków finansowych z tytułu pomocy, w przypadku gdy pomoc jest nienależna lub wypłacona w nadmiernej wysokości.

ny przez niego wymagalny (inaczej zwanym *in blanco*). Co ciekawe, w razie odmowy przyznania pomocy, czyli braku aprobaty do zawarcia umowy cywilnoprawnej, wnioskodawcy przysługuje prawo wniesienia skargi do sądu administracyjnego.

Postępowanie wnioskowe jest przypisane do wnioskodawcy. Żaden następca prawny nie może przejąć takiego uprawnienia, czyli nie może stać się wnioskodawcą w miejsce spadkobiercy. Natomiast gdy umowa na dofinansowanie została zawarta, wówczas następca prawny może uzyskać pomoc na operację, którą realizował uprawniony podmiot.

Zarówno na etapie wnioskowania, jak i zawierania umowy mamy do czynienia ze znaczną formalizacją, wpływającą również na atrakcyjność dofinansowania. Skomplikowane procedury wymagają odpowiednich szkoleń w tym zakresie. Szkolenia oferowane są w podobnym działaniu – Program Operacyjny Kapitał Ludzki. Według planowanych zmian, osoby, które odbyły szkolenia z podstaw przedsiębiorczości w projektach z PO KL, ale nie otrzymały dotacji inwestycyjnej, już po roku będą mogły się starać o środki z Programu²⁵. Jest to bardzo korzystne rozwiązanie, gwarantujące większe wykorzystanie finansowania na wsparcie przedsiębiorstw. Nie zmienia to jednak faktu, iż w ramach Programu należy zwiększyć możliwości pozyskiwania informacji. To samo dotyczy urzędników odpowiedzialnych za przyjmowanie i rozpatrywanie wniosków, gdyż wymaga to od nich odpowiedniej wiedzy specjalistycznej.

Kolejnym problemem, który dotyczy mikroprzedsiębiorców, jest traktowanie ich w drugiej kolejności w stosunku do działań rolniczych²⁶. Urzędnicy z jednej strony bronią się, twierdząc, że jest to spowodowane brakami we wnioskach i w konsekwencji koniecznością ich uzupełnienia, co przekłada się na czas realizacji pomocy. Z drugiej jednak strony można stwierdzić, że urzędnikom faktycznie nie zależy na szybkim rozpatrzeniu wniosków i wypłacie pieniędzy. Długie załatwianie spraw odstrasza potencjalnych inwestorów, co podaje w wątpliwość prawidłowe i pełne wykorzystanie środków przeznaczonych z UE.

Być może odpowiedzią na wysoki formalizm i niepewność wśród inwestujących, byłyby odpowiednia regulacja Kodeksu Cywilnego. Zważywszy na silną ochronę kodeksową i możliwość skorzystania z instytucji odszkodowania, wydaje się atrakcyjną formą dla beneficjentów Działania. Jest to jednakże problematyka wymagająca szerszej analizy w odrębnym opracowaniu.

Wdrażanie lokalnych strategii rozwoju

Firmę na wsi można również założyć korzystając z IV osi Programu, w ramach działania, o numerze 4.13. Wdrażanie lokalnych strategii rozwoju²⁷. Pomoc udzielana jest na operacje odpowiadające warunkom przyznania pomocy w ramach działania „Tworzenie i rozwój mikroprzedsiębiorstw”, z tym że zaplanowana inwestycja ma być zgodna z tak zwaną lokalną strategią rozwoju²⁸.

²⁵ B. Lisowska, *Program Rozwoju Obszarów Wiejskich: powstanie więcej przedsiębiorstw na wsi*, [online], [dostęp 8 marca 2011 r.], dostępny w internecie: http://praca.gazetapraw-na.pl/artykuly/472544,program_rozwoju_obszarow_wiejskich_powstanie_wiecej_przedsiębiorstw_na_wsi.html.

²⁶ Tamże.

²⁷ Rozporządzenie Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi z dnia 8 lipca 2008 r. w sprawie szczegółowych warunków i trybu przyznawania oraz wypłaty pomocy finansowej w ramach działania „Wdrażanie lokalnych strategii rozwoju” objętego Programem Rozwoju Obszarów Wiejskich na lata 2007–2013, Dz. U. z 2008 r., nr, 138, poz. 868, z późn. zm.

²⁸ Lokalna Strategia Rozwoju wdrażana jest za pośrednictwem Lokalnej Grupy Działania (LGD).

Mikroprzedsiębiorcy nie są do końca zaznajomieni z IV osią Leader, na co wskazuje liczba chętnych do wsparcia. Na przykład w Lokalnej Grupie Działania Nasze Roztocze w pierwszym naborze w 25.02.2011 roku wpłynęły tylko 4 wnioski²⁹. Z kolei w zorganizowanym przez LGD Leśny Krąg naborze trwającym od 14.06.2010 do 28.06.2010 nie wpłynął żaden wniosek³⁰. Brak zainteresowania programem Leader jako takim wiąże się również z jego nietypowością, gdyż jest to niejako nowość na terenach Polski, a jego wdrażanie nie zostało objęte szeroką promocją w prasie czy telewizji.

W Polsce istnieje 336 grup lokalnych z ogromnym potencjałem, który należy jedynie lepiej wypromować. Ich udział w tworzeniu mikroprzedsiębiorstw mógłby znacząco wpłynąć na rozwój terenów objętych ich zasięgiem, a jest to aż 93,22 % obszaru uprawnionego do korzystania ze środków pomocowych PROW 2007 – 2013³¹. Jednak opracowując dane, jakich dostarcza MRiRW, należy stwierdzić, że tylko niewielka część środków zostaje przeznaczana na dofinansowanie mikroprzedsiębiorstw, średnio 10 % budżetu LGD³². Natomiast większość środków przeznaczona jest na działanie „Odnowa i rozwój wsi”. Wynika to oczywiście z głównego i przeważającego celu lokalnej strategii rozwoju, jakim jest poprawa ogólnej estetyki i rozwoju regionu, nastawienia na rozwój turystyki, a przede wszystkim na poprawę infrastruktury. Analizując w dalszej kolejności liczbę lokalnych grup wybranych do realizacji lokalnych strategii rozwoju, należy zwrócić uwagę, iż w dalszym ciągu istnieje tendencja tworzenia ich w regionach mocniej rozwiniętych (Mazowsze, Małopolska, Wielkopolska). Tereny słabsze, jak Podlasie, zostają zdecydowanie w tyle³³. Jest to kolejnym potwierdzeniem z tego kierunku rozprzestrzeniania środków pomocowych, które zamiast wspierać regiony mniej rozwinięte dają kolejny zwiększony transfer dofinansowania w kierunku obszarów przodujących w gospodarce krajowej, a tym samym jest to zaprzeczenie sensowności istnienia tego działania w takiej postaci.

Uzyskanie pomocy jest możliwe tylko wtedy, jeżeli operacja jest zgodna z lokalną strategią rozwoju. Przedsiębiorcy mają więc obowiązek się z nią zapoznać, gdyż nie każda działalność jest adekwatna do wymagań.

LSR powstaje poprzez etap diagnozy, następnie analizę SWOT, uzgodnienie celów, przedsięwzięć i oczekiwanych rezultatów. Prace nad dokumentem prowadzone są z udziałem przedstawicieli samorządów gminnych i powiatowych, organizacji, pozarządowych, biznesu, a także rolników. Jest to zatem metoda uspołeczniona, dająca możliwość przygotowania strategii odpowiadającej miejscowym potrzebom. Dokument LSR jest powiązany z innymi dokumentami o charakterze strategicznym (strategie, lokalne programy rozwoju, plany odnowy miejscowości i tym podobne). Dokumenty te nie mogą się wykluczać nawzajem, gdyż ich spójność gwarantuje prawidłowy rozwój na obszarach wiejskich. Zgodność tychże programów jest możliwa dzięki prowadzonym konsultacjom i udziałowi przedstawicieli gmin w procesie tworzenia LSR. Zapisy pozostałych programów pomagają w analizie obszaru objętego LSR.

²⁹ <http://www.lgdnaszerozotcze.pl/>, [dostęp 8 marzec 2011 r.].

³⁰ <http://www.lesnykrag.pl/widok/kid/18/3>, [dostęp 8 marca 2011 r.].

³¹ Ministerstwo Rolnictwa i Rozwoju Wsi, (2009), Oś IV PROW 2007 – 2013 – Lokalne Grupy Działania i Lokalne Strategie Rozwoju, Warszawa, s. 7.

³² Tamże, s. 26.

³³ Tamże, s. 5.

Lokalna Strategia Rozwoju jest podstawowym dokumentem, na podstawie którego działa dana LGD. Stanowi ona kierunki rozwoju obszaru wiejskiego, objętego LSR, dlatego też przedsięwzięcie musi być z nią zgodne. Najczęściej wiąże się ona z rozwojem usług turystycznych i poprawą stanu środowiska, rozwojem świadomości ekologicznej, a także zachowaniem krajobrazu przyrodniczego na danym terenie. W pewnym sensie ogranicza to wybór działalności, ale główny problem stanowi pominięcie tego wymogu, często związane z brakiem świadomości jego istnienia.

Wydaje się jednak, iż w związku z brakiem zainteresowania ze strony potencjalnych beneficjentów dodatkowe dofinansowanie mikroprzedsiębiorców jest bezcelowe. Lepszym rozwiązaniem byłoby przekazanie tych środków na rzecz dopłat do kredytów, udzielanych na rozwój własnej działalności. Środki mogłyby również powiększyć budżet podstawowego Działania na rzecz mikroprzedsiębiorców, jednakże sens jego istnienia również podaję w wątpliwość ze względu na nieprawidłowy – w moim przekonaniu – kierunek jego wykorzystania.

Analiza wykorzystania i rozkładu środków

Kwoty wsparcia w ramach obu działań kształtują się w następujący sposób:

- 1.023 miliardów euro dla działania 3.12 „Tworzenie i rozwój mikroprzedsiębiorstw”,
- 620,5 miliardów euro dla działania 4.13. „Wdrażanie lokalnych strategii rozwoju”.

Środki nie są małe i dają duże możliwości rozwoju potencjalnym przedsiębiorcom na obszarach wiejskich oraz tym, którzy działają już od lat na rynku, a którzy chcą zwiększyć wydajność swoich firm. Szacowana liczba beneficjentów, w ramach działania 3.12, w latach 2007 – 2013 wynosi około 27.300. Jednak, jak wynika z praktyki, w Polsce pojawia się problem z pełnym wykorzystaniem danej pomocy. Chętnych nie brakuje, ale nie są oni odpowiednio przygotowani. Ich wiedza na temat pomocy finansowej, sposobu składania wniosków, a przede wszystkim różnorodności działań w ramach wsparcia wydaje się niewystarczająca, co wynika z liczby składanych i przyjętych wniosków.

Pomimo dużej kwoty przeznaczonej na wsparcie, Agencja Restrukturyzacji i Modernizacji Rolnictwa wydała do tej pory 4 % środków przeznaczonych dla mikroprzedsiębiorców³⁴. Z 15, 5 tysiąca złożonych wniosków z lat 2009 – 2010 skorzystać z pomocy może 3,2 tys. firm. Rolnicy składają wnioski o niskiej jakości, co wiąże się z brakiem odpowiedniego doradztwa. Z naboru i przyjęcia wniosków w 2010 roku wynika, iż zainteresowanie działaniem znacznie wzrosło, co należy ocenić pozytywnie, zwłaszcza od strony rozpowszechniania i promocji działania. Jednakże w dalszym stopniu rozkład środków w skali kraju jest niezadowolający i świadczy o słabszym przygotowaniu i możliwościach terenów mniej rozwiniętych Polski, a tym samym o ciągłej dysproporcji gospodarczej obszarów wiejskich, czemu w założeniu swym miał przeciwdziałać Program.

³⁴ M. Kozmana, *Dotacje dla mikroprzedsiębiorstw utknęły w agencji, „Rzeczpospolita”* nr 97 (27.04.2011 r.).

Celem Unii jest rozwój jej państw w taki sposób, aby żadne z nich nie odstawało od pozostałych. Transfer środków dla mikroprzedsiębiorców ma, w swoim założeniu, pomóc w rozwoju obszaru wiejskiego. Nie są to środki stanowiące pomoc dla rolników o typowym charakterze socjalnym, jak na przykład renta strukturalna. Byłyby to środki, dzięki którym wspierany ma być postęp gospodarczy na obszarach typowo rolniczych, dzięki czemu mogłyby one stać się atrakcyjnym miejscem dla inwestycji.

Z analizy rozkładu środków wynika, iż są one dodatkowym czynnikiem wspierającym wszystkie obszary wiejskie, jednakże w szczególności te bardziej rozwinięte. Z czego to wynika? Z bezpieczeństwa inwestowania na tych terenach. Jeżeli pomoc łatwiej uzyska dobrze przygotowany, wykwalifikowany przedsiębiorca, z ciekawie i przede wszystkim prawidłowo wypełnionym wnioskiem, to z reguły inwestuje on na sprawdzonych terenach. Zbyt mało wagi poświęca się wciąż biedniejszym obszarom i ich promocji jako potencjalnego miejsca inwestycji, a to negatywnie wpływa na analizę środków pomocowych.

Konkluzja

Mikroprzedsiębiorcą jest przedsiębiorca, który:

- w co najmniej jednym z dwóch ostatnich lat obrotowych zatrudniał średniorocznie mniej niż 10 pracowników oraz,
- osiągnął roczny obrót netto ze sprzedaży towarów, wyrobów i usług oraz operacji finansowych nieprzekraczający równowartości w złotych 2 milionów euro, lub
- sumy aktywów jego bilansu sporządzonego na koniec jednego z tych lat nie przekroczyły równowartości w złotych 2 milionów euro (artykuł 104 ustawy o swobodzie działalności gospodarczej)³⁵.

Jest to zatem idealna forma samozatrudnienia, dająca możliwość zaistnienia na rynku niewielkiego przedsiębiorstwa, a jednocześnie jednego z głównych i bardzo pożądanых motorów napędu gospodarki w kraju. Tworzenie mikroprzedsiębiorstw na terenach wiejskich daje silną broń w walce z bezrobociem i kryzysem, który paradoksalnie jest dobrym momentem na rozpoczęcie własnej działalności, chociażby ze względu na niskie koszty materiałów czy dostawców. Za powstawaniem i rozwojem istniejących już firm idzie często rozwój świadomości ekologicznej lub technologicznej. Każde nowe przedsiębiorstwo to nowe miejsca pracy i kolejny bodziec dla rozwoju obszaru wiejskiego. Należy jednak pamiętać, że bodziec ten nie zawsze jest skierowany na odpowiednie regiony i z odpowiednią siłą, w taki sposób, aby wspomóc je bardziej w celu wyrównania ich szans w stosunku do pozostałych terenów.

Pomoc z Programu dla mikroprzedsiębiorstw zdaje się jedynie ogromnym transferem środków do regionów o wiele bogatszych w stosunku do pozostających na końcu listy regionów Polski wschodniej, a przecież są to obszary typowo rolnicze.

Być może więc lepszym, ewentualnie dodatkowym, rozwiązaniem byłyby dopłaty Skarbu Państwa do kredytów udzielanych przedsiębiorcom na rozpoczęcie działalności. Analiza środków unijnych jest jednoznaczna. Przyjętych wniosków przybywa, ale nie w takiej liczbie i nie na takich terenach, gdzie jest to najbardziej potrzebne dla równomiernego rozwoju obszarów wiejskich.

³⁵ Ustawa z dnia 2 lipca 2004 r. o swobodzie działalności gospodarczej, Dz.U. z 2010 r., nr 220, poz. 1447, tekst jednolity.

Jak już zostało to opisane, celem Unii jest równomierny rozwój wszystkich państw. Bez odpowiedniego rozkładu środków pomocowych nie będzie on spełniany na szczeblu krajowym. Świetnym rozwiązaniem jest pomoc dla obszaru wiejskiego, dzięki któremu wspomagać można jego rozwój, dlatego iż koncentruje się ona na tym terenie, a nie na rolnikach jako takich. Dofinansowanie to może promować regiony słabsze, poprzez pomoc dla mikroprzedsiębiorców, co daje możliwość zainicjowania ich rozwoju gospodarczego, jednakże należy pamiętać iż głównym zadaniem jest pomoc tym terenom, które pod względem gospodarczym nie dają sobie rady.

Pomoc nie może być wciąż przyznawana w głównej mierze regionom znajdującym się w lepszej kondycji finansowej, jak dotychczas miało to miejsce. Nie może być nawet przyznawana równomiernie w skali kraju. Jedynym prawidłowym rozwiązaniem jest zdwojone dofinansowanie dla terenów mniej rozwiniętych. W innym wypadku sens tego Działania jest bardzo wątpliwy.

Akty prawne

- Rozporządzenie Rady (WE) nr 1698/2005 z dnia 20 września 2005 r. w sprawie wsparcia rozwoju obszarów wiejskich przez Europejski Fundusz Rolny na rzecz Rozwoju Obszarów Wiejskich (EFRROW), Dz. Urz. UE L 277 z 21.10.2005, str. 1.
- Ustawa z dnia 2 lipca 2004 r. o swobodzie działalności gospodarczej, Dz.U. z 2010 r., nr 220, poz. 1447, tekst jednolity.
- Ustawa z dnia 7 marca 2007 r. o wspieraniu rozwoju obszarów wiejskich z udziałem środków Europejskiego Funduszu Rolnego na rzecz Rozwoju Obszarów Wiejskich, Dz.U. z 2007 r., nr 64, poz.427, z późn. zm.
- Ustawa z dnia 9 maja 2008 roku o Agencji Restrukturyzacji i Modernizacji Rolnictwa, Dz. U. z 2008 r., nr 98, poz. 634, z późn. zm.
- Ustawa z dnia 18 grudnia 2003 r. o krajowym systemie ewidencji producentów, ewidencji gospodarstw rolnych oraz ewidencji wniosków o przyznanie płatności, Dz. U. z 2004 r., nr 10, poz. 76, z późn. zm.
- Rozporządzenie Ministra Finansów z dnia 9 listopada 2006 r. w sprawie przyznania Agencji Restrukturyzacji i Modernizacji Rolnictwa akredytacji jako agencji płatniczej w zakresie uruchamiania środków pochodzących z Europejskiego Funduszu Rolniczego Gwarancji oraz Europejskiego Funduszu Rolniczego Rozwoju Obszarów Wiejskich, Dz. U. z 2006 r., nr 204, poz. 1506, z późn. zm.
- Rozporządzenie Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi z dnia 17 lipca 2008 r. w sprawie szczegółowych warunków i trybu przyznawania oraz wypłaty pomocy finansowej w ramach działania „Tworzenie i rozwój mikroprzedsiębiorstw” objętego Programem Rozwoju Obszarów Wiejskich na lata 2007-2013, Dz.U. z 2008 r., nr 139, poz. 883, z późn. zm.
- Rozporządzenie Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi z dnia 8 lipca 2008 r. w sprawie szczegółowych warunków i trybu przyznawania oraz wypłaty pomocy finansowej w ramach działania „Wdrażanie lokalnych strategii rozwoju” objętego Programem Rozwoju Obszarów Wiejskich na lata 2007-2013, Dz. U. z 2008 r., nr, 138, poz. 868, z późn. zm.
- Zalecenie Komisji 2003/361/WE z dnia 6 maja 2003 r. dotyczące definicji przedsiębiorstw mikro, małych i średnich, Dz.U. L 124 z 20.5.2003, str. 36.
- Obwieszczenie Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi z dnia 12 października 2007 r., w sprawie Programu Rozwoju Obszarów Wiejskich na lata 2007-2013, M.P. z dnia 17 grudnia 2007 r., nr 94, poz. 1035, z późn. zm.
- Linia demarkacyjna pomiędzy Programami Operacyjnymi Polityki Spójności, Wspólnej Polityki Rolnej i Wspólnej Polityki Rybackiej (wersja z 8 października 2010 r.), tekst dostępny na stronie Ministerstwa Rozwoju Regionalnego – www.mrr.gov.pl.

VII.

OBLICZA DWUDZIESTOWIECZNOŚCI: MIŁOSZ I INNI



Napoleon Orda, *Cerkiew św. Borysa i Gleba*, rysunek z XIX wieku

Elżbieta Mikiciuk
(Gdańsk)

**O „DUSZY ROSYJSKIEJ” W TEODORZE DOSTOJEWSKIM
I PŁOMIENIACH STANISŁAWA BRZozOWSKIEGO,
A TAKŻE O POLSKOŚCI I POWIEŚCIOWYM OBRAZIE KRESÓW**

Rosja

W poemacie *Teodor Dostojewski. Z mroków duszy rosyjskiej* (1906)¹ Stanisław Brzozowski pisze:

Wy, ludzie słońca,
Ludzie zachodu,
Nie zrozumiecie
Ciemnej mądrości,
Której poucza
Ślepe cierpienie².

Utwór ten stanowi próbę uchwycenia szczególnych cech rosyjskiego narodu, przynosi on, podobnie jak powieść *Płomienie* (1908), złożony obraz „duszy rosyjskiej”. Charakterystyczne jest zwrócenie się autora *Legandy Młodej Polski* ku temu, co nazywa on „mrokami duszy”, przeciwstawienie „jasnemu”, „słonecznemu” Zachodowi, „ciemnej”, czy – jak to określa w *Głosach wśród nocy* – „strasznej, przeklętej, czarnej”³ Rosji, po której przewodnikiem czyni autora *Biesów*:

Dostojewski – pisze Brzozowski – przyjmuje (...) moralną odpowiedzialność za całe straszliwe dzieje Rosji, przyjmuje rzeczywistą Rosję jako konkretny dziejowy kształt własnej duszy. To jestem ja i to jest moje – ten cały świat krwi i zbrodni (...)⁴.

¹ Temat Rosji, „rosyjskości” w twórczości Brzozowskiego podejmowali: H. Bieder, „*Płomienie*” Stanisława Brzozowskiego a literatura rosyjska, „*Slavia Orientalis*” 1977, nr 2, s. 210-222; L. Jazukiewicz-Osełkowska, *Fiodor Dostojewski w twórczości Stanisława Brzozowskiego i Stefana Żeromskiego. Studium porównawcze*, Warszawa 1980; M. Wyka, *Brzozowski i „żywiół rosyjski”*, w: tejeż, *Światopoglądy młodopolskie*, Kraków 1996, s. 116-127; M. Wyka, *W kręgu „Płomieni”*, w: tejeż, *Brzozowski i jego powieści*, Kraków 1981, s. 39-76; Cz. Miłosz, *Człowiek wśród skorpionów*, Warszawa 1982; J. Z. Maciejewski, „*Idee jednoczące*” w „*Płomieniach*”, w: tegoż, *W kłębowisku przeciwieństw. Obraz idei w prozie narracyjnej Stanisława Brzozowskiego*, Warszawa – Poznań 1974, s. 20-75; W. Rydzewski, *Stanisława Brzozowskiego myślenie o Rosji*, w: *Zagadnienia rosyjskie. Myślenie o Rosji: oglądy i obrazy spraw rosyjskich*, red. M. Bohun i J. Goćkowski, Kraków 2000, s. 43-55; A. Mencwel, *Wobec Rosji. Splot czy gwałt?*, w: tegoż, *Rodzinna Europa po raz pierwszy*, Kraków 2009, s. 151-165; J. M. Świącicki, *Wielka improwizacja Stanisława Brzozowskiego*, „*Znak*” 1958, nr 46, s. 371-398; A. Walicki, *Stanisław Brzozowski i rosyjscy „neomarksyści” początku XX wieku*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, red. A. Walicki i R. Zimand, Kraków 1974, s. 195-219; E. Mikiciuk, „*Rosyjski Chrystus*” w poemacie Stanisława Brzozowskiego „*Teodor Dostojewski. Z mroków duszy rosyjskiej*”, w: *Świat Słowian w języku i kulturze VI. Literaturoznawstwo*, red. E. Komorowska i Ż. Kozicka-Borysowska, Szczecin 2005, s. 110-113.

² S. Brzozowski, *Teodor Dostojewski. Z mroków duszy rosyjskiej*, w: tegoż, *Komentarze poetyckie*, wybór i wstęp M. Wyka, oprac. tekstu M. Urbanowski, Kraków 2001, s. 194.

³ S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy*, w: tegoż, *Eseje i studia o literaturze*, t. II, wybór, wstęp i oprac. H. Markiewicz, Wrocław 1990, s. 1127.

⁴ S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, w: tegoż, *Eseje i studia o literaturze*, t. II, s. 991.

Mentalny obraz Rosji tworzą metaforyczne opisy przestrzeni tonącej w „oparach krwawych”, powracający w *Teodorze Dostojewskim* motyw matki-ziemi, której „łono krwią ocieka”, która „jęczy”, „płacze krwią”⁵, a także opisy krajobrazu wypełnionego cerkwiami i szubienicami, przy czym „złotogłowe” cerkwie nie są tu symbolem boskiej obecności i boskiego porządku świata, ale symbolem poddania się Kościoła Prawosławnego okrutnej i zbrodniczej władzy carskiej, umacniania jej politycznych celów:

W Twych cerkwiach bito w dzwony,
Tryumfu pieśń dzwoniłono,
A ciekły strugi krwi!⁶

W obu utworach Brzozowskiego powtarzają się obrazy złego, „chorego miasta”, Petersburga, zanurzonego w „krwawej”, „zgniłej”⁷ mgłę. W *Płomieniach* w odniesieniu do miasta nad Newą mówi się o „mrocznym, mroźnym świecie granitu i nocy”⁸: „(...) myślałem o tych wszystkich duszach, które męczyły się w tym kamiennym petersburskim piekle”⁹ – wyznaje Kaniowski. W powieści pojawiają się też obrazy wrogiej człowiekowi syberyjskiej natury, „rozpaczliwego”, „monotonnego, wyczerpującego już przez swój widok duszę”¹⁰ krajobrazu:

Mróz, chłód, przyroda ścięły litość do samego siebie.¹¹ Tu przyroda nie mówiła nic o prawie, nic o wpływie człowieka, o jego sile. (...) Sybir deprymuje już przez sam widok, przez konieczność opierania się działaniu przyrody. Rząd rosyjski wiedział, co czyni, skazując myśl zbuntowaną na walkę z monotonią i mrozem¹².

Autor *Legandy Młodej Polski* eksponuje tragiczne, męczeńskie losy rosyjskiego narodu, które wykształciły szczególnie rys jego mentalności: bezwzględne poddanie się cierpieniu. W *Płomieniach* wielokrotnie mowa jest o zastraszonej, „udręczonej duszy ludu”¹³, a w *Teodorze Dostojewskim* o narodzie „stózu krzyża, stózu mąk”, którego „mową jest jęk”¹⁴, o narodzie, który czci Chrystusa „jękiem, krwią”¹⁵. Zdaniem Dostojewskiego, potrzeba cierpienia jest „napoważniejszą, najbardziej rdzenną potrzebą duchową ludu rosyjskiego”¹⁶. Brzozowski wskazuje na fakt, iż ten swoisty kult cierpienia wzmacniany był przez religię. W rapsodzie o Rosji pisarz tworzy obraz narodu, który dźwiga „krzyżowe brzemie” i „kona na krzyżu”¹⁷. Ta pasywna metaforyka nie zyskuje tam jednak dopełnienia w postaci wizji zmartwychwstania. Między ludzkim mrokiem, grzechem, cierpieniem a Chrystusowym światłem i spokojem zdaje się ist-

⁵ Zob. S. Brzozowski, *Teodor Dostojewski*, s. 169, 145, 200.

⁶ Tamże, s. 122; zob. też: s. 124, 127, 129, 138, 184, 199.

⁷ S. Brzozowski, *Teodor Dostojewski*, s. 197; zob. też: S. Brzozowski, *Płomienie*, Warszawa 2007, s. 328.

⁸ S. Brzozowski, *Płomienie*, s. 149.

⁹ Tamże, s. 148.

¹⁰ Tamże, s. 266.

¹¹ Tamże, s. 206.

¹² Tamże, s. 266.

¹³ Tamże, s. 327.

¹⁴ S. Brzozowski, *Teodor Dostojewski*, s. 199 i 144.

¹⁵ Tamże, s. 179.

¹⁶ F. Dostojewski, *Włas*, w: tegoż, *Dziennik pisarza*, tłum. M. Leśniewska, t. 1, Warszawa 1982, s. 305; zob. też hasło: *Cierpienie*, oprac. K. Isupow, przekł. J. Dobieszewski, w: *Idee w Rosji*, t. 3, red. A. de Lazari, Łódź 2000, s. 458.

¹⁷ S. Brzozowski, *Teodor Dostojewski*, s. 140 i 187.

nieć przepaść: „Tyś był Światłość – skąd Ci wiedza mroku?”¹⁸ – pyta Noc Chrystusa. Silnie zaznaczone zostaje manichejskie odczuwanie rozdarcia świata, które – zdaniem Bogumiła Jasinowskiego¹⁹ – charakterystyczne jest dla wschodniego chrześcijaństwa:

Dzieciatko, z dziwnym uśmiechem,
Siedzisz u matki na łonie
Nad oparami krwi,
Nad światem bólu, mąk²⁰.

W *Teodorze Dostojewskim* powtarza się motyw ikony, która błogosławi okrutnym poczynaniom cara²¹ lub jest jak gdyby niemym, biernym świadkiem cierpienia rosyjskiego ludu:

Ze złotych ram
Patrzyłeś dziwny, cichy,
Na rzezie, krew²².

W *Plomieniach* ukazane zostają konsekwencje pseudoreligijnej uległości, cierpiętnictwa oraz bierności wobec losu, które zdają się znamionować wschodni fatalizm. Prowadzą one do tego, że Rosjanin zgadza się na „deptanie praw ludzkich w samym sobie”²³. Bohaterowie *Plomieni* zwracają uwagę na fakt, iż w Rosji zniszczono szacunek do życia ludzkiego:

Życie ludzkie nie było nigdy święte dla żadnego rządu, a szczególnie tu! Tu w Rosji²⁴. (...) z człowiekiem można zrobić wszystko, wziąć go na trzydzieści pięć lat do wojska, zabić pod kijami. (...) Władza nie dała się rozwinąć godności, i tak żyją ci ludzie nieustannie krzywdzeni, krzywda otacza ich zewsząd, wrasta w nich, staje się ich naturą²⁵.

W *Teodorze Dostojewskim* rosyjski naród zostaje określony jako naród niewolników, jako „rabów plemię”²⁶. Również w *Plomieniach* mówi się o „narodzie niewolników” i „duszy niewolniczej”²⁷, o „duszy zbiorowej (...) zdeptanej przez lęk”, podkreśla się, że „przytłaczająca większość [Rosjan – przyp. E. M.] przyjmuje życie i milczy”²⁸. Popow przywołuje obraz przerażającego poddania się cierpieniu, połączonego ze ślepym uwielbieniem dla oprawcy – carskiej władzy:

Tu takiego to bojarzyna knutami bili, rozpalonymi żeleźcami nozdrza rwali – i nie w tym bieda, że rwali i bili, a w tym, że on rękę miłościwą, carską rękę ucałować krwawiącymi ustami usiłował²⁹.

¹⁸ Tamże, s. 110.

¹⁹ B. Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*, Kraków 2002.

²⁰ S. Brzozowski, *Teodor Dostojewski*, s. 122.

²¹ Tamże, s. 126; zob. też S. Brzozowski, *Plomienie*, s. 360.

²² Tamże, s. 124.

²³ Tamże, s. 218.

²⁴ Tamże, s. 379.

²⁵ Tamże, s. 260. Por. też: „Rosyjskiego ducha, rosyjskiego rządu wy nie znacie. On postawi ze stu tysięcy, z milionów głów piramidy – i nic. Sto wsi trzeba spalić – spali się. Miasto zbombardować – zbombarduje się” (tamże, s. 119).

²⁶ S. Brzozowski, *Teodor Dostojewski*, s. 140.

²⁷ S. Brzozowski, *Plomienie*, s. 328; por. też: „Liczyć na niewolników niepodobna” (tamże, s. 105); „Mikołaj czuł się bogiem, a lud uważał za bydło” (tamże); „Na olbrzymim podłożu skutych, uciekniętych milionów wznosiła się piramida samowładztwa urzędniczego” (tamże).

²⁸ Tamże, s. 369 i s. 347.

²⁹ Tamże, s. 132.

„Dusza” narodu rosyjskiego, której istotę Brzozowski próbuje uchwycić, zespolona jest bowiem z carską władzą i przez nią ukształtowana. W *Płomieniach* pojawia się motyw narodu zrosniętego z carem, uwewnętrzniającego jego władzę:

Pytam się was – przemawia Zejdenman – czy wy się ludzicie, że on żyje tam w Zimowym Pałacu i że dosyć ugodzić go kulą w serce, aby on zginął. On żyje w milionach serc i myśli.

– Tak – rzekł Sołowjew – tak, on żyje, nietykalny pan dusz i losów. (...) Ołtarz jego wznosi się po wszystkich ruskich chatach i tam go trzeba obalić³⁰.

Marian Zdziechowski uważał, że religia prawosławna jest w istocie carsławiem, a jej zasadniczy dogmat wyraża się w formule: „car od Boga”³¹. W obu omawianych utworach Brzozowskiego zostaje wyrażona niemal identyczna myśl o religii sprowadzonej do kultu cara-boskiego pomazańca³². Jak pisali Uspienski i Żiwow, w Rosji dokonała się sakralizacja monarchy: cara nazywano *christosem* i wierzono, że posłuszeństwo władcy „sam Bóg nakazuje”³³. W *Płomieniach* wyrazicielem i zwolennikiem idei teokracji rozumianej jako służba i wypełnianie boskiego prawa miłości jest Włodzimierz Worobjew. Prototypem tej powieściowej postaci jest rosyjski filozof Włodzimierz Sołowjew. Brzozowski umieszcza w powieści scenę wykładu, który Sołowjew miał wygłosić po zamachu na cara Aleksandra II w 1881 roku. Jak pisze Iwan Wołgin³⁴, znalazło się w nim wezwanie skierowane do carskiego syna – przyszłego Aleksandra III, by uniewinnić zamachowców i przebaczyć im w imię miłości Chrystusa, zgodnie z wolą ludu-bogonoścy. W *Płomieniach* Worobjew przemawia do słuchaczy tymi słowami:

Władza cara w Rosji – to jest władza dopełnionego ideału. Nie inaczej myśli lud. Cesarz – to pomazaniec Chrystusowy, człowiek, który w sobie ma prawdę i dlatego nie błądzi. (...) Rzuć miecz... Carze, bez miecza jesteś wszechwładny. Rządź przez świętość, rządź przez miłość ludu. To jest twoja władza. Nie zabijaj, nie zabijaj³⁵.

Wykład filozofa spotyka się z ostrą krytyką. Młoda rewolucjonistka kwestionuje poglądy myśliciela, gdyż – w jej przekonaniu – ideały, które głosi, nie odpowiadają rzeczywistości:

Pan powiedział nieprawdę. Nie Chrystus! Kat mieszka w Zimowym Pałacu. (...) Kat jest na twoim ołtarzu, krew ludu leje. (...) wy czciciele rosyjskiego Chrystusa³⁶.

Car nie wypełnia zresztą biblijnego przykazania „nie zabijaj”, do czego wzywał go filozof. Nie ułaskawia zamachowców, lecz skazuje ich na śmierć.

³⁰ Tamże, s. 296. W *Głosach wśród nocy* Brzozowski pisze: „Car i prawosławie żyją w tej prawdziwie rzetelnej, wielkiej Rosji. Są wiarą, która ją porusza, są jej prawdą” (S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy*, s. 1128).

³¹ M. Zdziechowski, *Wybór pism*, Kraków 1993, s. 263. Ten pogląd podzielało zresztą wielu pisarzy i myślicieli polskich XIX i XX wieku. O charakterystycznym dla Rosji religijnym kulcie władców pisali Mickiewicz i Kucharzewski.

³² S. Brzozowski, *Płomienie*, s. 378.

³³ B. A. Uspienski, W. M. Żywow, *Car i Bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji*, przekł. H. Paprocki, Warszawa 1992.

³⁴ I. Wołgin, *Na skraju otchłani. Dostojewski a dwór carski*, przekł. M. Kotowska, Warszawa 2001, s. 169.

³⁵ S. Brzozowski, *Płomienie*, s. 382-383.

³⁶ Tamże, s. 383.

Motyw cara-„rosyjskiego Boga”, „rosyjskiego Chrystusa”, a więc właściwie fałszywego Chrystusa, Chrystusa unarodowionego, upaństwowionego, realizującego imperialną politykę, pojawia się zarówno w *Plomieniach*, jak i w *Teodorze Dostojewskim*:

Siedzisz na koniu
Ludy, narody tratujesz
Tratujesz, tratujesz serca
Straszliwy rosyjski Boże!³⁷

W poemacie o Rosji Piotr I ukazany zostaje jako fałszywy Chrystus, antychryst, gardzący poddanymi:

Nie było Chrystusa!
Krzyż zrąbałem,
Mym miedzianym koniem (...) ³⁸.
Z siebie mam władzę – nie z Boga
Na kolana! Na kolana, raby ³⁹.

W *Plomieniach* pojęcie *lud-bogonośca* zyskuje negatywne znaczenie: naród ukazany jest bowiem jako nosiciel „ziemskiego boga”⁴⁰, fałszywego, a nie prawdziwego Chrystusa (w co wierzyli Sołowjow i Dostojewski), jako niewolnik, ubóstwiający swego władcę: „Ecce Deus – oto pomazaniec Pański. Lud pada na twarz (...)”⁴¹. Poprzez pokorne znoszenie władzy naród rosyjski traci swoją godność, a carski despotyzm umacnia się. Jednocześnie w wyobraźni zbiorowej ludu obecny jest mit dobrego cara-zbawiciela, który przeciwstawi się złemu, fałszywemu carowi. To dlatego przebywający w więzieniu Nieczajew każe domyślać się żołnierzom, „że jest on w porozumieniu z prawym cesarzem Rosji” i potrafi „uderzyć (...) w żywą w duszy rosyjskiego chłopca strunę oczekiwania, w tkwiące w nim podejrzenia, że [car – przyp. E. M.] musi być nieprawdziwy, podstawiony, jeżeli życie jest takie, jakie jest”⁴². Rosyjscy rewolucjoniści nie zamierzają jednak mamić ludu, wykorzystując mit cara samozwańca, jak chciał to uczynić Piotr Wierchowienieński w *Biesach* Fiodora Dostojewskiego. Podejmują walkę o ocalenie biernej, zniewolonej i umęczonej „duszy” narodu. Określają swoje powołanie właśnie jako „walkę o duszę”. Narodna Wola postrzega siebie jako „moment w dziejach duszy ludu”, który „ma tylko tę duszę budować, kształtować”⁴³:

(...) walczyliśmy o duszę i przyszłość skutych ludów (...). Nie można żyć ani myśleć i czuć się niewolnikiem. Gdybyśmy rzekli się walki o podeptane w nas prawo, złamałaby się jedyna nasza siła: moc moralna, szacunek dla samych siebie⁴⁴. Weźmy młoty i kujmy poza czasem, poza nami, kujmy duszę narodu⁴⁵.

³⁷ S. Brzozowski, *Teodor Dostojewski*, s. 183-184; zob. też: s. 127 i 128, 185, 187.

³⁸ Tamże, s. 162.

³⁹ Tamże, s. 164.

⁴⁰ Tamże, s. 323; zob. też s. 315.

⁴¹ Tamże, s. 379.

⁴² S. Brzozowski, *Plomienie*, s. 342.

⁴³ Tamże, s. 332.

⁴⁴ Tamże, s. 280.

⁴⁵ Tamże, s. 319.

Plomienie można czytać jako *anty-Biesy*, gdyż zawarty w nich obraz rewolucjonistów zdecydowanie różni się od tego, który został stworzony przez rosyjskiego pisarza. W ujęciu Dostojewskiego rosyjska inteligencja uległa ideologicznemu, „biesowskiemu” opętaniu; myśl zachodnia oderwała ją od rosyjskiej gleby, od wiary prawosławnej, a więc także od ludu-bogonoścy, a poczynania rewolucjonistów były pogwałceniem boskiego porządku i miały doprowadzić do zniszczenia Rosji. Brzozowski ukazuje rewolucjonistów jako ludzi jednoczących się z ludem⁴⁶, podkreśla ich twórcze, a nie destrukcyjne działanie. Czyn ich motywowany jest brakiem zgody na zło⁴⁷ i ma według nich głęboko etyczny charakter. Bohaterowie mówią o zabiciu cara jako o „konieczności moralnej”, a ruch rewolucyjny określają jako „ruch sumień”:

Sumienie moje – wyznaje Sołowjej – nie da mi spokoju, jeżeli pozwolę dłużej temu człowiekowi łać krew i lud gubić, jeżeli pozwolę mu być katem swego własnego narodu. (...). Sumienie moje wydało ten sąd.⁴⁸ (...) my nie idziemy nic niszczyć, ale przeciwko sile stworzy się siłę⁴⁹ – mówią rewolucjoniści. My rzuciliśmy pustkę, a wybraliśmy pełnię⁵⁰.

Zamiast wizji ideologicznego opętania rewolucjonistów *Plomienie* przynoszą obraz Narodnej Woli jako organizacji, w której może rozwijać się wolna myśl, w której kiełkuje prawda żywa⁵¹. Podczas gdy Dostojewski tworzy demoniczno-satyryczny wizerunek rewolucjonistów, to w powieści Brzozowskiego znajdujemy najczęściej ich wyidealizowany portret. Jeśli rosyjski pisarz pokazuje upadek człowieka odrzucającego Boga, klęskę idei człowiekobóstwa, w *Plomieniach* idea ta realizuje się w sposób pozytywny: rewolucjoniści-ateiści charakteryzowani są nie tylko jako piękni ludzie czy święci⁵², ale porównywani są do bogów czy nawet nazywani są bogami⁵³. To dzięki nim „dusza rosyjska”, skrzywdzona i zniewolona, zaczyna żyć swobodnie:

Rosja carska, zaprzeczenie człowieka, gwałt nad człowiekiem, przemoc szerząca bladą trwoję; Rosja, kraj mrocznego obłądzenia milionów, czuła, że żyje, oddycha w niej siła nowa – myśl zbrojna⁵⁴.

W *Plomieniach* żywa Rosja, przeciwstawiona Rosji martwej⁵⁵, określona zostaje jako: „szczerozłote serce ludzkości”, „promień świadomości”, „skra buntu”, „święty ogień nienawiści”⁵⁶. Narodna Wola jest „zarzewiem buntu, prometeistyczną skrają”⁵⁷.

⁴⁶ Zob. tamże, s. 230.

⁴⁷ Zob. tamże, s. 274.

⁴⁸ Tamże, s. 247 i 289.

⁴⁹ Tamże, s. 258.

⁵⁰ Tamże, s. 258.

⁵¹ Zob. tamże, s. 261, 322 oraz s. 258.

⁵² Por. określenie „nasi święci” (tamże, s. 326). „Sołowjew – czytamy – był urodzonym rycerzem. Rycerzem-ascetą średniowiecznej legendy” (tamże, s. 289-290). „Twarz jego świeciła i promieniała jakimś wewnętrznym, cichym, nieustannym, silnym światłem” (tamże, s. 300). Oczywiście, obraz rewolucjonistów jest zróżnicowany (por. bardzo złożony portret Nieczajewa), niemniej idealizacja postaci jest bardzo wyraźna.

⁵³ Tamże, s. 327, 328.

⁵⁴ Tamże, s. 328.

⁵⁵ Charakterystyczne jest w powieści kontrast pomiędzy marwością zimy, symbolizującą starą Rosję, a rewolucyjną „atmosferą wiosenną, w której tajały serca, umysły rosły i olbrzymiały” (tamże, s. 231), zob. też: s. 230 i 259.

⁵⁶ Tamże, s. 258, 230, 335.

⁵⁷ Tamże, s. 332.

Również w *Teodorze Dostojewskim*, obok obrazu „mrocznej duszy”, istnieje wizja „duszy świetlistej”, „duszy zbuntowanej”:

Gniewem płoną dusze ogniste,
 Utopiły się młodzieńcze głowy,
 Sny roją
 Jasne, piękne, czyste...
 Dzień głoszą⁵⁸.

Znamienne, że prócz wyrażonych wprost odniesień do mitu Prometeusza, w powieści Brzozowskiego istotną rolę odgrywa także metaforyka biblijna, którą rewolucjoniści posługują się, by określić cel swego działania, by opisać świecką wersję Królestwa Bożego. W *Rosyjskiej idei* Bierdiajew dowodzi, że dla Rosjan charakterystyczne jest „poszukiwanie Prawdy Bożej, pielgrzymstwo, nastawienie eschatologiczne”⁵⁹. Ów maksymalizm celów zdaje się stanowić jeden z wyróżników wschodniej natury. Wizja „duszy rosyjskiej” zawarta w *Płomieniach* koresponduje z filozoficzną koncepcją rosyjskiego myśliciela: rewolucjoniści to „bezdomni tułacze”⁶⁰, którzy idą „z wiarą, że istnieje gotowe królestwo prawdy i swobody”⁶¹, których celem jest „nowa Jeruzalem pracy i swobody”⁶²:

Wyobrażacie sobie – mówi Michajłow – te olbrzymie stopy usiane czystymi, białymi wsiami, wyobrażacie sobie olbrzymie niwy rodzące chleb dla pracujących. I jasny wieczór letni, kiedy wszystko jest błękitne i różowe, powrót do wsi: jak może się nie zrodzić Piękno w takiej chwili⁶³.

Wizja Michajłowa: „Ten świat jest jak jakieś zaczarowane, istniejące już królestwo, uśpione pod śniegiem”⁶⁴ przywodzi na myśl (choć to może dalekie skojarzenie) znaną w Rosji legendę o zatopionym, niewidzialnym mieście Kiteżu, ukrytym w głębi jeziora. Zimą, po zamrożonej tafli jeziora przesuwają się na leżąco pielgrzymi, szukający Bożego Grodu. Kiteż wyraża eschatologiczne tęsknoty narodu, jego wiarę w istnienie prawdziwego „królestwa”.

Do „duszy rosyjskiej”, tej rodzącej się – jak czytamy w powieści – w „podziemiu” czy w „grobie”⁶⁵, wielokrotnie odnosi się metaforyka ziarna⁶⁶. Ewangelia według św. Jana przytacza słowa Chrystusa: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Jeżeli ziarno pszeniczne wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo; ale jeśli obumrze, przynosi plon obfity” (*J 12, 24*). Bohaterom *Płomieni* przyświeca ta sama myśl: „Ziarno pierwaj obumrzeć ma”⁶⁷. Mentalność rosyjskiego rewolucjonisty nie

⁵⁸ S. Brzozowski, *Teodor Dostojewski*, s. 189.

⁵⁹ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przekł. J. C. – S. W., Warszawa 1999, s. 17.

⁶⁰ S. Brzozowski, *Płomienie*, s. 258.

⁶¹ Tamże, s. 326.

⁶² Tamże, s. 230.

⁶³ Tamże, s. 257-258. Por. *Czwarty sen Wiery Pawłowny* w powieści *Co robić?* Czernyszewskiego.

⁶⁴ Tamże, s. 257.

⁶⁵ Tamże, s. 220.

⁶⁶ Zob. „Idę i myślę, kielkuje gdzieś niwa. Zamiera złote ziarno” (s. 415); „Dużo ziarna leży w czarnej ziemi” (tamże, s. 416); „dojrzewa ziarno” (tamże, s. 416); „(...) rzucam w ziemię ziarno, ono wschodzi, wstaje złote słońce” (tamże, s. 254); „Gdzieś kielkują z naszych ziarn źdźbła” (tamże, s. 406); zob. także s. 135, 189 i 406.

⁶⁷ Tamże, s. 406.

przestaje być mentalnością religijną. Ewangeliczna symbolika obumierającego ziarna, do której odwołują się członkowie Narodnej Woli, wskazuje na – przypisywany Rosjanom – religijny radykalizm, zakładający konieczność złożenia ofiary na wzór ofiary Chrystusowej. Pomimo że w *Płomieniach* mowa jest o cierpieniach rosyjskiego narodu, a w *Teodorze Dostojewskim* zaakcentowana zostaje „ofiara krzyżowa” ludu, to nie jego męka, ale dopiero ofiara rewolucjonistów zyskuje sens, który wyraża zarówno symbol obumierającego ziarna, jak i metafora krwi: „(...) z krwi wszystkich nas wyrasta nowe życie, nowa przyszłość szczęścia i swobody”⁶⁸.

Chociaż Brzozowski ukazuje dwa oblicza Rosji, jedno ciemne: bierno, zniewolone przez carską tyranię, drugie zaś „słoneczne”⁶⁹: wolne i aktywne, łączy je cierpienie i naznacza to samo religijne pojmowanie życia jako ofiary, uznanie konieczności poświęcenia się⁷⁰.

Należy podkreślić, że obecny w omawianych utworach negatywny obraz „duszy rosyjskiej” nie jest na ogół zbudowany z fobii, uprzedzeń, co nie znaczy, że nie pokrywa się z tymi przekonaniem, które z takiego negatywnego nastawienia wynikają. W czasie swojego pobytu na Syberii Michał Kaniowski spotyka polskich zesłańców 1863 roku, których opinia wyrasta z nienawiści, wrogości i odrazy do Rosjan:

Do pasji doprowadzało ich już to, co mówiłem o ruchu w Rosji – wspomina bohater. (...) Z całą szczerością uważali oni za pewien rodzaj przemieszania uznanie jakiegokolwiek słuszności, jakichkolwiek praw w przedstawicielach znieprawionego narodu. To był wróg i to słowo tłumaczyło, usprawiedliwiało wszystko⁷¹.

Z ust panów Wydzgi i Kuleszy padają takie określenia, jak „chamstwo”, „kolos na glinianych nogach”⁷² i złorzeczenia skierowane pod adresem Rosjan: „Niech ich własna zgnilizna strawi”⁷³. Negatywny wizerunek Rosji budują jednak przede wszystkim sami Rosjanie, głównie: rosyjscy inteligenci. Krytykują oni na przykład straszliwą korupcję i urzędnicze samowładztwo, mentalne niewolnictwo narodu i tyranię władzy. Krytyki dokonują z pozycji wewnętrznej⁷⁴ i nie wypływa ona z nienawiści do kraju, ale bierze się z troski o Rosję, z zaangażowania w proces jej przemiany.

⁶⁸ Tamże, s. 338. W powieści pojawia się również motyw łuku i łuczniczki, któremu towarzyszą postacie mitologiczne: „Apollon, bóg jasny, i Dionizos, pijany cierpieniami, Zeus gromowładny i mieczem walczący Apollo”, „erynie podziemne” (tamże, s. 327), ale równocześnie eksponowany jest motyw miecza (tamże, s. 328, 330) i jest to miecz wymierzony przeciwko „potworowi” (tamże, s. 326, 327), „wężowi” (tamże, s. 327), „smokowi” (tamże, s. 329), co stanowi nawiązanie do Apokalipsy wg św. Jana, a także do legendy o św. Jerzym, walczącym ze smokiem, będącym symbolem zła i szatana.

⁶⁹ Por.: „Dusza nasza tam żyje, słoneczna” (tamże, s. 406).

⁷⁰ Rewolucjoniści mówią o gotowości złożenia ofiary dla „świętej sprawy” (tamże, s. 132-3).

⁷¹ Tamże, s. 271 i 272.

⁷² S. Brzozowski, *Płomienie*, s. 271. Zob. M. Bohun, *Oblicza obsesji – negatywny obraz Rosji w myśli polskiej*, s. 251 [strona <http://www.pism.pl/zalaczniki/Bohun.pdf> – data odwiedzin 21 III 2011]. „Kolosem o glinianych nogach” (por. *Dn 2, 31-34*) nazwał Rosję Denis Diderot, podróżujący po tym kraju w latach 1774–1775.

⁷³ S. Brzozowski, *Płomienie*, s. 271.

⁷⁴ W poemacie Brzozowskiego ocena Rosji dokonuje się z perspektywy Nocy – to ona zwraca się do „rosyjskiego Chrystusa”, wypowiadając ból rosyjskiego narodu, stawiając „przeklęte” pytania bohaterów Dostojewskiego. To ona również utożsamia się z „duszą rosyjską”: „Zawsze jest we mnie/ Dusza bezgwiezdna,/ Dusza przyziemna,/ Rosyjska dusza...” (S. Brzozowski, *Teodor Dostojewski*, s. 197).

Polskość, kresy

W epoce romantyzmu – pisze Michał Bohun – rodzi się zrąb nowoczesnej polskiej tożsamości, wraz z którą niemal każde negatywne określenie Rosji uzyskuje swój przeciwny, pozytywny człon, opisujący walczącą o wolność, nieskazitelną Polskę⁷⁵.

Brzozowski daleki jest od takiego sposobu określania polskiej tożsamości. Nie tworzy on pozytywnego obrazu Polski i koncentruje się na zwyrodniałych formach polskości, ale równie ostro widzi ciemne, przerażające oblicze Rosji. Wskazuje też na cechy wspólne dla obu narodów, szczególnie na tendencję do kultuwowania przez nie cierpienia. W ujęciu Brzozowskiego cierpiętnictwo, martyrologia pojmowana jako wola Boża, stają się – na co zwrócił uwagę Święcicki⁷⁶ – cechą nie tylko rosyjskiej, ale także polskiej mentalności:

Świętych obrazków wszędzie nawieszali: Matka Boska Częstochowska i Ostrobramska, Królowa Polska. Ona patrzy z góry, jak chłopa biją, a on modli się i z rozkrwawionym pyskiem klęczy, a w pierś się bije⁷⁷.

Widziałem w Warszawie – wspomina Kaniowski – modlących się ludzi, rozstrzeliwanych przez żołnierzy, traktowanych przez kozactwo, i czepiałem się drżących rąk ojcowskich wołając: „Dlaczego oni się nie biją!” W tej strasznej godzinie, kiedy (...) widziałem (...) jak kule kosiły śpiewających hymny, narodziła się niechęć do wszystkiego, co jest modlitwą, pokorą (...)”⁷⁸.

Wspólna dla Polaków i Rosjan okazuje się również wiara w szczególne boskie wybranie i posłannictwo ich narodu. W finałowej części *Teodora Dostojewskiego*, zatytułowanej *Towiański u stóp krzyża w jakiejś przedzgonnej godzinie*, poddanie narodu polskiego cierpieniu (zwłaszcza temu, którego doświadcza on ze strony Rosji) jest przez Towiańskiego interpretowane jako znak umiłowania Polaków przez Boga i świadectwo bożych planów względem Polski, znak oczyszczającej ją próby. Podobny sens nadany zostaje cierpieniu narodu rosyjskiego:

Ludu rosyjski
Snać na wielką dolę
Chowa cię Bóg⁷⁹.

Poemat – jak komentuje to sam Brzozowski – próbuje uchwycić „dwa dążenia do wytworzenia wiary narodowej”⁸⁰, których wyrazicielami są Dostojewski i Towiański. W *Płomieniach* „narodowa herezja” (określenie Miłosza), polegająca na zatarcu granic pomiędzy wiarą w Boga a wiarą w naród, czy nawet na deifikacji narodu, znajduje swoich wyznawców zarówno wśród Rosjan, jak i Polaków. Spotkany przez Kaniowskiego Konstanty Pobiedonoscew (postać historyczna, wychowawca późniejszego cara Aleksandra III, oberprokurator Synodu i członek Rady Państwa) zarzuca Worobjewowi, że ten „nie wierzy w Rosję”⁸¹. Sam – zwolennik wzmocnienia samodzierżawia – wierzy, jak się zdaje, tylko w Rosję, ubóstwa carski absolutyzm:

⁷⁵ M. Bohun, *Oblicza obsesji – negatywny obraz Rosji w myśli polskiej*, s. 212.

⁷⁶ J. M. Święcicki, *Wielka improwizacja Stanisława Brzozowskiego*, s. 381.

⁷⁷ S. Brzozowski, *Płomienie*, s. 154.

⁷⁸ Tamże, s. 97.

⁷⁹ S. Brzozowski, *Teodor Dostojewski*, s. 184.

⁸⁰ Zob. S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, s. 1053.

⁸¹ S. Brzozowski, *Płomienie*, s. 385.

Rosja jest szaleństwo boże, ona jest. Jest. Świat powie: Rosja. Królestwo boże. Boże, nie człowieka. Tak⁸².

Z kolei stryj Michała Kaniowskiego, Seweryn, pyta bratanka:

Czy wierzysz w Polskę? (...). (...) czy wierzysz, że Bóg nie będzie Bogiem bez Polaków, że oni są jak konieczny ton w jego piersi⁸³.

Michał ustosunkowuje się do przekonań stryja negatywnie: „(...) ja nie wierzę w nic prócz człowieka”⁸⁴ – odpowiada. Znamienna jest owa niewiara Kaniowskiego w „polskiego Boga”, w Polskę jako naród wybrany. Cóż zresztą oznacza dla bohatera polskość, polska tożsamość?

Podobnie jak autor *Płomieni*, Michał Kaniowski pochodził z polskiej rodziny szlacheckiej. Urodził się na Podolu, będącego częścią Ukrainy, którą Polacy zwykli traktować jako swoją ziemię kresową. Kaniowski, jeszcze przed wyjazdem z Podola, zdaje się przeciwstawiać tej polonocentrycznej perspektywie:

Ojciec bladł patrząc na moją haftowaną z chłopską, ukraińską koszulę.

Ja zaś uważałem siebie wtedy za Ukraińca z obowiązku.

Każdy człowiek powinien pracować dla tych, co go wykarmili. Mnie zaś wykarmili ukraińscy chłopci, a więc...

Nie przeskadzało to wcale temu, żem nigdy prawie z żadnym chłopem nie mówił.

Bo i o czym, o ateizmie, o teorii Darwina, o tym, że trzeba wyzbyć się przywiązania do przesądów historycznych?

(...).

To w tym czasie mój gardzący chamstwem ojciec – był o wiele bardziej w zgodzie z moim ideałem, niż ja.

On troszczył się o mieszkańców swojej wsi tak jak o swoje rasowe bydło lub stadninę. Ja w ich imieniu wszystkim naokoło gardziłem⁸⁵.

Stosunek Kaniowskiego do Ukraińców naznaczony jest obcością i w gruncie rzeczy także obojętnością. Jego manifestacja „ukraińskości” nie ma nic wspólnego z szacunkiem dla ukraińskich chłopów i ich pracy, nie jest aktem solidarności z Rusinami czy wyrazem uznania dla ich narodowych dążeń. Zauważmy, że Kaniowski nie krytykuje ojca-polskiego pana za to, iż gardzi ukraińskimi chłopami i traktuje ich jak swoją własność, jak niewolników. Nie próbuje zmienić tej sytuacji, chociaż zaczyna w nim dojrzewać świadomość społecznej niesprawiedliwości:

Mógłbym być teraz Murzynem, szcztym przez psy.

Mógłbym być pańszczyźnianym chłopem i słuchać pod oknem w wiśniowym sadzie, jak dziedzic gwałci moją żonę...⁸⁶

⁸² Tamże, s. 386.

⁸³ Tamże, s. 278. Przypomina się słynny dialog z *Biesów* Dostojewskiego: Szatow w rozmowie ze Starwoginem wyznaje swą wiarę w Rosję, ale zapytany, czy wierzy w Boga, odpowiada, że dopiero będzie w niego wierzył. Szatow nie wierzy w Boga, a przedmiotem swej wiary czyni właśnie Rosję: „Jedyny naród «mający w sobie Boga» – to naród rosyjski” – mówi (F. Dostojewski, *Biesy*, przekł. T. Zagórski i Z. Podgórzec, w: *Dzieła wybrane*, t. 3, Warszawa 1984, s. 254).

⁸⁴ S. Brzozowski, *Płomienie*, s. 287.

⁸⁵ Tamże, s. 96.

⁸⁶ Tamże, s. 51.

W okresie pobytu w Rosji ważne okazuje się dla Kaniowskiego spotkanie z Fieduszką, byłym powstańcem 1863 roku, który z goryczą mówi o Polsce „zawłaszczonej” przez „panów i księży”, zniszczonej przez ich egoistyczne dążenia:

Kościół tam i księża, panowie i księża. Nic. Siedli chłopu na szyję i krzyczą: ojczyzna. (...) Zjecie wy tę Polskę jak wszy, jasne pany (...). (...) Jakby się oni tej chłopskiej Polski nie bali, jakby oni stanęli sami do roli, jakby im nie hetmaństwa, kasztelaństwa pachniały, to jakem stary, mówię ci, i w nic niewierzący, już by na naszej ziemi nikt nami nie rządził.

(...). Ty teraz myślisz, że ty o ludzki ból i nędzę walczysz, a może to w tobie tylko dusza się cknii, że gdzieś tam gronostaje butwieją, że stare miecze przeżera rdza, że bez użytku leżą martwe buławy i korony?

Milczysz paniczku? Samemu na dnie duszy głos mówi, że tak. Wróć się, jasny panie, wróć. Nie mieszaj ty się w chamskie sprawy⁸⁷.

Młodzieńcza postawa Michała noszącego ukraińską koszulę nie oznacza pragnienia, by zbliżyć się do ukraińskiego ludu, by poznać jego kulturę i tradycję. Jest raczej rodzajem prowokacji, dość powierzchownym przejawem niezgody na „polskość”, rozumianą między innymi jako bezustanne rozpamiętywanie przeszłości historycznej, jako nostalgia za utraconą wielkością:

Musiałem iść precz stąd, z domu, w którym ciągle wspomniano⁸⁸ – tłumaczy bohater. Jakże nienawidziłem ja tego wszystkiego. Tej całej atmosfery relikwii i szkaplerzy, unii lubelskiej i odsieczy wiedeńskiej⁸⁹.

Polskość, którą dla Kaniowskiego uosabia rodzina Bieleckich, poddaje on surowej ocenie, rysując jej negatywny, karykaturalny obraz, drwiąc z jej fałszywej pobożności i czułościowości, ukrywającej zwierzęce instynkty:

W domu Adasia wszystko żyło wspomnieniami lepszych czasów, plotkami i dewocją. (...) Nikt tu nie podnosił głosu. Przeciwnie, wszyscy mówili słodkim, przyciszonym tonem, spotrzebowując niesłychaną ilość wyrazów zdrobniałych. „Stryjuciunia”, „proboszczyczek”, „tatusieczek”, „mamuleczka” – nie schodziły tu z ust. Nie przeszkadzało to bynajmniej temu, że życie ojca Adasia, jego matki i dwóch sióstr schodziło na systematycznym zagryzaniu się⁹⁰.

W *Człowieku wśród skorpionów* Czesław Miłosz podkreśla niechęć samego Brzozowskiego do Polski „rozczulającego obyczaju, katolickiego kościoła, kultu narodowego męczeństwa, rytualnego obżarstwa w święta i programowego antyintelektualizmu”⁹¹. Bohater *Plomieni* brzydzi się polską pogardą dla wolnej myśli, nie może znieść duchowego lenistwa, bierności i wygodnictwa, które przyjmują formę dobroćliwości:

Nikt tu nie był szczerym z samym sobą. Prawda zewnętrzna i wewnętrzna były raz na zawsze usunięte z tej atmosfery myślowej⁹². O, jakże tu niedostrzegalnie, codziennie, spokojnie, z łagodnym uśmiechem na ustach i gołębią słodyczą w sercu mordowano dusze i umysły. (...) Dziś ja, rozbity i wyrzucony poza życie człowiek, przeklinam cię jeszcze, ty roztkliwiająca dobroci polskich rodzin⁹³.

⁸⁷ Tamże, s. 154 i 156.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Tamże, s. 97.

⁹⁰ S. Brzozowski, *Plomienie*, s. 58. Andrzej Mencwel uważa, że w powieściach Brzozowskiego znajdujemy „obrazy rodziców, życia rodzinnego, domu, patriotycznej wreszcie tradycji szlacheckiej najbardziej drastyczne w całej literaturze polskiej” (A. Mencwel, *Białe ściany polskiego domu*, „Twórczość” 1974, nr 2, s. 71).

⁹¹ Cz. Miłosz, *Człowiek wśród skorpionów*, s. 12.

⁹² Tamże, s. 87.

⁹³ Tamże, s. 86.

Przez Kaniowskiego przemawia nieskrywana nienawiść do „ojców” „lękających się i rządu, i chłopów, lękających się śmiałości własnych dzieci”⁹⁴. Potępia ich służalczość, strach i obłudną moralność. W powieści wspomina się z ironią, jak ojciec Adama Bieleckiego, reprezentujący zdewociałą i posługującą się „patriotycznym frazesem” rzekomo czysto polską rodzinę, „po ocaleniu cesarza od Karakozowa iluminację sobie na swój prywatny użytek zrobił i sprawnikowi gratulować chodził we fraku i białym krawacie”⁹⁵, a polski ksiądz katolicki opowiadał o „cudownym ocaleniu” cesarza Aleksandra III⁹⁶.

Marta Wyka w szkicu *Obraz i doświadczenie kresów w powieści Brzozowskiego „Sam wśród ludzi”* pisze, że „Brzozowski nie wykorzystuje żadnej z sielskich wersji rodzinnej Ukrainy. Jego Podole to błotnista, czasem wręcz odrażająca równina, dosłowne i symboliczne bagnisko”⁹⁷. Podobne ujęcie kresów odnaleźć można także w *Płomieniach*. Jeden z rozdziałów powieści, zatytułowany *Sielskie – anielskie*, nie przynosi bynajmniej wyidealizowanego obrazu dzieciństwa. Chociaż zaczyna się on od zdania: „Pamiętam jasny wiosenny dzień”⁹⁸, zawiera opisy, które z całą pewnością sielskie nie są, eksponują natomiast nędzę społeczną i zwierzęcą (biologiczną) stronę ludzkiego życia:

Patrzyłem (...) na brudne miasteczko. Gnieżdżą się w błocie setki ludzi. Biorą się gdzieś po brudnych łąkach i piwnicach, płodzą dzieci. Więc to jest życie?⁹⁹

Nie dokonuje się w powieści mitologizacji kresów, nie ukazują się ich jako obszaru polskiego posłannictwa religijnego i cywilizacyjnego. Dwór szlachecki jest ostoją polskości, ale tej postrzeganej negatywnie, niszczącej. Nie ma tu sentymentalnej wizji „polskich kresów wschodnich”. Brzozowski nie interesuje także infernalna czy też krwawa historia Ukrainy (choć w powieści odnaleźć można aluzję do powstania styczniowego), ani koloryt i egzotyka lokalna (wielokulturowość i wieloreligijność ziem „pogranicza”), nie stylizuje on Ukrainy na baśniowo-mityczną krainę, bezkresną, dziką, tajemniczą czy melancholijną. Podole staje się przestrzenią „błotnistą”, martwą, pogrążoną w stagnacji i moralnym brudzie. Miejscem, w którym brak jest szacunku dla innego, co uwidacznia się szczególnie w przedmiotowym sposobie traktowania kobiet: „Więc to tak jawnie i systematycznie? Kobiecie ciało jest rzecz, którą się nabywa, sprzedaje?”¹⁰⁰.

⁹⁴ Tamże, s. 97.

⁹⁵ Tamże, s. 59. Por. też stwierdzenie Bieleckiego na temat Antoniego Berezowskiego, polskiego szlachcica, który był wykonawcą nieudanego zamachu na cara Aleksandra II w dniu 6 czerwca 1867 roku w Paryżu: „On musi być z Rusinów, bo żaden z Polaków królobójstwem się nigdy nie splamił” (tamże, s. 59). Maria Janion i Maria Żmigrodzka, omawiając problem polskiego stosunku do carobójstwa, przywołują stanowisko Seweryna Krzyżanowskiego, przedstawiciela Towarzystwa Patriotycznego, który uważał, że „ani jeden Polak nie miał rąk zbroczonych krwią monarszą”. „Nie chodziło tylko – wyjaśniają badaczki – o nietykalność osoby boskiego pomazańca, nie tylko o siłę feudalnych pojęć o honorze, nakazującym wierność suwerenowi. Polskie wyobrażenie o świętości osoby królewskiej określone było w poważnym stopniu przez charakter władzy monarszej w szlacheckiej Rzeczypospolitej. Król nie był władcą absolutnym, stojącym ponad prawem. Jeśli chciał być «tyranem», obywatele uważali, że mają prawo do stawiania mu oporu czy wypowiedzenia posłuszeństwa. Ale właśnie dlatego – nawet słaby czy samowolny, znienawidzony czy wzgardzony – był symbolem państwa, wcielał majestat Rzeczypospolitej” (M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i rewolucja*, w: tychże, *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978, s. 158).

⁹⁶ Zob. S. Brzozowski, *Płomienie*, s. 59 i s. 29.

⁹⁷ M. Wyka, *Obraz i doświadczenie kresów w powieści Brzozowskiego „Sam wśród ludzi”*, w: tejże, *Światopoglądy młodopolskie*, s. 40-57.

⁹⁸ S. Brzozowski, *Płomienie*, s. 45

⁹⁹ Tamże, s. 49.

¹⁰⁰ Tamże.

W ujęciu Brzozowskiego między różnymi narodowościami zamieszkującymi Podole istnieje dystans wytwarzany przez strach, uprzedzenia, pogardę. Syn starego Żyda Zelmana, ośmieszonego przez Seweryna Kaniowskiego i polskich szlachciców, w rozmowie z Michałem z ironią i goryczą wskazuje na upokarzającą „dobroć” Polaków, na ich pełną wyższości i pychy postawę:

Pańskiego stryja ja chciałbym nauczyć, kiedy on tego nie wie, że Żyd jest człowiek. (...). Pan mi wybacz, na waszej polskiej dobroci można się zawieść, wy, jak kaprys taki przyjdzie, pachciarza nawet do stołu razem z sobą posadzicie. Tylko niech on nie wyobraza sobie, że jemu to się należy. Wy jesteście dobrzy ludzie, wy mówicie: i dla Żyda trzeba być dobrym¹⁰¹.

Autora *Samego wśród ludzi* interesuje postawa i los pokolenia „dzieci”, krytycznych wobec „ojców”, odrzucających zwyrodniałe formy „polskości”, poszukujących swojej tożsamości. Michał Kaniowski reprezentuje to pokolenie (nieprzypadkowe jest pewne jego podobieństwo do Eugeniusza Bazarowa z powieści Turgeniewa *Ojcowie i dzieci*).

W sześćdziesiątym dziewiątym roku byłem więc w Petersburgu. Przywiozłem tu razem ze sobą swój niepokój i pustkę, która wołała o pełne życie¹⁰².

– wyznaje bohater. Stając się rosyjskim rewolucjonistą Miszukiem-Niewidimką, nie wyrzeka się – co ważne – swojej przynależności do polskiego narodu; zapytany, kim jest, zawsze przyznaje się do swojej polskości. Przebywając – jak to określa – w „petersburskim piekle”, tęskni za Polską, rozmyśla o Mickiewiczu i Krasieńskim¹⁰³, a nawet zadaje sam sobie pytanie: „Chcesz wrócić do pól słonecznych?”¹⁰⁴, przez chwilę tylko budując iluzję idyllicznej krainy. Dla Michała wyjazd z Polski, „ucieczka od Polski” (określenie Miłosza), oznacza przede wszystkim poszukiwanie własnego człowieczeństwa (a nie: „rosyjskości”), stanowi próbę odkrycia odpowiedzi na bolesne pytanie o sens życia. Jeszcze przed wyjazdem pyta: „Po co ja jestem?”¹⁰⁵. Także po opuszczeniu Podola, a nawet po powrocie w rodzinne strony dojmujące jest u niego poczucie obcości, wykorzenienia, bezdomności i samotności:

I któż ty jesteś przechodniu?
Jestem sam.
Gdzie Bóg twój?
Nie mam Boga, stoję na wicherze, sam wśród nocy.
Gdzie ojczyzna twoja?
Nie jestem związany z żadną częścią ziemi, nawet z tą, która weźmie moje ciało.
Kto jesteś?
Człowiek – człowiek tylko¹⁰⁶.

¹⁰¹ Tamże, s. 88.

¹⁰² Tamże, s. 97.

¹⁰³ Zob. tamże, s. 148.

¹⁰⁴ Tamże, s. 149

¹⁰⁵ Tamże, s. 50.

¹⁰⁶ Tamże, s. 150.

Socjalistyczny krytyk i działacz polityczny Emil Haecker twierdzi, że *Plomienie* stanowią świadectwo „skrajnego zruszczenia duszy”¹⁰⁷ Brzozowskiego. Te same oskarżenia kierowane są w powieści pod adresem Michała Kaniowskiego:

Zruszczył się – mówili jedni – utracił grunt pod nogami, dla obcej, niezrozumiałej sprawy poświęcił ojca, rodzinę. Ambitny był i zarozumiały, chciał przewodzić, gardził wszystkim swojskim... I krew przelewał, krew: zabójstwo jest zawsze zabójstwem.

– W Boga nie wierzył, siostrę swoją stryjeczną, Olesię zgubił, z nim uciekła, „na wiarę” z nim „w komunie” żyła. (...) Dziada Moskale na Syberii zamęczyli, a ona przecież tam poszła¹⁰⁸.

Dochodzi tu do głosu rusofobia Polaków, ich lęk przed rosyjską działalnością rewolucyjną (taktowaną jako nihilistyczna, bezbożna i „niepolska”), poczucie zagrożenie ze strony „obcego”, który odrzuca „ich” wiarę i patriarchalną, katolicką¹⁰⁹ obyczajowość. „Zruszczenie” funkcjonuje jako pojęcie negatywne, jednoznaczne jest ze skandalicznym, hańbiącym zdradzeniem Polski z jej krzywdzicielem. Dla Kaniowskiego jednakże słowo to ma wydźwięk pozytywny: oznacza odrzucenie „Polski dziecienniejszej”¹¹⁰ i opowiedzenie się po stronie rewolucji, podjęcie walki o wolność i godność. Co oczywiste, nie jest więc owo „zruszczenie” zgodą na rządy zaborcy, nie oznacza prowadzenia procarskiej polityki, ale też nie jest równoznaczne ze ślepym uwielbieniem dla rosyjskiej kultury czy mentalności.

Rosja – raz jeszcze to podkreślmy – nie jest przez Brzozowskiego (i bohatera *Plomieni*) idealizowana: ma zarówno ciemne, jak i jasne oblicze. Może zastanawiać, dlaczego autor *Idei* każe nam konfrontować się wyłącznie z negatywnym obrazem Polski. Niewątpliwie jednak, tworząc tak złożony obraz Rosji, czyni on „duszę rosyjską” swoistym zwierciadłem, w którym Polska („polskość”) może się przejrzeć, by pojąć samą siebie, by rozbudzić swoją świadomość narodową i wyjść z duchowego marazmu:

(...) uważam (...) za konieczne – pisze Brzozowski w *Głosach wśród nocy* – byśmy wniknęli głębiej w samo tętniące ognisko tego duchowego życia, byśmy myśleli o Rosji jako o wielkiej i strasznej rzeczywistości. (...) Kto myśli o przyszłości Polski, musi rozumieć Rosję...¹¹¹.

¹⁰⁷ Zob. E. Haecker, *Rzecz o „Plomieniach” St. Brzozowskiego*, Kraków 1909.

¹⁰⁸ S. Brzozowski, *Plomienie*, s. 31.

¹⁰⁹ Brzozowski wyraźnie odróżnia katolicyzm, pojmowany jako „głębką dyscyplinę moralną, obejmującą całe życie człowieka” od katolicyzmu powierzchownego, bezrefleksyjnego, pozbawionego wrażliwości moralnej. O tym drugim pisze: „Katolicyzm jest w naszym życiu czynnikiem izolacji kulturalnej, dziejowej, społecznej (...). (...) pozahistoryczna, pozaspółeczna polska rodzina – to socjologiczne podłoże Polski dziecienniejszej styka się tu w swoich instynktach i potrzebach z kościołem, pomniejszając go do swych mikroskopijnych, jednogodzinnych rozmiarów i tworzy swój własny uśmiechnięty polski jezuityzm czapki i papki: najpłytszą chyba i dlatego najfałszywszą ze wszystkich formacji kulturalnych, stwarzanych przez produkujący jezuityzm, jak swą specyficzną toksynę, katolicyzm porenasansowy, katolicyzm wykrystalizowany i ustalony od czasu soboru trydenckiego” (S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, w: tegoż, *Eseje i studia o literaturze*, t. II, s. 757 i 773-774).

¹¹⁰ Na temat „Polski dziecienniejszej” zob. S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, s. 742-783.

¹¹¹ S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy*, s. 1126.

Zofia Zarębianka
(Kraków)

INSPIRACJE DUCHOWOŚCIĄ DALEKIEGO WSCHODU W DZIELE POETYCKIM CZESŁAWA MIŁOSZA

Zainteresowania Czesława Miłosza duchowością Dalekiego Wschodu znajdują potwierdzenie nie tylko w bezpośrednich aluzjach do niej w wielu wierszach poety, pochodzących, co ważne, z różnych, także wczesnych, okresów jego twórczości. Na powierzchni tekstów wpływy wschodnie zaznaczają się w tym wypadku na przykład poprzez przywoływanie specyficznej dla tradycji zen motywiki czy nazewnictwa, jak dzieje się między innymi w znanym wierszu *Zen codzienny*. O wiele jednak istotniejsze są nawiązania widoczne w postawie bohatera lirycznego, wykazującej wyraźne i uderzające zbieżności z cechami uzyskiwanymi w drodze praktyk medytacyjnych, bohatera znajdującego się na duchowej drodze, której zwieńczenie stanowi iluminacja, zapisana nie jeden raz w tekstach, nie tylko zresztą poetyckich, tekstach należących zwłaszcza do późnych etapów analizowanego pisarstwa. Przykładu tego rodzaju dostarczają pośród wielu innych *Łąka*, *Po* lub *Późna dojrzałość*.

Jako namacalny dowód pogłębionych studiów nad buddyzmem zen służyć mogą także ich dyskursywne poświadczenia w relacjach z lektur klasyków wschodniej duchowości, wspomnianych między innymi na kartach *Wypisów z ksiąg użytecznych*, czy podjęte przez Miłosza u progu lat dziewięćdziesiątych udane tłumaczenia haiku, wymagające z pewnością czegoś zdecydowanie więcej niż tylko wyczucia starojapońskiej formy poetyckiej. Jeszcze wcześniej, bo już w latach sześćdziesiątych, przekładał Miłosz dawnych poetów chińskich, co samo w sobie rzuca światło na trwałość fascynacji autora *Nieobjętej ziemi* wschodnimi tradycjami kulturowymi i – chyba przede wszystkim – specyfikę doświadczenia duchowego, zdobywanego w oparciu o praktykę medytacji zen.

Wspomnieć trzeba również w tym miejscu o niebagatelnym wpływie myśli Thomasa Mertona, z którym trwająca od roku 1958 aż do śmierci autora *Siedmiopiętrowej Góry* korespondencja dotyka także kwestii związanych z duchowością zen, jej znaczeniem i obszarami oddziaływania na kulturę Zachodu. Kontakt z Mertonem niewątpliwie mógł być czynnikiem ugruntowującym poszukiwania przez Miłosza mądrości duchowej w obszarze geograficznie odległym i przy tym całkowicie odmiennym filozoficznie od koncepcji wyrosłych na gruncie europejskim. Z pewnością jednak nie był elementem zainteresowania owe generującym. Nie należy zatem lokować początków Miłoszowego podziwu dla zdobyczy duchowych Wschodu w znajomości z mnichem z Gethesemani, jak niekiedy zdarza się czynić¹. Wydaje się bowiem, że kontakt z Mertonem był tu nie tyle inspiracją dla tego rodzaju zainteresowań, co raczej – ich konsekwencją. Merton więc mógł być dla Miłosza, z racji swego zakonnego i pisarskiego jednocześnie powołania, a także z racji wtajemniczenia we

¹ Por. W. Kudyba, *Zostaw ten złudny umysł. Echa medytacji zen w poezji Czesława Miłosza*, w: *Medytacja. Postawa intelektualna. Sposób poznania. Gatunek dyskursu*, red. T. Kostkiewiczowa i M. Saganiak, Warszawa 2010, s. 263-276.

wschodnią duchowość, z jednej strony godnym zaufania partnerem do duchowej dyskusji, z drugiej – z powodu większego doświadczenia i wiedzy – wiarygodnym autoritetem, potwierdzającym trafność rozpoznań i intuicji duchowych poety.

Innym istotnym i znamionym przejawem dalekowschodnich zainteresowań autora *Hymnu o perle* jest przyswojenie polskiej literaturze wierszy Denise Levertov, amerykańskiej poetki urodzonej w 1923 roku, zafascynowanej buddyzmem. Medytacja zen stanowiła dla niej bezpośredni krąg twórczej inspiracji, a liczne jej utwory uznać można za zapis doświadczenia duchowego płynącego z praktykowania buddyzmu.

Wspomniane wyżej impulsy nie tłumaczą przecież jednak powodów, dla których buddyzm zen przyciągnął uwagę Miłosza, stanowiąc świadectwo, wyraz oraz namacalny dowód intelektualnego i duchowego zwrotu ku Wschodowi. Przyczyny tego rodzaju fascynacji nie wydają się ani jednorodne, ani też proste do uchwycenia. Nie bez znaczenia pozostaje tu z pewnością kontekst kulturowy, związany z momentem historycznym 1968 roku², erą dzieci kwiatów, z tym wszystkim, co kryje się pod młodzieżowymi ruchami kontestacyjnymi w Europie i – przede wszystkim – w Ameryce, na fali których obserwuje się wzrost zainteresowań kulturą, medytacją i duchowością wschodnią, mających stanowić lekarstwo na zmaterializowaną i konsumpcjonistyczną rzeczywistość zachodnią przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Nie uważam jednak, mimo oczywistego stymulującego znaczenia klimatu epoki i wpływu młodzieżowej rewolty, by ten kulturowy czynnik miał być rzeczywistym generatorem duchowych podróży Miłosza po wschodnią mądrość.

Prawdziwych przyczyn upatrywałabym gdzie indziej. Lokują się one, jak sądzę, na dwu płaszczyznach. Prymarna, nazwijmy ją autoteliczną, na plan pierwszy wysuwa potrzebę poszukiwania nowego języka dla opisu doświadczeń wewnętrznych implikowanych sferą religijną. Druga, jak sądzę – ważniejsza, wynika z wrażliwości duchowej samego Miłosza, poszukującego nie tylko środków wyrazu dla Niewyrażalnego, ale ścigającego na różnych ścieżkach owo Niewyrażalne i znajdującego – być może – we wschodniej duchowości jakiś zarys czy przeczucie odpowiedzi.

Tę drugą płaszczyznę można – w pewnym uproszczeniu – nazwać płaszczyzną filozoficzno-egzystencjalną. Ona też wydaje się zdecydowanie istotniejsza od kwestii wpływów duchowej czy kulturowej mody, od oddziaływania takich czy innych znajomości, a nawet od poszukiwań „formy bardziej pojemnej”, czy nowych środków ekspresji doświadczenia religijnego. Choć akurat ostatni z wymienionych czynników uznać wypada za znaczący, szczególnie w świetle wielokrotnych stwierdzeń Miłosza o atrofii wyobraźni religijnej w kulturze zachodniej i deklaracji o potrzebie znalezienia nowych form wyrazu przeżyć religijnych oraz odnowienia języka religijnego. Niewykluczone, iż bezpojęciowość buddyzmu mogła w tym zakresie stanowić dla poety atrakcyjne pole eksploracji, gwarantując wyjście poza schematyzm utartych i mocno wyeksploatowanych artystycznie wyobrażeń zakorzenionych w kręgu chrześcijaństwa.

Mimo wagi powyższego, a więc mimo istotności wymiaru dylematów natury estetycznej, mimo intensyfikacji motywiki wschodniej w późnych utworach, dla orzekania o obecności inspiracji duchowością Wschodu w dziele poetyckim Czesława

² Na ten czynnik wskazuje także Wojciech Kudyba we wspomnianym wyżej artykule. Porównaj przypis nr 1.

Miłosza o wiele istotniejsze od przywoływania takich czy innych motywów albo nazewnictwa, a więc zbieżności najbardziej niejako zewnętrznych i naskórkowych, wydają się analogie dające się wysledzić w wewnętrznej postawie bohatera, dającej się w odniesieniu do wielu wierszy opisywać przy pomocy terminów wywodzących się z duchowości dalekowschodniej i dla niej charakterystycznej. Przykład takiego wiersza stanowi *Dar*, tekst przynoszący zapis doznanej przez lirycznego bohatera iluminacji, której efektem staje się całkowite przewartościowanie priorytetów życiowych i pełne wewnętrznej radości skupienie się na samym istnieniu, na samym trwaniu oraz pełnej harmonii akceptacji swojego życia.

W jednoczącej i ze swej istoty integralnej duchowości Wschodu mógł też Miłosz widzieć skuteczną receptę na manichejskie ukąszenie, naznaczające jego twórczość dualistycznymi dychotomiami. Umysłowi poddanemu presji ujęć dwubiegunowych – „A dużo było niezrozumiałego.// Choćby dwoistość żądz i aspiracji”³ – całościujące rozumienie rzeczywistości, proponowane przez Wschód, mogło nie tylko dostarczyć argumentów na rzecz przezwyciężenia dręczących go przeciwieństw, ale wręcz ukazywać atrakcyjny i przekonujący kierunek wybawienia dokonującego się nie przez negację, lecz poprzez przekroczenie intelektualnego rozdwojenia znamionującego umysł „sekretnego zjadacza trucizn manichejskich”.

Jeżeli powyższa hipoteza jest prawdziwa, to zwrot ku Wschodowi widzieć by trzeba jako... swoistą drogę powrotu do chrześcijaństwa, postrzeganego nie jak wcześniej jako system prawd wzajemnie sprzecznych, lecz jako religię pojednania człowieka z rzeczywistością, z samym sobą oraz Bogiem. W świetle takiego rozpoznania znajdowałyby też wytłumaczenie pewna selektywność wyboru przez Miłosza tych cech buddyjskiej duchowości, które z jednej strony najlepiej nadawały się do zniesienia dualistycznego pęknięcia znamionującego jego sposób patrzenia na człowieka i na zagadnienia teodycei, z drugiej dawały się z łatwością zaaplikować do duchowości chrześcijańskiej. Nie tyle chodziłoby tu zresztą o jakąś transreligijną „adaptację”, ile ostatecznie o niesprzeczność z prawdami chrześcijańskimi, o taki dobór i takie rozumienie tych wybranych cech buddyjskich, które pozwalały odnaleźć we własnej tradycji religijnej podobne zalecenia, głębię i duchową mądrość.

W związku z powyższym należy stwierdzić, iż wpływy buddyzmu zen mają w istocie dla twórczości Miłosza znaczenie fundamentalne i dotyczą samego rdzenia duchowego lirycznego „ja”. Wpływy te rozpoznać się więc dają przede wszystkim w dziedzinie poetyckiej gnoseologii – „Kim jest ten, który widzi? Skąd przychodzi, dokąd zniknie, kto//Jest ten, który tu będzie zamiast niego widzieć to samo, ale nie to samo, bo z innym pulsowaniem krwi”⁴ – a także ontologii: „A może zaczniemy adorować kamień// zwyczajny polny kamień, samo jego Bycie”⁵ – oraz etyki, czy powiedzieć lepiej, zaleceń duchowych: „zapomnij o cierpieniach, // które sam zadałeś. Zapomnij o cierpieniach, // które tobie zadano”⁶, stanowiących zawsze, potrójnie spletaną we wzajemnych zależnościach, domenę penetracji oraz niepokoju lirycznego bohatera tej poezji.

³ Cz. Miłosz, *Żywotnik*, w: tenże, *Wiersze ostatnie*, Kraków 2006, s. 23.

⁴ Cz. Miłosz, *Kto*, w: tenże, *Na brzegu rzeki*, Kraków 1994, s. 19.

⁵ Tenże, *Obrzęd*, w: tenże, *To*, Kraków 2000, s. 87.

⁶ Tenże, *Zapomnij*, w: *To*, Kraków 2000, s. 19.

Analogie ze wschodnim sposobem odczuwania przejawiają się między innymi w sposobie kreowania przez Miłosza czasu, a ściślej rzecz biorąc w koncepcji czasu przeszłego unaocznianego, stającego się poniekąd terażniejszością. Ten aspekt wydaje mi się niezwykle ważny, a zarazem dotąd pozostał niezauważony przez badaczy, zajmujących się dalekowschodnimi powinowactwami duchowymi w rzeczonyj poezji.

„Zenji Dogen powiedział: >czas podąża z terażniejszości ku przeszłości. Tak jak odwijasz nić ze szpulki, chcę, by przeszłość stała się terażniejszością<”⁷. Czy nie tak dzieje się w tych wierszach Noblisty, które dyktuje pragnienie ocalenia minionego? Powroty do rodzinnych miejsc, przywoływanie dawno umarłych krewnych, przyjaciół i sąsiadów w tomach *Kroniki*, *Na brzegu rzeki*, *Dalsze okolice*, a wcześniej w poemacie *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*, dokonujące się na mocy restytucji pamięci, mają na celu zniesienie granicy między „było” a „jest” oraz zatrzymanie „minionego” w wiecznym, nieprzemijającym Teraz. „Nieprzetłumaczalny na słowa zamieszkałem w Teraz”⁸.

Niezależnie od twórczego zamysłu przyświecającego Miłoszowym wędrownikom po przeszłości, a polegającego – w największym skrócie – na pragnieniu dania świadectwa ludziom i epoce, ocalenia ich trwania i niejako przywrócenia poprzez słowo ich istnienia, niezależnie więc od tegoż zamysłu, sam mechanizm przewycięzania opozycji między przeszłym a terażniejszym daje się traktować jako jeden z przejawów zbieżności z zaleceniami mistrzów zen. „Bo przychodzimy stamtąd, gdzie nie ma jeszcze podziału // na tak i nie, ani podziału na jest, będzie i było”⁹.

Jest to zresztą także jeden z aspektów dążenia do niwelowania rządzących dziełem Miłosza opozycji, zastępowanych sukcesywnie, zwłaszcza w późnej twórczości, wizjami bardziej całościowymi, wynikającymi z gruntującego się w bohaterze przeświadczenia o jednorodnej w swojej istocie naturze świata: „I rozłączone się złączy // w Jedno”¹⁰.

Wedle tej koncepcji, iluzoryczne byłyby nie tylko granice między „było” oraz „jest”, ale także pomiędzy „ja” i „nie-ja”. Pytanie: „Czymże jest ja// wraz z przeczcuciem odpowiedzi: krótkotrwałą kulą// z ziemi i wody// ognia i wiatru” w różnych postaciach powraca w późnych wierszach Noblisty i kumuluje w przejmującym prawdą i głębią duchowego odkrycia wyznaniu starego poety: „Nie było Ja. Było zapatrzanie”¹¹, tożsame z osiągnięciem stanu oświecenia w rozumieniu mądrości zen.

Zagadnienie granic „ja” oraz iluzoryczności „ja”, umocowane w szerszym kręgu problematyki podmiotowości, okazuje się zatem miejscem niesłuchania istotnych poszukiwań i zarazem miejscem płynących z zen duchowych inspiracji. „Kto widzi? Ten, kto zwątpił o swoim istnieniu. // (...) Bezpowrotny jak obłoki. Płuca, wątroba, seks, nie ja, nie moje”¹².

Już we wczesnej twórczości Miłosza ideał poezji w jego rozumieniu zakładał odejście od bezpośredniej lirycznej wyznaniowości na rzecz dyskursu bardziej obiektywnego i zapośredniczonego, co wiązało się z przekonaniem o obiektywnej naturze postrzeganej rzeczywistości i potrzebie wierności wobec tego, co jest – niezależnie od postrzegania człowieka: „Bądźcie sobą, rzeczy tej ziemi, bądźcie sobą. Nie polegajcie

⁷ Por. Shunryu Suzuki, *Umysł zen, umysł początkującego*, przeł. J. Dobrowolski, A. Sobota, Jaworze 2010, s. 48.

⁸ Cz. Miłosz, *Rozmowa z Jeanne*, w: tenże, *Dalsze okolice*, Kraków 1991, s. 40.

⁹ Tenże, *Późna dojrzałość*, w: *Druga przestrzeń*, Kraków 2002, s. 8.

¹⁰ Tenże, *Jasności promieniste*, w: *To*, Kraków 2000, s. 99.

¹¹ Tenże, *Ja*, w: *Druga Przestrzeń*, s. 38.

¹² Cz. Miłosz, *Wieczór*, w: *Dalsze okolice*, Kraków 1991, s. 7.

na nas na naszym oddechu, na fantazjach zdradliwego i chciwego oka.//Tęsknimy do was, do waszej istoty,//abyście trwały takie jak w sobie jesteście, czyste i nie oglądane przez nikogo¹³. Słowa powyższe wydają się echem nauki zen o prawdziwym celu praktyki: „prawdziwym celem jest widzieć rzeczy takimi, jakie są, obserwować rzeczy takimi, jakie są i pozwolić wszystkiemu przemijać tak, jak przemija”¹⁴.

Postulat odejścia od „ja” pojawia się już w wojennym utworze *Świat. Poema nawiwne*, którego pisanie – *nota bene* – było poprzedzone lekturą *Fletni chińskiej* w przekładzie Leopolda Staffa¹⁵. W pochodzącym z tego poematu wierszu *Miłość* pada takie oto stwierdzenie: „Miłość to znaczy popatrzeć na siebie// tak jak się patrzy na obce nam rzeczy”. Tego rodzaju definicja miłości wpisuje się bez wątpienia w duchową mądrość Wschodu, choć daje się także odczytywać poprzez kategorie duchowości zachodniej, bliskie *Ćwiczeniom duchowym* św. Ignacego Loyoli. Przytoczona definicja stanowi też potwierdzenie, iż już we wczesnym etapie twórczości głębokie intuicje o konieczności dystansu do siebie i niejako wzięcia w nawias roszczeń własnego *ego* jako warunku wewnętrznego postępu nie były tej poezji obce.

Również dalsze fragmenty tegoż tekstu, mówiące o konsekwencjach tak pojmowanej i tak praktykowanej miłości siebie samego, realizują zalecenia mistrzów zen. Poeta tak mówi o dobroczynnych skutkach umiejętności nieutożsamiania wszystkiego z sobą samym i niepatrzenia na świat przez pryzmat własnych indywidualnych korzyści i upodobań: „ptak mu i drzewo mówią przyjacielu” oraz dalej: „wtedy i siebie, i rzeczy chce użyć, aby stanęły w wypełnienia łunie. Nie ten najlepiej służy, kto rozumie”. Konkluzja wiersza doskonale współgra z dosadnym pouczeniem mistrza zen: „prawdziwym rozumieniem jest sama praktyka”¹⁶.

Przywołałam ten wczesny wiersz, by nie tylko wykazać długotrwałość zainteresowań Miłosza duchowością Wschodu i wzmocnić w ten sposób przekonanie, iż mają one inne niż kulturowe uwarunkowania. Ten napisany jeszcze podczas wojny utwór unaocznia dobitnie, iż poezja Miłosza daje się widzieć jako projekt niezwykle konsekwentnej duchowej drogi, zarysowanej już u początków pisarskiej aktywności, a zwieńczonej u jej kresu tekstami o charakterze iluminacyjnym: „Bez oczu, zapatrzony w jeden jasny punkt// który rozszerza się i mnie ogarnia”¹⁷, zdradzającymi nie tylko intelektualne wtajemniczenie Miłosza w zasady zen, lecz obecność autentycznego doświadczenia duchowego, u podstaw którego znajduje się Umysł Początkujący: „(...) całe moje życie polegało na takim dążeniu poza wyraz (...), dlatego też moje książki są jedynie śladem ruchu naprzód, czyli, jak dla mnie, nigdy nie są dostatecznie nagie. Kolejne ćwiczenia stylu, przygotowujące ostateczną wersję, która nie nastąpi”¹⁸.

Otwartość, uważność i współczucie wielokrotnie w różnych kontekstach wspomniane w późnych wierszach jako właściwości lirycznego „ja” stanowią potwierdzenie prawdziwości doznanej przemiany, a zarazem też są czynnikami ją warunkującymi.

¹³ Cz. Miłosz, *Kto, w: Jasności promieniste*, 2006, s. 67.

¹⁴ Por. Shunryu Suzuki, *Umysł zen, umysł początkującego*, s. 47.

¹⁵ O czym autor wspomina w wywiadzie z 1992 roku dla „Tygodnika Powszechnego”. Zob. *Chodźmy nad piekłem, oglądając kwiaty. Z Czesławem Miłoszem rozmawiają Adam Szostkiewicz i Tomasz Fijałkowski*, „Tygodnik Powszechny” 1992, nr 45, s. 7.

¹⁶ Shunryu Suzuki, dz. cyt., s. 130.

¹⁷ Cz. Miłosz, *Oczy*, w: *Druga przestrzeń*, dz. cyt., s. 41.

¹⁸ Cz. Miłosz, *O bezgraniczny, o niewyczerpany*, w: *Jasności promieniste*, dz. cyt., s. 29.



Cerkiew Świętego Ducha, Wilno

Jan Miklas-Frankowski
(Gdańsk)

KATASTROFIZM *TRZECH ZIM* CZESŁAWA MIŁOSZA

W *Trzech zimach* – tomie uważanym powszechnie za katastroficzny, obrazy poetyckie stanowiące rozbudowaną apokaliptyczno-symboliczną wizję są stosunkowo rzadkie. Nie znaczy to oczywiście, że tom ten tomem katastroficznym nie jest. Chodzi mi o coś zupełnie innego. Mianowicie katastrofizm tego zbioru wierszy nie jest z reguły dany bezpośrednio, w konkretnym obrazie zagłady, końca świata. Zazwyczaj jest on obecny w wierszu jakby „podskórnie”, funkcjonuje w jego głębszych warstwach. Jest wszechobecny, ale niedosłowny. Katastroficzny nastrój snuty jest subtelnie. Groza zagłady sygnalizowana jest pojedynczymi akcentami. W pozornie sielankowym zakończeniu *Bram Arsenalu* chłopcy bawią się blaszanymi żołnierzami, a tajemniczy jeźdźcy patrzą „prosto na zachód”. W erotyku *Ty silna noc...* pojawia się złowróżbna gałązka czarnego bzu, a miłosne spełnienie połączone jest z preczuciem „bojów przyszłych zła”.

W podobny sposób katastroficzna atmosfera budowana jest w wierszu *Wieczorem wiatr...*

Wieczorem wiatr. Z ciemności wypłoszeni,
głowy toczyli naprzeciw połyskom
ognia w kominie. Pies słuchając cieni
myślał, kamienny, z łapami przy pysku.

Wyżej szła chmura, a nad nią spienione
stada gwiazd gnały i parły motory
trójśmigłych statków. Żółty krzyż wieziono,
jedwabny sztandar i hełmy z żelaza.

Wiatr był na ziemi. Dzwoniły jabłonie
owocem żółtym, i jarzębiny chrzęst.
Pchaliśmy pługi, dźwigaliśmy bronie
i twardo śpimy, z łbem zgietym na pięść.

(W1, 89)¹

W tym krótkim, oszczędnym wierszu nie znajdziemy rozbudowanej wizji kataklizmu, choć mimo to nie mamy wątpliwości, że jest to wiersz katastroficzny, że mamy w nim do czynienia ze specyficzną, katastroficzną aurą. Spróbujmy zatem prześledzić, w jaki sposób oddany jest tu nastrój zagłady, jak narasta niepokój.

W pierwszej strofie wiersza pojawia się odhumanizowana, uzwierzęcona zbiorowość, ludzkie stado, odczuwające atawistyczny, instynktowny strach przed zbliżającym się zagrożeniem, zapowiadany przez wieczorny wiatr. Dodatkowy niepokój wprowadza postać myślącego (tu wyraźna opozycja: jednostka – zbiorowość, animizacja – personifikacja, instynkt – intelekt), kamiennego psa. Rzeczywiście wyżej, nad chmurami ma miejsce złowróżbne przymierze Natury i Cywilizacji – „trójśmigłe statki”

¹ Wszystkie cytowane wiersze pochodzą z tomu 1 *Wierszy z Dzieł zebranych* Miłosza (Cz. Miłosz, *Wiersze. Tom 1*, Kraków 2001.). Dalej w odniesieniu do tego tomu używam skrótu W1. Cyfra po skrócie oznacza stronę.

wiozą atrybuty wojny i śmierci: złoty krzyż, jedwabny sztandar, żelazne hełmy – tajemnicze, zagadkowe symbole. *Nie wiadomo, co to znaczy, ale zapowiada coś groźnego*² – „wyjaśnia” autor. W ostatniej strofie wracamy na ziemię. Wiatr potrząsa drzewami. Niby nic niezwykłego, ale w odgłosach dzwoniących jabłoni i chrzęście jarzębiny jest coś niepokojącego (z pewnością jest to również zasługa onomatopeiczności metafory). Pamiętamy wszak o poprzednich strofach. Ten niepokój jest uzasadniony – wiersz kończą bowiem głosy umarłych.

I to wszystko. Nie ma tu przytłaczającej, rozbudowanej, plastycznej wizji. Są tylko pozornie nieznaczące, pojedyncze elementy, obrazowe sugestie, ledwie zarysowane symbole. W rzeczywistości jednak ta poetycka oszczędność ma niezwykłą siłę wyrazu. Paradoksalnie wizja katastrofy przez swe niedokonkretyzowanie jest jeszcze bardziej sugestywna.

Kolejnym wierszem, w którym podobnie konstruowany jest nastrój katastroficzny jest wiersz *Kołysanka*, dedykowany Józefowi Czechowiczowi.

Nad filarami, z których smoła ścieka,
w prowincji tej, gdzie salwa co dzień błyska,
pod śpiew saperów o losie człowieka
kołysze płacz dziecinny kołyska.

Kołysze, lula nowego bohatera
w zapachu ognia i spalonych zbóż.
Pluszczą pontony, tryska ptak zbudzony.
Roz-kwi-ta-ły pęki białych róż.

Nie śpiewajcie, chłopcy, pieśni tej –
porucznik mówi – bo zanadto smutna
i tak już w wodzie mokniemy po pas.
Nie bójcie się, tam w górze nie szrapnele –
po prostu leci ogień sennych gwiazd.

Mój mały – szepczą dziecku w wiosce siwej
od mgły armatniej – mały, bajkę chcesz?
Więc była... rzeka nazwana Stochodem.
W rzece mieszkała taka ryba, leszcz.

A leszcz był płaski jak miesiąc wieczorem,
i pływał sobie, wodne kwiaty jadł,
aż przyszedł ktoś nad wodę i zakrzyczał:
wróć, u-ca-łuj jak za dawnych lat.

Zdziwił się leszcz, kto go wołać może.
Ale dość bajki, śpijże już, mój mały.
Jest inna bajka. Był raz sobie kraj,
a w kraju żyta szerokie szumiały,
szumiały żyta, szumiały i szły
krajem pociągi pełne bochnów chleba,
nad pociągami srebrny grał skowronek...
Dalej nie umiem.

(W1, 84)

² R. Gorczyńska, *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem*, Kraków 1999, s. 27.

I w tym wierszu nie znajdziemy rozbudowanych apokaliptycznych obrazów. Katastroficzną atmosferę przywołuje ledwie kilka elementów: szrapnele, armatnia mgła, spalone pola. Początek wiersza to jakby zwykły współczesny poetycki obrazek wojenny – „w prowincji tej, gdzie salwa co dzień błyska”, wśród „zapachu ognia i spalonych zbóż” saperzy budują nocą most. Pojawia się legionowa pieśń – tu jest płynnym zakończeniem wojennego obrazu, za chwilę jej fragment brutalnie przerwie opowiadaną nad dziecięcą kołyską bajkę. Piosenka zostaje przerywana przez dowódcę saperskiego oddziału. Słowa oficera „Nie bójcie się, tam w górze nie szrapnele – / po prostu leci ogień sennych gwiazd” zamiast oddalenia wojennej rzeczywistości, wprowadzają ją w niemniej przerażający wymiar apokaliptyczny.

Dalej w ostrzeliwanej wiosce podjęte zostają dwie próby podjęcia tematu bajki. Pierwsza, jak już wspomniałem, została przerywana śpiewnym krzykiem – wraz z wersem legionowej piosenki w sielski rytm ludowej kołysanki wdziera się ponura rzeczywistość wojny. Nie jest to jedyny historyczny element w przestrzeni wiersza. W niedokończonej bajce-opowieści pojawia się znacząca historycznie nazwa rzeki – Stochod – w 1916 roku miejsce walk polskich legionistów, a w latach trzydziestych obszar pacyfikacji ukraińskich wsi. W tym miejscu należy poczynić pewną istotną uwagę. Wspomniany ślad aktualnych czy też nieodległych czasowo wydarzeń, to jedno z niewielu na gruncie *Trzech zim* wyraźne odwołanie się do rzeczywistości historycznej. Sporo wyjaśnia tu jednak czas powstania utworu. Wiersz został napisany w latach 1933/1934. Niedaleko więc jesteśmy czasowo, stylistycznie i tematycznie od *Poematu o czasie zastygłym*. Niedaleko od fascynacji i przerażenia Historią.

Wróćmy jednak do naszej bajki. Podjęta zostaje próba druga. Arkadyjska wizja krainy szumiących pól i pociągów pełnych chleba okazuje się jednak niemożliwa nie tylko do spełnienia, ale nawet do wyobrażenia i do wypowiedzenia. Bajka raptownie urywa się. Kończy ją, zdaniem Jana Józefa Lipskiego, „najbardziej katastroficzną pointa w zbiorze”³ – „Dalej nie umiem”.

Takie wybiórcze potraktowanie katastroficznego motywu mogłoby doprowadzić do wniosku, że atmosfera eschatologicznego sądu uobecnia się tylko poprzez symboliczne akcenty. Tak oczywiście nie jest – *Trzy zimy* to także monumentalne, kosmiczne, rozbudowane wizje. Najlepszym tego przykładem są niewątpliwie *Roki*. To właśnie ten wiersz, w dużej mierze sprawia, że tomowi *Trzy zimy* nadajemy miano katastroficznego⁴.

Wszystko minione, wszystko zapomniane,
Tylko na ziemi dym, umarłe chmury,
i nad rzekami z popiołu tlejące
skrzydła i cofa się zatrute słońce,
a potępienia brzask wychodzi z mórz.

Wszystko minione, wszystko zapomniane,
więc pora, żebyś ty powstał i biegł,
choć ty nie wiesz, gdzie jest cel i brzeg,
ty widzisz tylko, że ogień świat pali.

³ J. J. Lipski, *Kołysanka*, w: Cz. Miłosz, *Trzy zimy. Głosy o wierszach*, red. R. Górczyńska, P. Kłoczowski, s. 106.

⁴ Także zdaniem samego autora jest to wyjątkowy „wiersz, który (...) usprawiedliwia nazwanie mnie i moich kolegów katastrofistami (Cz. Miłosz, *Antologia osobista*, Kraków 1998, s. 11)”.

I nienawidzić pora, co kochałeś,
i kochać to, co znienawidziłeś,
i twarze deptać tych, którzy milczącą
piękność wybrali.

Pustką, aleją, wąwozami niemych
– gdzie wiatr na szepty każdy głos zamienia
albo w sen twardy z odrzuconą głową –
iść. Wtedy ... Wtedy wszystko we mnie było
krzykiem i wołaniem. Krzykiem i wołaniem
ruń czarnych wiosen rozdierała mnie.
Dosyć. Dosyć. Nic się przecie nie śniło.
Nikt nic o tobie nie wie. To wiatr tak w drutach dmie.

Więc pora. Ja tę ziemię tak kochałem,
Jak nie potrafi nikt w lepszej epoce,
kiedy są dni szczęśliwe i pogodne noce,
kiedy pod łukiem powietrza, pod bramą
obłoków, rośnie to wielkie przymierze
wiary i siły.

Teraz ty musisz ciasno oczy mrużyć,
bo góry, miasta i wody się spiętrzą,
i to, co przygniecione trwało – naprzód runie,
co naprzód szło – upadnie wstecz.
Tak, tylko ten, co krew od innych miał gorętszą,
na cwałującym stanie złotych głów tabunie
i z krzykiem w dół obróci ostry miecz.

Minione, minione, nikt nie pamięta win,
tylko drzewa jak w niebo rzucone kotwice,
stada spływają z gór, zasłały ulice,
kręcą się szprychy, oplata nas dym.

(W1, 106)

W wizji *Roków* nad światem odbywa się apokaliptyczny sąd o rozmiarach totalnego, kosmicznego kataklizmu. Cały wszechświat jest wielkim pogorzeliem. Zakłócona zostaje cała jego dotychczasowa struktura. Zagładzie, unicestwieniu ulega dosłownie wszystko: pamięć, wartości, odwieczne hierarchie. Wszystko trawi wszechobecny apokaliptyczny ogień, a sprawiedliwość wymierza tajemnicza postać z mieczem, o wyraźnych rysach biblijnych. Grozę potęgują dodatkowo zmodyfikowane przetworzone apokaliptyczne metafory, ewokujące porażenie, naznaczenie kosmosu zagładą i przekleństwem (*zatrute słońce, umarłe chmury, potępienia brzask*). Zabieg Miłosza najwyraźniejszy jest przy metaforze *zatrute słońce*, które w Apokalipsie jest przedstawione jako czarne (Ap 6:12: *I ujrzałem: gdy otworzył pieczęć szóstą, stało się wielkie trzęsienie ziemi i słońce stało się czarne jak włosienny wór, a cały księżyc stał się jak krew*⁵). Podobną funkcję ma personifikacja *cofa się (...) słońce*.

Wiersz *Roki* to apogeum Miłoszowego katastrofizmu. Nigdzie indziej nie spotkamy się z katastroficzną wizją o takiej skali, plastyczności, sile wyrazu, potędze poetyckiej wyobraźni. To wizja przytłaczająca swym kosmicznym ogromem, nie pozbawiona jednak cienia nadziei, że gdzieś, mimo zniszczenia i pożogi, istnieje jednak odległy „cel i brzeg”.

⁵ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie języków oryginalnych*, Poznań 1996.

Niezwykle ważne dla zrozumienia wiersza jest rozszyfrowanie znaczenia, nawiązującego do staropolszczyzny, tytułu utworu. „*Roki* – to roki sądowe, czyli sądy odprawiane systematycznie w określonych porach”⁶ – wyjaśnia autor w *Podróżnym świecie*. Wagę tytułu podkreśla także Michał Głowiński „*Roki* wprowadzają element powtarzalności. A właśnie z czasem powtarzalnym mamy w wierszu do czynienia, z czasem cyklicznym, jak w micie. I to właśnie wydaje się najważniejsze: katastrofa nie jest tu wydzielonym momentem w potoku trwania, nie stanowi odosobnionego, jednorazowego wydarzenia. Dzieje się w czasie, który nie rozwija się linearnie, toczy się cyklicznie, składa się powtórzeń i nawrotów”⁷. Oczywiście uwagi te dotyczą nie tylko *Roków*. Z powodzeniem można je zastosować do całego zbioru. Katastrofa, o której opowiada Miłosz, jest zjawiskiem cyklicznym.

Wydaje się, że gdybyśmy ograniczali poetycki światopogląd zawarty w *Trzech zimach*, nazywany katastrofizmem, jedynie do wizji kosmicznych katastrof, dokonilibyśmy rażącego uproszczenia. Ten, jak go nazwaliśmy, katastroficzny poetycki światopogląd, przenika prawdopodobnie wszystkie warstwy tego wieloznacznego, symbolicznego tomu. Niemal wszystko jest tu naznaczone piętnem katastrofy. To świat skażony, porażony śmiercią, dotknięty blaskiem *brzasku potępienia i południem pogardy*. Z drugiej strony już lektura otwierającego tom wiersza *Ptaki* nasuwa przypuszczenie, że główną przestrzenią tomu jest przestrzeń wewnętrzna poety, targanego poczuciem winy, przenikniętego sprzecznościami, przekonanego o własnej grzeszności, który wie, że jest w nim *pycha, pożądanie/ i okrucieństwo i ziarno pogardy (Obłoki)*, a jednocześnie świadomego wielkości i wyjątkowości (*Hymn, Powolna Rzeka*), posiadającego profetyczny dar odkrywania tego, co zakryte. Katastroficzne obrazy są tłem wewnętrznych zmagania podmiotu lirycznego, poszukiwania sensu i odpowiedzi na najważniejsze pytania. Miłosz wskazuje, że jedną z przyczyn fascynacji apokaliptycznymi wizjami był właśnie stan wewnętrznego napięcia.

Byłem zakochanym w sobie dzieckiem, dość jednak świadomym, żeby mnie gniotły stale wyrzuty sumienia. Rozpacz z powodu egoizmu, w istocie potwornego – choć nie chciałem się go wyrzec – osiągnęła wtedy w Paryżu wyjątkowe napięcie. Nie był to tylko *Weltschmerz* młodości. Grzechy na mnie ciężące nie były ostatecznie wyimaginowane. Kto wie, czy nie właśnie niemożność wprowadzenia ład do problemów osobistych sprawiła, że z taką pasją od paru lat karmiłem się katastroficznymi wizjami, biorąc od marksistów właściwie tylko ich wiarę w spazm Historii. Zbliżająca się zagłada była słodka: rozwiązywała wszystko, indywidualny los tracił na znaczeniu, wszyscy mieli zostać zrównani⁸.

Potwierdzenie egalitarnego charakteru zapowiadanej katastrofy, która unieważnia winy, znajdujemy w ostatniej strofie wiersza *Roki*.

Minione, minione, nikt nie pamięta win
Tylko drzewa jak w niebo rzucone kotwice,
Stada spływają z gór, zasłały ulice,
Kręcą się szprychy, oplata nas dym.

⁶ R. Górczyńska, *Podróżny świat. Rozmowy z Czesławem Miłoszem.*, Kraków 1999, s. 28.

⁷ M. Głowiński, *Roki*, w: Cz. Miłosz, *Trzy zimy. Głosy o wierszach*, dz. cyt. s. 133.

⁸ Cz. Miłosz, *Rodzenna Europa*, Kraków 2001, s. 199.

Poczucie winy, świadomość grzechu, wyrzuty sumienia prowadzić mogły także do pragnienia śmierci. Rozkosz przemijania, *delectatio morosa* pojawia się między innymi w wierszu *Obłoki*.

Obłoki, straszne moje obłoki,
jak bije serce, jaki żal i smutek ziemi,
chmury, obłoki białe i milczące,
patrzę na was o świcie oczami łez pełnemi
i wiem, że we mnie pycha, pożądanie
i okrucieństwo, i ziarno pogardy
dla snu martwego splatają posłanie,
a kłamstwa mego najpiękniejsze farby
zakryły prawdę. Wtedy spuszczam oczy
i czuje wicher, co przeze mnie wieje
palący, suchy. O, jakże wy straszne
jesteście, stróże świata, obłoki! Niech zasną,
niech litościwa ogarnie mnie noc.

(W1, 98)

Zasadne wydaje się pytanie o inspiracje i związki z *Sonetem I* Mikołaja Sępa-Szarzyńskiego. Wspólne obu wierszom jest druzgocące samopoznanie i pęd obłoków. U Sępa są one symbolem przemijania i gwałtownie uciekającego czasu. U Miłosza zdają się wskazywać na wyższy, nieosiągalny kosmiczny porządek. Wydaje się, że są doskonale w swej nieskazitelnej bieli, w swym usytuowaniu poza etycznym i egzystencjalnym uwikłaniem człowieka. Człowiek zdaje się przypisany skażonej grzechem ziemi, milczące obłoki przynależą do oddzielonej od niej sfery nieba. Oddalić tę przeżajającą dychotomie może tylko *litościwa noc* lub *sen martwy*.

Pamiętajmy o tym, że mamy do czynienia z poetą, który za młodu zaczytywał się w podręcznikach historii religii, a po latach uczyni następujące wyznanie:

Nie ulega dla mnie wątpliwości, że mam w sobie dużo nienawiści do życia, za to, że jest tak, a nie inaczej urządzone, poddane takim, a nie innym prawom. A to było zawsze samym rdzeniem manicheizmu⁹.

Nie chodzi mi tu oczywiście o udowodnienie lekturowych teologicznych wpływów, ale o pewne pokrewieństwo światopoglądowe. Trudno przecież odmówić bohaterowi *Obłoków*, „nienawiści do życia”, a więc i rysów manichejskich. Wątki manichejskie pojawiają się zresztą w *Trzech zimach* wielokrotnie. Dualistyczna interpretacja wyjaśniałaby również poczucie skażenia i milczenie niebiańskich stróżów.

Wydaje się, że tak samo jak świat *Trzech zim* dąży do katastrofy kosmicznej, wpisany jest katastroficzny cykl, tak samo bohaterowie jego wierszy dążą do śmierci, do oczyszczającego samounicestwienia, katastrofy indywidualnej.

Katastrofa to wizja zagłady przede wszystkim świata, śmierć zaś jest katastrofą indywidualną, zagładą jednostkową, unicestwieniem świata „ja”. Myśl, że ze śmiercią podmiotu, ze śmiercią „ja” ginie cały świat, nie jest oczywiście nowa i doskonale wpisuje się w rozważania nad wyjątkową rolą poezji i władzą poety. Zarówno więc katastrofa, jak i śmierć są różnymi wymiarami świata oczekującego na katastrofę, różnymi wymiarami poetyckiej eschatologii. W pierwszym wypadku jest to eschatologia dotycząca makroskali – całego świata z jego cywilizacją, kulturą, wartościami, w drugim

⁹ Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Kraków 1994, s. 261.

zaś żyjącego w nim jednostkowego, indywidualnego bytu. Stałym tematem poetyckiej refleksji autora *Trzech zim* było przemijanie zarówno w mikro-, jak i w makroskali. Świat zmierza zatem do odradzającej zagłady, a świadomy swego skażenia człowiek dąży do śmierci, do rozplynięcia się w cykliczności natury.

[...] Ja, wierny syn czarnoziemiu, powrócę do czarnoziemiu
 jakby życia nie było,
 jakby pieśni i słowa tworzyło
 nie moje serce, nie moja krew,
 nie moje trwanie
 ale głos niewiadomy, bezosobowy,
 sam łopot fal, sam wiatrów chór, samo wysokich drzew
 jesienne kołysanie.

[...] Nie mam ani mądrości, ani umiejętności, ani wiary,
 ale dostałem siłę, ona rozdziera świat.
 Ciężką falą rozbija się o brzegi jego
 i odejdę, powrócę w wiecznych wód obszary,
 a młoda fala pianą nakryje mój ślad.

Komentując *Hymn* Miłosz wspomniał, że w wierszu tym obecne są: *Dwie tęsknoty: jedna do zjednoczenia w przemijaniu, w śmierci, w bezosobowości, a druga – do bycia odrębnym, przeciwstawionym temu wszystkiemu*¹⁰. W powyższym fragmencie przywołana została tęsknota pierwsza. Swoją drogą to zaskakujące jak liryczne „ja”, które na początku wiersza zaznacza swoją wyjątkowość, odrębność „bezczelną”¹¹ apostrofa: *Nikogo nie ma pomiędzy mną a tobą*, po chwili *pragnie powrócić do czarnoziemiu*, stać się jedno ze światem – z falami, z wiatrem, z drzewami, rozplynąć się w bezosobowym, cyklicznym trwaniu.

Tęsknota do zjednoczenia w przemijaniu wyrażona jest także w inwokacji do ciemności:

[...] O ciemności!
 Zabarwiona pierwszym blaskiem świtu,
 jak płuco wyjęte z rozszarpanego zwierza,
 kołyszysz się, zanurzasz się.
 Ileż razy z tobą płynąłem
 zatrzymany pośrodku nocy,
 słysząc głos jakiś nad twoim struchlałym kościołem,
 krzyk cietrzewi, szum wrzosu w tobie się rozszerzał
 i świeciły dwa jabłka leżące na stole
 albo otwarte błyszczwały nożyce –
 – a my byliśmy podobni:
 jabłka, nożyce, ciemność i ja –
 pod tym samym, nieruchomym,
 asyryjskim, egipskim i rzymskim
 księżycem.

(W1, 73)

¹⁰ R. Gorczyńska, *Podróżny świata*, s. 17.

¹¹ Tamże.

Wzywana ciemność jest bezkształtnym, bezforemnym żywiołem, zmienną materią gotową wchłonąć wszystko. W niej zamazują się kontury przedmiotów i istot, zanikają głosy. To oczywiście także dominium śmierci, figura przemijania ogarniająca królestwo Natury. Wydaje się że niezmienny, nieruchomy, niepodległy ruchowi, a więc czasowi, jest tylko księżyc. Ale czy to właśnie księżyc nie jest patronem metamorfoz, przemienności, cykliczności? Czy wreszcie sam nie podlega przemianom? Znaki zapytania są tu jak najbardziej na miejscu. Jest to bowiem najbardziej chyba wieloznaczny fragment *Trzech zim*.

Nie ulega wątpliwości, że autora *Trzech zim* najbardziej interesują i fascynują sprawy ostateczne. Śmierć, katastrofa, przemijanie to obsesje, które uformowały ten tom. Jest to jednak eschatologia daleka od koncepcji judeochrześcijańskich. Mamy tu do czynienia raczej z jej formą odmienną, indywidualną, inspirowaną w dużej mierze teozofią Oskara Miłosza i manicheizmem. Nie bez znaczenia jest tu zapewne ekspresywny, hermetyczny egocentryzm poety, jego skupienie się na samym sobie, na własnych sądach, wizjach, stanach i uczuciach. To z kolei w dużej mierze było efektem wyalienowania, spowodowanego wewnętrznymi rozterkami, jakie przeżywał w chwili powstawania wierszy *Trzech zim*, które są przecież w jakimś sensie próbą uporania się z młodzieńczymi dramatami¹². Stąd wyraźnie dominująca w tomie tonacja ciemna i tylko kilka jasnych, ekstatycznych akcentów.

To widoczne na przestrzeni tomu monadyczne zamknięcie powoduje, że eschatologia Miłosza ma rysy indywidualne, jest w pewnym sensie zjawiskiem prywatnym. Bo czyż w *Hymnie*, *Pieśni*, *Obłokach*, *Elegii* Miłosz nie kontempluje przede wszystkim własnej śmierci, osobistej katastrofy? I czy monumentalne wizje zagłady w *Rokach*, *Ptakach*, *Powolnej rzece* nie dotyczą świata tożsamego ze światem poety, czyż nie są projekcją wzburzonej przestrzeni wewnętrznej?

Autora *Trzech zim* zajmują przede wszystkim sprawy ostateczne, ale prawie wyłącznie w odniesieniu do własnej osoby. To swoista, egocentryczna odmiana poetyckiej eschatologii, z rozbudowanym apokaliptycznym sądem i niewielką dozą soteriologicznej nadziei. Występuje w niej rozchwianie konwencjonalnych proporcji, dominacja momentu katastroficznego i ograniczenie fazy kolejnej, fazy odrodzenia i zbawienia, zepchniętej na plan dalszy. Wydaje się, że Miłosza bardziej interesuje właśnie sam moment katastrofy, śmierci, unicestwienia, niż to, co nastąpi potem. Nieliczne elementy soteriologiczne pojawiają się w kontekście mitu wiecznego powrotu, wizji apokatastazy, połączenia ze Stworzeniem (*Hymn*, *Pieśń*), ale osłabione są przekonaniem o własnym skażeniu (*Pieśń*). Poza tym *Trzy zimy* są domeną śmierci i przemijania.

*

Katastrofizm Dwudziestolecia, katastrofizm Drugiej Awangardy, katastrofizm Żagarów, katastrofizm Miłosza wreszcie – to tematy wielu krytycznych rozpraw i artykułów. Nic w tym dziwnego – nie ma chyba w polskiej poezji dwudziestego wieku zjawiska równie gwałtownego, intensywnego, o takiej wyrazistości, sile poetyckiego obrazowania i sugestywności kreowanej wizji świata. Wielu historyków literatury próbowało uchwycić istotę tego fenomenu, opisać go, scharakteryzować, znaleźć jego podstawowe dominanty i zamknąć je w definicji¹³. Okazuje się jednak, że sprawa nie jest taka prosta.

¹² R. Grczyńska, *Podróżny świata*, dz. cyt., s. 13.

¹³ Próby zdefiniowania katastrofizmu podjął się we *Wspomnieniu o katastrofizmie* Kazimierz Wyka. Według niego, jest to: „Zjawisko ideowo-artystyczne w poezji polskiej drugiego dziesięciolecia

Problem w tym, że katastrofizm zdążył stać się pojęciem nieostrym i dość rozciągliwym. Z jednej strony został on umiejscowiony historycznie jako nazwa zjawiska, które wystąpiło w poezji polskiej lat trzydziestych, zwłaszcza u żagarystów, by powrócić podczas okupacji w wierszach Baczyńskiego, Borowskiego i Gajcego, z drugiej zaś – mianem tym określa się przekonanie o kryzysowym stanie cywilizacji europejskiej, pojawiające się u rozmaitych myślicieli przynajmniej od końca XIX wieku, znajdujące swój pełny wyraz w dziełach Spenglera, Ortega y Gasseta i Toynbee'ego, a w Polsce – Zdziechowskiego i Witkacego. Dodatkową komplikację stanowi fakt, iż katastrofizm, najwyraźniej należąc do sfery zjawisk światopoglądowych, odnoszony również bywa do poetyki¹⁴.

Tyle o problemach związanych z terminologiczną niejasnością Aleksander Fiut. Jan Błoński odnosi się do zagadnienia bardziej dosadnie i radykalnie:

Co do „katastrofizmu” – terminu niewątpliwie nadużywanego – nie był on kierunkiem literackim, ale postawą światopoglądową, nadto wielokształtną i rozpowszechnioną, aby mogła się przysłużyć historii literatury¹⁵.

Także wokół katastrofizmu Miłosza narosło wiele wątpliwości i kontrowersji. Symptomatyczny jest tutaj spór wywołany przez cytowanego wyżej Aleksandra Fiuta, który kwestionuje zasadność określania Miłosza mianem katastrofisty, podkreślając obecny w jego twórczości silny wpływ chrześcijańskiej eschatologii¹⁶.

Z tezą Fiuta polemizował Jerzy Kwiatkowski: „Istnieje we współczesnej krytyce tendencja do odmawiania Miłoszowi prawa do miana katastrofisty na rzecz >eschatologa<. Istnieje też skłonność do lekceważenia tych lekcji jego wczesnej poezji, które – niezależnie od innych proctw – dostrzegają w niej także zapowiedzi kataklizmu drugiej wojny światowej (...). Jest wielką zasługą Aleksandra Fiuta, że tak wyraziście ukazał i zanalizował nurt eschatologiczny w poezji Miłosza. Myślę jednak, że kładąc tak wielki nacisk na plan metafizyczny Miłoszowskiego profetyzmu, niesłusznie pomniejszył czy wręcz zbagatelizował jego plan historiozoficzny”¹⁷. Wydaje się, że tło konfliktu trafnie skomentował po latach Krzysztof Zajas:

(...) spór krytyków o to, czy Miłosz był katastrofistą czy eschatologiem, nie przynosi jednoznacznych rozstrzygnięć, natomiast daje z pewnością nowe, szerokie spojrzenie na jego wyobraźnię poetycką. Rozmach i częstotliwość apokaliptycznych wizji idą w parze z głęboką tęsknotą do wyzwolenia od ciężaru przepowiedni, do świata idealnego, oczyszczonego, zbawionego.¹⁸

tw. Literatury międzywojennej (...), które polegało na symboliczno-klasycystycznym, niekiedy z nalotami nadrealizmu bądź ekspresjonizmu, podawaniu tematów, jakie sugerowały i zapowiadały nieuchronną katastrofę historyczno-moralną zagrażającą ówczesnemu światu, tematów o osnowie przeważnie filozoficznej, a także społeczno-politycznej” (*Rzecz wyobraźni*, Kraków 1977, s. 291). Aleksander Fiut z kolei powołuje się na definicję sformułowaną przez badaczy światopoglądu Witkacego – M. Szpakowską i B. Danek-Wojnowską: „katastrofizm jest poglądem głoszącym zagładę wartości szczególnie cennych, elitarnych i stanowiących aksjologiczny fundament danego systemu kulturowego” (A. Fiut, *Moment wieczny. Poezja Czesława Miłosza*, Kraków 1998, s. 109). Pierwsza z definicji ma charakter historyczno-literacki, druga – światopoglądowy.

¹⁴ A. Fiut, *Moment wieczny. Poezja Czesława Miłosza*, Kraków 1998, s. 108-109.

¹⁵ J. Błoński, *Patos, romantyzm, prorocтво*, w: J. Błoński, *Miłosz jak świat*, Kraków 1998, s.16; prwdr, w: *Poznanawanie Miłosza*, dz. cyt.

¹⁶ A. Fiut, dz. cyt, s. 100-125. Prwdr. „Pamiętnik Literacki” 1978, z. 3.

¹⁷ J. Kwiatkowski, *Miejsce Miłosza w poezji polskiej*, w: *Poznanawanie Miłosza*, dz. cyt., s. 85-86 Warto zauważyć, że podobne wątpliwości miał tuż po wojnie K. Wyka (*Zob. Ogrody lunatyczne i pasterskie*, dz. cyt., s. 21.).

¹⁸ Krzysztof Zajas, *Miłosz i filozofia*, Kraków 1997, s.101.

Dodam tylko, że katastroficzne obrazy poetyckie *Trzech zim* składają się na wielowymiarową i wielopoziomową, symboliczną wizję, nie tylko niesprowadzalną do jednego wymiaru czy poziomu, ale także nie dającą wyraźnych przesłanek do ich hierarchizowania.

Czy katastrofizm *Trzech zim* był zatem zapowiedzią katastrofy historycznej? Chyba tak, skoro w wierszach pojawiają się zapowiedzi mających wkrótce zappełnić niebo *stad zeppelinów* (*O księżce*) i *trójsmigłych statków* (*Wieczorem wiatr*), akcenty wojenne (bitwa pod Stochodem) i aluzje historyczne występują także w *Kołysance*. Przyznam też, że trudno jest mi wyobrazić sobie katastrofizm drugiej dekady jako „ideologię” oderwaną od złożonego podłoża Dwudziestolecia, bez związku z sytuacją historyczną, geopolityczną i społeczną lat trzydziestych. Czy katastrofizm *Trzech zim* był zapowiedzią zagłady o wymiarze kosmicznym? Również – skoro pojawiają się w nim obrazy *zatrutego słońca*, otwierającego się morza i *deszczu gwiazd*. Wreszcie pamiętać należy o tym, że i po wojnie Miłosz pozostał katastrofistą i temu właśnie wymiarowi nadawał także po wojnie największe znaczenie.

Czy katastrofizm Miłosza był historiozoficzny? W mojej ocenie każdy katastrofizm jest rozpoznaniem praw historii, a więc jest historiozofią. Czy był eschatologią? Skoro mówił o sprawach ostatecznych, końcu świata i losie człowieka – był także i eschatologią. Czy był wreszcie eschatologią chrześcijańską, skoro odwoływał się do eschatologicznych obrazów biblijnych? Tu sprawa jest dyskusyjna. W *Trzech zimach* wyeksponowany zostaje motyw Apokalipsy, natomiast nie ma w niej zapowiedzi obrazów odzyskanego Raju czy Królestwa Bożego, choć z pewnością jedną z głównych inspiracji tej oryginalnej wizji poetyckiej była eschatologia biblijna.

Wydaje mi się, że wnioskowanie Aleksandra Fiuta opierało się na dwóch dyskusyjnych przesłankach: po pierwsze na ograniczeniu katastrofizmu do wymiaru społeczno-cywilizacyjnego, po drugie na przyjęciu koncepcji Zdziechowskiego i Witkacego jako modelowych propozycji katastroficznych, co z kolei umożliwiło mu potraktowanie ich jako systemów kontrastowo opozycyjnych do rozwiązań eschatologii czy też historiozofii chrześcijańskiej (mimo to, uważam że rozumowanie Fiuta wydaje się słuszne w odniesieniu do powojennej poezji Miłosza).

Otóż zarówno koncepcje katastroficzne Witkacego, jak i Zdziechowskiego były w pewnym sensie elitarną, arystokratyczną krytyką kultury¹⁹. Obaj filozofowie zapowiedzieli zmierzch wartości, które uważali za szczególnie cenne, a za najważniejsze zagrożenie dla cywilizacji uważali rewolucję bolszewicką. Zdaniem Witkacego, nadchodzący kataklizm miał zniszczyć kulturę opartą na „przeżyciu metafizycznym”, wedle Zdziechowskiego unicestwieniu miała ulec kultura chrześcijańska.

Wszelkie koncepcje katastroficzne, jak i teorie nawrotu umieszczają swój punkt widzenia zawsze w momencie regresu, i o ile zazwyczaj, po katastrofie, miała nastąpić zazwyczaj faza odrodzenia i rozwoju²⁰, to w koncepcjach Witkacego i Zdziechowskiego zagłada cywilizacji wiązała się z ostateczną degradacją najważniejszych kulturowych wartości. Obaj myśliciele identyfikowali się z wartościami, których unicestwienie uważali za nieuchronne, opowiadając się jednocześnie za regresywną wizją dziejów²¹, co stanowiło o oryginalności ich filozofii.

¹⁹ Por. M. Zaleski, *Przygoda Drugiej Awangardy*, Kraków 2000, s. 67.

²⁰ M. Wichrowski, *Spór o naturę procesu historycznego. Od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego*, Warszawa 1995, s. 19.

²¹ Por. A. Fiut, dz. cyt., s. 110.

Miłosz uczęszczał na wykłady cieszącego się powszechnym szacunkiem w Wilnie rektora Zdziechowskiego (*Jego wizja eschatologiczna zbliżania się czegoś nieuniknionego a straszego trafiała w mgliste odczucia jego słuchaczy i czytelników, zgadzała się z atmosferą czasu. Ale tylko wizja*)²², czytał *Pożegnanie Jesieni* i *Nienasylenie*, był nawet na odczycie Witkacego w Warszawie²³, a jego koledzy z Żagarów chcieli autorowi *Szewców* poświęcić osobny numer pisma²⁴. Jaki więc był wpływ tych wybitnych osobowości Dwudziestolecia na tendencje katastroficzne u Miłosza? Na pewno poeta zgadzał się z przekonaniem, że świat zmierza *do czegoś nieuniknionego i straszego*, być może również z historycznymi, kulturowymi i społecznymi przesłankami tego zwrotu. Mimo to, wydaje się, że jego poetycka wyobraźnia czerpała również z innych, historiozoficznych źródeł. Jednakże, aby spróbować odpowiedzieć na pytanie, z jakimi koncepcjami historiozoficznymi możemy powiązać wiersze *Trzech zim*, musimy cofnąć się do najstarszych prób wyjaśniania procesu dziejowego.

*

W grecko-rzymskich koncepcjach historiozoficznych dominowała wizja „czasu rozumianego jako *wieczny powrót* oraz historii interpretowanej w kategoriach *cykli* bądź *regresu*”²⁵. Inspiracją do tworzenia była oczywiście mitologia, a ściślej deterministyczna figura Kronosa, który pożerał wszystko, co stworzył, by następnie odnowić korowód losu. Aby przeciwstawić się temu tragicznemu cyklowi, któremu podporządkowani byli w pewnym stopniu nawet Bogowie i aby *przynajmniej symbolicznie pokonać czas, świadomość archaiczna wybrała zaskakującą metodę: Chronos – destruktor przybrał model koła, a pojedynczy człowiek powracał nieskończoną liczbę razy*²⁶.

Prawdopodobnie już Heraklit uważał, że *świat powtarza się w swoich nieskończonych cyklach w identycznej formie*²⁷, ale myśl tą rozbudowali, tworząc teorię Wielkiego Roku, dopiero pitagorejczycy, stoicy i epikurejczycy.

Annus Magnus kończy się, kiedy ciała astralne powracają do pewnych pozycji, po czym ma miejsce anihilacja wszechświata w wielkim pożarze (łac. *mundi conflagratio*) i zejście ku początkom nie zróżnicowanej pramaterii. Pożar kosmosu wybucha, gdy gwiazdy osiągają Znak Raka. Po totalnym zniszczeniu, obejmującym nawet gwiazdy – siedliska bogów, pozostaje jedynie praogień, który stopniowo transfiguruje w świat otaczającej nas materii (łac. *re-stauratio mundi*). Wszechświat odrestaurowany powraca dokładnie taki sam — nie ma w nim miejsca na wydarzenia unikalne. Proces powrotu, zwany przez Greków apokatastasis, jest niepowstrzymywalnym, wiecznym prawem natury²⁸.

Znaczącej modyfikacji, przez wprowadzenie cyklu społeczno-kulturowego (arystokracja – timokracja – oligarchia – demokracja – tyrania), dokonał w teorii Wielkiego Roku Platon, natomiast próby przeszczepienia koncepcji *apokatastasis* na grunt

²² Cz. Miłosz, *Prywatne obowiązki*, Kraków 2001, s. 322.

²³ R. Górczyńska, dz. cyt., s. 36.

²⁴ M. Zaleski, dz. cyt. 187 (Żagaryści planowali poświęcić Witkacemu cały numer „Pionów”).

²⁵ M. Wichrowski, dz. cyt., s. 17.

²⁶ Tamże, s. 20.

²⁷ W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wrocław 2001, s. 51.

²⁸ M. Wichrowski, dz. cyt., s. 17.

chrześcijański przez Orygenesa²⁹ zakończyły się potępieniem jego nauki jako herezji na soborze II Soborze w Konstantynopolu w 553 roku³⁰. Od tej pory przez ponad tysiąc lat myślenie historiozoficzne zdominował model linearno-postępowy (w tym miejscu należy wspomnieć o wyjątkowej roli w upowszechnieniu chrześcijańskiej teorii postępu dzieła *De civitate dei contra paganos* św. Augustyna); najpierw była to przede wszystkim oparta na myśli Augustyna chrześcijańska teoria postępu eschatologicznego, a od czasów renesansu także pokrewne linearno-postępowe koncepcje sekularne.

Do koncepcji cyklicznej, po wiekach dominacji modelu linearnego, twórczo powrócił w swej niezwykle oryginalnym dziele *Nauka Nowa* (1725) Giambatista Vico, dokonując połączenia dominującego do tej pory paradygmatu linearnego z paradygmatem cyklicznym. Zgodnie z jego teorią *narody wybrane dzięki bezpośredniemu objawieniu otrzymały wiedzę wyższą od pogańskiej i dlatego uniknęły przeznaczenia cyklicznego*. Ludy pogańskie natomiast *podlegają zasadom idealnej historii wiecznej*³¹, przebywając cykl społeczno-kulturowy (narodziny, rozwój, stabilizacja, degradacja, ruina). Warto podkreślić, że dla Vico nawet cykl *corso* (upadku) jest w pewnym stopniu progresywny.

Historia się powtarza, jakkolwiek z odmianami i na różnych płaszczyznach, i cykl *corso*, upadku i *ricorso* nie jest dla niego „wyzbyty nadziei” [...] lecz stanowi naturalną i rozumną formę rozwoju historycznego. [...] Cykliczny nawrót dba mianowicie o „wychowanie”, a nawet o „zbawienie” ludzkości, poprzez odrodzenie jej społecznej natury. „Ocala” człowieka, utrzymując go w ogóle przy życiu. To jedynie, nie zaś wyzwolenie z beznadziejnej historii *civitas terrena*, jest pierwotnym celem i opatrnościowym sensem dziejów. Powrót barbarzyństwa ratuje ludzkość przed cywilizowaną samozagładą³².

Myśl Vico zainspirowała wielu późniejszych historiozofów, którzy odwoływali się do paradygmatu cyklicznego, takich jak Sorokin, Toynbee, Spengler czy Sorel. Właśnie Sorel, filozof bardzo bliski żagarystom zasymilował do swoich koncepcji ideę *ricorso*. W przeciwieństwie do polskich filozofów Sorel negował współczesny mu świat w imię przyszłej katastrofy, która miała być przede wszystkim społeczną rewolucją moralną. Pragnę podkreślić, że koncepcja Vico nie jest historiozofią pesymistyczną tak jak systemy Witkacego i Zdziechowskiego, i choć można by wskazać na pewne pokrewieństwa Zdziechowskiego z myślą Spenglera, właśnie to stanowi o oryginalności polskich filozofów.

²⁹ „Aby Zbawienie mogło być absolutne – tj. objąć wszystkich – przebiega ono serią nieidentycznych cykli historycznych. Orygenes zbudował hipotezę wielości następujących po sobie światów, które powstaną po obecnym po to, żeby umożliwić powrót wyjątkowo złych duchów do Boskiej Prajędni. W tym też celu Chrystus przychodzi na świat wielokrotnie – jego zbawcza obecność pomaga zatwardziałym duchom przejść indywidualną *apokatastazis*’. Na końcu historii byt zostanie oczyszczony ze zła, wszystkie duchy osiągną doskonałość (wywyższony będzie nawet szatan), a całość świata powróci do jakiejś rajskiej jedności z Boskim Logosem” (tamże, s. 38).

³⁰ W. Szczerba, dz. cyt., s. 5.

³¹ M. Wichrowski, dz. cyt., s.74.

³² K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002 s. 131.

*

Jakie są zatem relacje między przedstawionym wyżej historiozoficznymi propozycjami a poetycką wizją wierszy *Trzech zim*? Otóż, o ile będziemy traktować katastroficzne wizje *Trzech zim* jak całość (choć z zastrzeżeniem że całość symboliczną i niejednorodną), to okaże się, że wizja Miłosza jest raczej wizją katastrofizmu wpisanego w cykl³³, po którym ma nastąpić odrodzenie, czyli faza progresywna. Obrazy wskazujące na cykliczny charakter katastrofy pojawiają się w *Pieśni*, *Powolnej rzece* i *Ptakach*.

Po trzykroć winno się obrócić koło
ludzkich zaślepień, zanim ja bez lęku
spojrzę na władzę, śpiącą w moim ręku,
na wiosnę, niebo i morza, i ziemię.
Po trzykroć muszą zwyciężyć kłamliwi,
zanim się prawda wielka nie ożywi
i staną w blasku jakiejś jednej chwili
wiosna i niebo, i morza, i ziemię.

(*Powolna rzeka*, W1 95)

Przemieniają się wiosny, mężczyźni i kobiety łączą się,
dzieci po ścianach rękami w półsenności wodzą,
ciemne łady rysują palcem umaczanym w ślinie,
przemieniają się formy, rozpada się to, co wydawało się niezwyciężone.

Ale pomiędzy państwami powstającymi z dna mórz,
pomiędzy zgasłymi ulicami, na miejscu których
wzniosą się góry ze spadłej zbudowane planety,
wszystkiemu co minęło, wszystkiemu, co minie
broni się młodość, czysta jak słoneczny kurz [...],

(*Hymn*, W1 74)

Już rok odnowień pianę na piaskach rozbija
[...]

(*Ptaki*, W1, 63)

Jakby minęły lata i zakwitły krzyże,
kłębi się przemieniony ogień czworga nieb,
i tli się złotą trawą ziemia [...]

(*Ptaki*, W1 66)

W *Powolnej rzece* zapowiedziany jest nawet trzykrotny cykl, po którym ma nastąpić oczyszczenie świata na kształt Orygenesowskiej apokatastazy. W *Hymnie* cykliczna przemiana rozpoczyna się od niepozornych, dziecinnych rysunków śliną, aby w następnej strofie zyskać wymiar kosmiczny. W *Ptakach* wreszcie obraz procesu powrotu nie jest dany bezpośrednio, ale prawdopodobnie i tutaj mamy do czynienia z czasem oczyszczającej, odnawiającej i przemieniającej świat katastrofy.

³³ Na cykliczny charakter katastrofizmu Miłosza zwrócił uwagę K. Nowosielski, *Przestrzeń oczekiwania*, Gdańsk 1993, s. 54-55.

Oczywiście nie wszystkie wiersze nawiązują do paradygmatu cyklicznego; w żadnym razie nie można nadawać im charakteru programowego, tym bardziej że drugi tom wierszy Miłosa nie jest tomem jednolitym stylistycznie, ani tematycznie. Nadmienić jednak należy, że to właśnie wzór cykliczny jest najczęściej pojawiającą się w *Trzech zimach* historiozoficzną propozycją.

Zazwyczaj jako przykład, że katastrofizm Miłosa nie jest zapowiedzią odnowy, że jest wizją definitywnej, ostatecznej zagłady bez nadziei, przywoływana jest najbardziej sugestywna chyba strofa *Trzech zim* z wiersza *Roki*³⁴.

Wszystko minione, wszystko zapomniane,
Tylko na ziemi dym, umarłe chmury,
i nad rzekami z popiołu tlejące
skrzydła i cofa się zatrute słońce,
a potępienia brzask wychodzi z mórz.

Istotnie jest to wiersz pisany niejako „ze środka” zagłady. Wydaje się, że apokaliptyczny ogień zniszczy wszystko, że nie ma nadziei. A jednak ta z person wiersza, do której kierowany jest cytowany początek wiersza, nie jest całkiem pozbawiona nadziei, że jednak *gdzieś jest cel i brzeg*. Świat się kończy, ale trzeba podjąć heroiczny wysiłek walki o przetrwanie, bez względu na to, czy jest to kataklizm ostateczny czy zmierzający ku odrodzeniu się świata. Jak wyjaśniano już wyżej tytuł jednak zdaje się wskazywać na to drugie, optymistyczne rozwiązanie; staropolskie słowo roki oznacza bowiem *roki sądowe, czyli sądy odprawiane systematycznie w określonych porach*. Zatem paradoksalnie jest to kolejne potwierdzenie dominacji paradygmatu cyklicznego w tomie.

Wydaje się, że jedynym zdecydowanie niecyklicznym, a zarazem najbardziej pesymistycznym obrazem *Trzech zim* jest wizja potopu z wiersza *Do Księdza Ch.*

I jest szum, przypływ morza dotychczas nieznanego,
morza nicości. Pod białą pianą jego
utonęły zwierzęta i lądy.
Ciesz się triumfatorze. Obu przyjęło morze.
W jego głosie zagłady grzmiały trąby.
[...]
Ziemia usta rozewrze, w jej dudniącej katedrze
chrzest odbiorą ostatni poganie.

(W1, 109)

We wcześniejszych wierszach katastrofa dotyczyła poszczególnych elementów wszechświata (*Do księdza Ch.* jest ostatnim wierszem w zbiorze); ogień trawił ziemię i morza, z nieba spadały gwiazdy, a zatrute słońce cofało się. *Do księdza Ch.* jest natomiast jedynym wierszem, w którym unicestwieniu ulega gatunek ludzki. Zarówno wizja chrztu w ziemskich otchłaniach, jak i rozplynięcia się w morzu nicości nie daje ginącym perspektywy zbawienia. Według Księdza Ch., adresata wiersza, świat współczesny jest bowiem skażony złem, a ludzie zasługują tylko na sprawiedliwą karę.

³⁴ Wyka cytując *Powolną rzekę* odrzucił możliwość cyklicznej interpretacji katastrofizmu jako fazy oczyszczenia, nazwał ten rodzaj katastrofizmu „katastrofizmem służebnym”. Ale jego postawę można tłumaczyć przekonaniem, że katastrofizm zapowiadał zakończoną rok wcześniej wojnę. Krytyk nie unika zresztą nawet daleko idących historycznych konkretyzacji Jego zdaniem „Poeta wieści zagładę, ale jej nie udziela uczuciowej i moralnej aprobaty. (...) W tej konkretnej sytuacji historycznej katastrofę zapowiadał faszyzm (K. Wyka, art. cyt., s. 22-23.).

Ziemia zadrzy drzewo milknie, kiedy stąpa prawy,
ale wiek nazbyt grzeszny świętego nie zrodzi
– tak uczyłeś, a miasta strumień wrzącej lawy
zgasi i żaden Noe nie ujdzie na łodzi.

(W1, 108)

Ten pesymizm może zostać jednak usprawiedliwiony, czy postawiony w ironiczy nawias, gdy pamiętać będziemy o jego szczególnym charakterze, kontekście i adresacie – księdzu prefekcie Ludwiku Chomskim.

Wiersza *Do księdza Ch.* nie możemy traktować zatem w pełni jako elementu wprowadzającego pesymistyczny katastrofizm do planu historiozoficznego *Trzech zim*. W drugim tomie poezji Miłosza dominuje pojmowanie katastrofy jako krytycznego momentu cyklu, w jaki wpisany jest historia świata. Oczywiście niełatwo jest mi odpowiedzieć na pytanie, dlaczego autor *Trzech zim* odwołuje się do koncepcji historiozoficznej dość odległej od kultur powstałych w obrębie oddziaływania chrześcijaństwa, jednak wydaje mi się, że wyobraźni poetyckiej Miłosza obce były rozwiązania eschatologii chrześcijańskiej w postaci Raju czy Tysiącletniego Królestwa. Przypuszczalnie były to rozwiązania jego zdaniem zbyt proste i łatwe, nie do pogodzenia z manichejskim przekonaniem o skażeniu natury świata człowieka. Znaczenie mógł mieć także trwający uraz do instytucjonalnego Kościoła (dopiero po *Trzech zimach* Miłosz będzie próbował pogodzić się z katolicyzmem na rekolekcjach w Laskach).

Z drugiej strony jego wyobraźni obce były również obrazy Apokalipsy bez Sądu, ostatecznej kosmicznej zagłady i świata bez nadziei. Wiara w to, że po nadchodzącej katastrofie nastąpi *czas odnowienia wszystkich rzeczy* taką odległą nadzieję dawał.



Dworek kryty strzechą w dawnym folwarku Mickiewiczów, Zaosie

Marek Bernacki
(Bielsko-Biała)

BARIERY, UPRZEDZENIA, FOBIE. OBRAZ STOSUNKÓW POLSKO-ŻYDOWSKICH W II RZECZYPOSPOLITEJ WE WSPOMNIENIACH CZESŁAWA MIŁOSZA

U schyłku pierwszej dekady XXI wieku państwo polskie, włączone w dynamiczny proces unifikacji europejskiej, posiada bardzo wysoki wskaźnik homogeniczności etnicznej¹. Historyczny kataklizm, jakim była II wojna światowa (1939–1945), oraz wszystkie tragiczne wydarzenia bezpośrednio z nią związane, takie jak: narzucona odgórnie przez wielkie mocarstwa regulacja granic państwowych w 1945 roku, śmierć i wywózki milionów obywateli polskich różnych narodowości do obozów zagłady w Niemczech i na terenie Związku Radzieckiego, a przede wszystkim zbrodnia Holocaustu, skutek której wymordowano około trzy miliony obywateli polskich pochodzenia żydowskiego – spowodowały bezpowrotne zniknięcie z map Europy wieloetnicznej, wielokulturowej i wielowyznaniowej mozaiki, istniejącej w latach 1918–1939 na terytorium II Rzeczypospolitej. Państwo to było w okresie międzywojennym spadkobiercą tradycji szlacheckiej Rzeczypospolitej Obojga Narodów, w granicach której przez wiele stuleci żyli obok siebie Polacy, Litwini, Rusini, Żydzi, Ormianie, Niemcy, Czesi, Tatarzy i przedstawiciele pomniejszych grup narodowościowych.

Lansowana współcześnie europejska polityka międzynarodowa postuluje przełamywanie wszelkich granic (kulturowych, językowych, obyczajowych, ekonomicznych, fiskalnych...) oraz swobodny transfer kapitału, informacji i obywateli różnych państw wchodzących w skład Unii Europejskiej, jak i państw z nią stowarzyszonych czy zaprzyjaźnionych. Wszystkie te procesy prowadzą do nieodległej w czasie unifikacji wielkiej rodziny europejskiej, a zjawisko to uznać można za kompatybilne z nieuchronnym procesem globalizacji zachodzącej w skali świata.

Artykuł ma przypomnieć, że to, co dzisiaj jest już w pewnym sensie „uświadomioną koniecznością” i oczywistością, stanowiąc wyzwanie dla milionów Europejczyków, nie było możliwe do zrealizowania jeszcze kilkadziesiąt lat temu, w pierwszej połowie XX wieku. W tym czasie bowiem fala mrocznych nacjonalizmów i szowinizmów, występujących w krajach europejskich, w tym także w Polsce, jako efekt głębokiego kryzysu gospodarczego, osiągnęła swoje apogeum. Stała się iskrą zapalną międzynarodowego konfliktu zbrojnego oraz ideologicznego. Jeden z przykładów owej fatalistycznej niemożności zbudowania wspólnoty bez granic i barier w Europie przedwojennej zilustrujemy na przykładzie wybranego zagadnienia. Będzie nim obraz przedwojennych stosunków polsko-żydowskich, jaki wyłania się z licznych wypowiedzi dzi wspomnieniowo-autobiograficznych Czesława Miłosza (1911–2004).

¹ Według danych demograficznych na rok 2010, siedem głównych mniejszości narodowych żyjących obecnie w Polsce, tj. Niemcy, Białorusini, Ukraińcy, Romowie, Rosjanie, Łemkowie i Litwini, stanowią ok. 300 tysięcy osób, co stanowi niespełna 1% ogółu ludności, a zatem 99% obywateli to Polacy. Cyt. za: pl.wikipedia.org/wiki/Ludność_Polski.

Obraz społeczności żydowskiej we wspomnieniach Miłosza

Pierwsze uporządkowane według klucza tematycznego wypowiedzi wspomnieniowe Czesław Miłosz zamieścił w tomie autobiograficznych esejów *Rodzinną Europą* (wyd. I, Paryż 1959). W książce tej znalazł się rozdział zatytułowany *Narodowości*, w którym autor porusza wiele kwestii dotyczących mniejszości żydowskiej w Polsce, szczególnie zamieszkującej Wilno. Z okresu szkolnej młodości pisarz odnotował wstydlivy epizod o charakterze antysemickiego wybryku. Jako 12-latek został przyłapany przez nauczyciela języka francuskiego na posiadaniu procy, która w dniu 1 maja (święto pracy zwane w Wilnie „świętem żydowskim”) miała mu posłużyć do „bicia Żydów”. Po latach Miłosz tak skomentował to wydarzenie:

Czyżby broń miała służyć przeciwko Jaszcze i Sońce? [anonimowi koledzy Czesława Miłosza z lat beztroskiej zabawy na wileńskich podwórkach, synowie wyemancypowanych wileńskich Żydów mówiący po rosyjsku – przyp. M.B.] Wcale nie. Żaden konkretny człowiek nie był moim przeciwnikiem. Nosilem w sobie abstrakcję, twór bez twarzy, zbitkę pojęć zaopatrzonych znakiem minus².

Jako student Uniwersytetu im. Stefana Batorego kontaktował się Miłosz z przedstawicielami środowiska żydowskiego, które było nieodłącznym elementem nie tylko przedwojennego Wilna, ale innych miast II Rzeczypospolitej, zwłaszcza na Kresach i w Galicji. W wydanej pod koniec życia *Wyprawie w Dwudziestolecie* pisał:

Polska, która powstała w 1918 roku, była nadal krajem o wysokim procencie ludności żydowskiej. Ponad trzy miliony Żydów polskich można było uważać za odrębny naród, różniący się od reszty współobywateli religią, obyczajem i zajęciem, którym był przeważnie handel i szynkarstwo, częściowo rzemiosło i praca wolnonajemna³.

Po trzecim rozbiore Polski w 1795 roku liczna, blisko półmilionowa grupa ludności żydowskiej, zamieszkującej dotąd ziemie Rzeczypospolitej Obojga Narodów, znalazła się w zaborze rosyjskim. Zamieszkała na rozległym terenie, obejmującym ziemie litewskie, białoruskie i ukraińskie oraz terytoria położone nad Morzem Czarnym i na wschodnim brzegu Dniepru, gdzie władze carskie utworzyły tzw. strefę osiadłości. Poza granicami tego terytorium Żydom nie wolno było osiedlać się w granicach imperium rosyjskiego. W *Rodzinnej Europie* Miłosz zauważył: „Dla rabinatu wileńskiego zabór Wielkiego Księstwa Litewskiego przez Rosję był tragedią i dali temu wyraz w proklamacjach do wiernych. Stopniowo jednak, w ciągu XIX wieku, przystosowanie do nowej państwowości robiło postępy”⁴. W przeprowadzonym w latach 80. ubiegłego stulecia wywiadzie-rzece poeta stwierdził:

[...] polskość wśród Żydów w Wilnie była bardzo słabo zaznaczona [...]. Z tym, że kiedy nastąpiły rozbiory, to rabini żydowscy, rabini wileńscy, bardzo ostro potępiali rozbiory i oplakiwali koniec Rzeczypospolitej. No ale później nastąpiła pewna asymilacja w kierunku Rosji. Tak samo jak we Lwowie asymilowali się na niemieckość w pewnym stopniu⁵.

² Cz. Miłosz, *Rodzinną Europą*, Kraków 2001, s. 111.

³ Cz. Miłosz, *Wyprawa w Dwudziestolecie*, Kraków 2000, s. 268.

⁴ Cz. Miłosz, *Rodzinną Europą...*, dz. cyt., s. 106.

⁵ *Czesława Miłosza autoportret przekorny*, rozmowy przeprowadził A. Fiut, Kraków 1994, s. 270

W napisanej w połowie lat 90. XX wieku książce wspomnieniowej *Szukanie ojczyzny* Miłosz, powołując się na pracę rosyjskiego uczonego Szymona Dubnowa *Historia Żydów w Rosji i w Polsce*, przypomniał, że po rozbiorach w granicach rosyjskiego imperium znalazło się największe skupisko Żydów w Europie. Społeczność ta, stłoczona nakazami administracyjnymi w obrębie *sztetłów*, skazana była na cierpienia z powodu braku możliwości rozwoju ekonomicznego w strefie zamkniętej, przeludnienia oraz haraczu płaconego w formie obowiązkowej służby wojskowej w ramach tzw. kantonizacji⁶. Należy zaznaczyć, że Wilno, które znalazło się we wspomnianej strefie osiadłości i zostało na początku XIX wieku stolicą guberni, zaliczane było już w XVIII wieku do „metropolii żydowskich”⁷. Według źródeł historycznych, w 1800 roku liczba Żydów wileńskich wynosiła ponad siedem tysięcy i szybko rosła:

Większość mieszkała nadal na terenie Czarnego Miasta. Jego ośrodek stanowił Szulhof – dziedziniec bóżniczy, wokół którego przy Wielkiej Synagodze skupiły się: siedziba kahału i sądu rabinackiego, łaźnia i rzeźnia rytualne oraz czternaście wzniesionych w różnym czasie domów modlitwy i studiów talmudycznych. Na początku XX w. powstanie tu również słynna biblioteka Straszuna⁸.

Autor *Rodzinnej Europy* przypomina, że Żydzi europejscy Wilno nazywali Jerozolimem Północy, traktując je jako stolicę kulturalną, a poniekąd także religijną w tej części Europy. To właśnie w mieście nad Wilią w latach młodości Miłosza powstawały wybitne dzieła literackie w języku jidysz, którym posługiwała się znaczna większość obywateli II Rzeczypospolitej wyznania mojżeszowego⁹. Wspomina poeta:

(...) w tym języku uczono w szkołach, wychodziły książki i gazety. Należy sobie uświadomić, że język jidysz przez kilka stuleci był ograniczony do zamkniętych wspólnot żydowskich i że jego wydosławianie się poza ich obręb przypada na wiek XIX i XX. Gazety i książki wydawane w Polsce w jidysz były czytane w całej Europie i rozwój literacki tego języka znajdował odpowiednik poza Europą tylko w wielkim skupisku Żydów środkowoeuropejskich w Nowym Jorku. Głównym ogniskiem kulturalnym w jidysz było Wilno¹⁰.

W Wilnie, o czym przypomina Miłosz w *Rodzinnej Europie*, znajdowały się także ważne hebrajskie instytucje naukowe, które po 1945 roku zostały przeniesione do Nowego Jorku¹¹. Jedną z nich był Instytut Historyczny Żydowski (IWO), założony

⁶ Cz. Miłosz, *Szukanie ojczyzny*, Kraków 1992, s. 26-27.

⁷ Zob. Maria i Kazimierz Piechotkowie, *Krajobraz z menora*, Wrocław 2008, s. 151.

⁸ Tamże.

⁹ Ortodoksyjni Żydzi posługiwali się także językiem hebrajskim i – jak wspomina Miłosz, uczyli się także w języku polskim, na przykład w renomowanym wileńskim gimnazjum Epsztajna (zob. tegoż, *Wyprawa w Dwudziestolecie...*, dz. cyt., s. 272). Natomiast w *Rodzinnej Europie* Miłosz tak pisał o językach, którymi mówili na co dzień wileńscy Żydzi: „ogromna większość w jidysz, emancypowana mniejszość po rosyjsku, nieliczna tylko mniejszość po polsku” (tamże, s. 106).

¹⁰ Cz. Miłosz, *Wyprawa w Dwudziestolecie...*, dz. cyt., s. 268. W innym miejscu Miłosz pisze: „Polska była krajem, który wydał wybitnych pisarzy w języku jidysz albo hebrajskim. Przed pierwszą wojną światową byli to: Iczhak Lejb Perec, wielki poeta i powieściopisarz, piszący w jidysz, oraz Szalom Asz. Po 1918 roku spośród członków Stowarzyszenia Pisarzy Żydowskich międzynarodową sławę zyskali bracia Singerowie: Izrael Jozua i Isaac Bashevis. [...] W Wilnie lat trzydziestych wślawiła się grupa piszących w jidysz literatów Jung Wilne, z której wojnę przeżyli: poeta i prozaik Chaim Grade, poeta Szmerke Kaczergiński i Abraham Suckewer” (tamże, s. 271). O pisarzach tego kręgu Miłosz wspomina w szkicu *Miejsca utracone* z tomu *Szukanie ojczyzny* (s. 206-207).

¹¹ W *Wyprawie w Dwudziestolecie* Miłosz rozwija tę kwestię w sposób następujący: „Najbardziej chyba żywotnym środowiskiem intelektualnym było Wilno. Nawiasem warto zauważyć, że w Ameryce duże znaczenie wśród Żydów ma miejsce pochodzenia. Najbardziej zaszczytne było pochodze-

jako placówka badająca folklor żydowski, literaturę powstającą w jidysz i historię ludności posługującej się tym właśnie językiem¹². Jako że na mapie religijnej Wilna judaizm obejmował (obok katolicyzmu) największą grupę wyznawców, w okresie międzywojennym po jego ulicach przechadzali się wybitni znawcy i egzegeci Talmudu oraz Tory, dochodziło też – wspomina autor – do zaciekle dysput między rabinistami i chasydami. Wiele miejsca Miłosz poświęca literaturze religijnej, jaka powstawała w Wilnie. Zaznacza jednocześnie z rozgoryczeniem, że jako młody człowiek miał o niej bardzo nikle pojęcie:

Religijna literatura żydowska, jaka powstawała w tej części Europy, przetłumaczona na wiele języków, zyskała uznanie na całym świecie i wystarczy wziąć do ręki pierwszą lepszą antologię myśli religijnej, żeby natrafić na przypowieści chasydzkie, pomyśleć z szacunkiem o mędrkach z zapadłych miasteczek, o Baal Szem Towie, o rabbim Nachmanie z Braclawia, rabbim Jitziku z Lublina, rabbim Pinkasie z Korca, ludziach niewątpliwie osiągniętych szczyty ewangelicznej miłości. Nie gdzie indziej też narodziła się później laicka proza i poezja w jidysz; i tragiczna, i pełna niepowtarzalnego humoru. O tym wszystkim tutaj, w mieście, gdzie się te książki dla międzynarodowych rynków drukowały, nie wiedzieliśmy dosłownie nic. Niektóre z nich dane mi było poznać po bardzo wielu latach, kiedy kupowałem je w New Yorku, czyli należało nauczyć się angielskiego, żeby dotknąć spraw bliskich na odległość ręki¹³.

Winą za taki stan rzeczy obarcza pokutujący przez wieki zwyczaj izolowania Żydów jako grupy przede wszystkim kupieckiej, pogardzanej przez rdzennie polską społeczność ziemiańsko-szlachecką, a także wyznaniowej, podlegającej innemu niż chrześcijański rytmowi religijnemu i obrzędowemu¹⁴. Na te dwie rzeczy – dyskryminacji społeczno-zawodowej w społeczeństwie feudalnym i izolacji wyznaniowej – nakładała się kwestia odrębności językowej. Warto odwołać się do przemyśleń Jana Błońskiego, który rozmyślając na temat wyobcowania Żydów w społeczeństwie polskim stwierdzał:

nie z Wilna, nieco gorsze z Warszawy, najgorsze z Galicji” (tamże, s. 271). O polsko-żydowskim środowisku w Nowym Jorku jako kręgu inteligencji mieszczańskiej o światopoglądzie liberalno-demokratycznym, wychowanej na przedwojennych „Wiadomościach Literackich” Mieczysława Grydzewskiego i *Kronikach tygodniowych* Antoniego Słonimskiego, pisze Miłosz we wstępie do książki Aleksandra Hertza, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 2004, s. 11-12.

Warto przywołać ciekawą wypowiedź noblisty poświęconą Żydom amerykańskim wywodzącym się z dawnych kresów Rzeczypospolitej: „Kiedy zaczyna się emigracja na Zachód, przede wszystkim do Ameryki Północnej, *The Russian Jew*, wcale nie z Rosji samej, bo go tam nie było, tylko z Wilna, Mińska, Witebska, Kijowa, będzie pospolitym określeniem niezliczonych amerykańskich uczonych, literatów, muzyków i aktorów”. (Cz. Miłosz, *Szukanie ojczyzny...*, dz. cyt., s. 28.)

¹² Zob. Czesława Miłosza *autoportret...*, dz. cyt., s. 256.

¹³ Cz. Miłosz, *Narodowości*, w: tegoż, *Rodzenna Europa...*, dz. cyt., s. 112-113.

¹⁴ Kwestia religijnych odmienności między judaizmem a polskim chrześcijaństwem jest tematem tak obszernym, że zasługuje na odrębne studium, dlatego ograniczymy się w tym miejscu jedynie do przytoczenia znamiennej uwagi Marii Janion, streszczającej poglądy Gershona Davida Hunderta autora historycznej syntezy *Żydzi w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XVIII wieku. Genealogia nowoczesności* (Warszawa 2007): „Żydzi i polscy chrześcijanie stawali się elementem coraz bardziej odrębnych, obcych sobie społeczności. Żyda coraz częściej postrzegano jako innego, obcego, zaś kształtująca się nowożytna polska tożsamość narodowa nabrała charakteru monoetnicznego. W wyniku działań Kościoła Żydzi znaleźli się poza nawiasem formującej się polskiej tożsamości narodowej” (zob. M. Janion, *Mit założycielski polskiego antysemityzmu*, w: tejże, *Bohater, spisek, śmierć. Wykłady żydowskie*, Warszawa 2009, s. 86-87).

Żydowska społeczność w Polsce była przez wieki i liczna, i wszędzie obecna, zauważalna. Miała swe własne życie religijne, intelektualne, obyczajowe, o wiele bogatsze, niż przypuszczali nawet ciekawi i życzliwi. Było ono wszakże zamknięte, niedostępne nie-żydowskiemu otoczeniu i właściwie nieprzekazywalne¹⁵.

Należy zaznaczyć, że także w napisanej po angielsku i wydanej w latach 60. XX wieku *History of Polish Literature* Miłosz we fragmencie poświęconym Żydom polskim wskazuje na zadawnione, historyczne źródła izolowania się społeczności. Píše tam: „Przez kilka stuleci Żydzi polscy wiedli życie całkowicie oddzielone od życia otaczających ich chrześcijan, mając swoje własne instytucje sądownicze, karne, fiskalne, religijne i wychowawcze”¹⁶. Przy innej okazji, analizując twórczość prozatorską Marii Rodziewiczówny, wydobywa Miłosz głęboko zakorzeniony w mentalności polskiego narodu stereotyp Żyda-oszusta. Pokazuje, że taki wizerunek „innego” był jedną z głównych przyczyn izolowania nacji żydowskiej w społeczeństwie szlacheckiej Rzeczypospolitej:

Natomiast samą esencją obcości są Żydzi. Ich dziedziną są operacje finansowe, od najmniejszych po największe, przy czym nierozłączna z tymi operacjami jest nieuczciwość, toteż Żydzi jak mogą oszukują, szachrują, szantażują, są ukrytymi współnikami przestępstw. Zwyczajnie karczma jest ośrodkiem działań żydowskiej rodziny, a wódka służy do rozwiązywania języków i zbierania informacji. W karczmie można dostać parę rubli, oddając osobiste rzeczy w zastaw, kupić fałszywą metrykę i wiele załatwić, ale karczmarz, jako że ma swoje powiązania z carską policją, także donosi. Żydzi tedy nie uznają żadnych innych wartości prócz materialnego zysku. Poza tym są brudni, nie tylko moralnie, również fizycznie. Ponieważ swoim zachowaniem obrażają, by tak rzec najświętsze uczucia, bicie Żyda przynosi wyraźną ulgę bohaterom Rodziewiczówny, ponieważ w ten sposób zagrożony ład moralny zyskuje satysfakcję¹⁷.

Zaznaczmy, że przypominane przez Miłosza antyżydowskie przekonania Marii Rodziewiczówny, obecne w jej twórczości prozatorskiej, *nota bene*, cieszącej się także i dzisiaj poczytnością, nie odbiegały od tendencji nasilających się w Europie Zachodniej, począwszy od przełomu XVIII i XIX wieku. Jak zauważa Maria Janion w szkicu *Mit założycielski polskiego antysemityzmu*: „Obraz Żyda jako pasożyta, przebiegłego oszusta, lichwiarza, spekulanta i krwiopijcy zakorzenił się głęboko w wyobraźni europejskiej”¹⁸.

Powróćmy do wspomnień wileńskich. W rozmowie z Aleksandrem Fiutem stwierdził Miłosz dobitnie: „Mówię o jednym Wilnie, ale tuż obok było Wilno żydowskich ulic, Wilno mówiące w jidysz, chodzące do innych szkół. To było drugie Wilno”¹⁹. Na marginesie, problem wyobcowania społeczności żydowskiej znalazł

¹⁵ J. Błoński, *Autoportret żydowski czyli o żydowskiej szkole w literaturze polskiej*, w: tegoż, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 1994, s. 58.

¹⁶ Cz. Miłosz, *Historia literatury polskiej do roku 1939*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1993, s. 194.

¹⁷ Cz. Miłosz, *Szukanie ojczyzny...*, dz. cyt., s. 23. Dodajmy, obraz „brudnego fizycznie” Żyda pojawia się w późnym poemacie Miłosza pt. *Czeladnik*. W opisie zachodnich kresów rosyjskiego imperium na początku XX wieku obok hulających panów i „białoruskich chłopów o zapadniętych twarzach” pojawiają się „I Żydzi, zdegenerowani nędzą, / Ich kobiety o oczach czarownic, / Pokręcone, owinięte we wszawe chustki, / Spustoszone przez zwierzęce porody” (cyt. za: Cz. Miłosz, *Czeladnik*, w: tegoż, *Druga przestrzeń*, Kraków 2002, s. 93).

¹⁸ M. Janion, *Mit założycielski polskiego antysemityzmu*, w: *Bohater, spisek, śmierć...*, dz. cyt., s. 78.

¹⁹ *Czesława Miłosza autoportret...*, dz. cyt., s. 255.

poetyckie odzwierciedlenie w końcowych frazach głośnego okupacyjnego wiersza *Campo di Fiori*. Osamotnienie ginącego narodu porównane zostało do samotności Giordana Bruna, renesansowego wolnomyśliciela, spalonego w 1600 roku na stosie inkwizycyjnym:

Ja jednak wtedy **myślałem**
O samotności ginących.
 O tym, że kiedy Giordano
 Wstępował na rusztowanie,
 Nie znalazł w ludzkim języku
 Ani jednego wyrazu,
 Aby nim ludzkość pożegnać,
 Tę ludzkość, która zostaje. [...]

I ci ginący, samotni,
 Już zapomniani od świata,
 Język ich stał się nam obcy
 Jak język dawnej planety. [...]²⁰

Miłosz, rozpatrując drażliwą kwestię izolacjonizmu narodowościowego w przedwojennym państwie polskim, dostrzega winę także po drugiej stronie. Dla lepszego zrozumienia też przedłożonych przez Miłosza warto odwołać się do opinii Aleksandra Hertza, polskiego socjologa pochodzenia żydowskiego, który zauważył, iż jesienią 1918 roku, czyli zaraz po odzyskaniu przez Polskę niepodległości:

Masy [...] żydostwa przyjęły fakt powstania państwa polskiego jako coś nieoczekiwanego, niezbyt zrozumiałego, przyjęły go nieufnie, powątpiewająco. W tym sensie Żydzi w roku 1918 byli „krajowymi cudzoziemcami”. Nie byli w tym jednak wyjątkiem. [...] W szerokich masach nie było poczucia, że nowe państwo jest państwem własnym, nie było utożsamienia się z nim, była natomiast duża doza nieufności i sceptycyzmu²¹.

Miłosz doszukuje się przyczyn wyobcowania trzymilionowej żydowskiej mniejszości w jej znacznym rozwarstwieniu. Podkreśla, że społeczność ta w Polsce dzieliła się z grubsza na tych, którzy trwali przy ortodoksyjnej religii i tradycji oraz posługiwali się językiem jidysz, oraz na tych, którzy zasilali coraz liczniejsze szeregi wyemancypowanej inteligencji pochodzenia żydowskiego²². Ta druga, coraz liczniejsza

²⁰ Cz. Miłosz, *Campo di Fiori*, w: tegoż, *Wiersze tom 1*, Kraków 1985, s. 115 [podkreśl. moje – M. B.]. Bożena Chrząstowska, analizując kluczowe zdanie z wiersza Miłosza „**Język ich stał się nam obcy**”, pisała: „To zdanie ma sens wieloznaczny: w znaczeniu dosłownym będzie to język hebrajski, stąd źródłem samotności męczenników getta jest obcość narodowa jako przyczyna obojętności i zapomnienia ze strony Polaków. [...] Drugie metaforyczne znaczenie sugeruje porównanie: „Jak język dawnej planety”. Chodzi tu już nie o język etniczny czy narodowy, lecz język, w którym zostało zapisane *Pismo – Stary i Nowy Testament*. Prawdy w nim zawarte, np. nie zabijaj, kochaj bliźniego swego..., są – wobec samotności ginących – jak „z dawnej planety”. Byłaby to zatem obcość wynikająca z zagubienia podstawowych prawd Słowa Objawionego, a to jest źródłem zarówno obojętności tłumu, jak samotności ginących” (cyt. za: B. Chrząstowska, *Poezje Czesława Miłosza*, Warszawa 1993, s. 119).

²¹ A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 2004, s. 221.

²² Za początek emancypacji żydostwa zamieszkującego tereny Rzeczypospolitej Miłosz uznaje *haskalę*, czyli nurt oświecenia wśród Żydów, który pojawił się w Wilnie na początku XIX wieku. Jako przykład wileńskiego Żyda „oświeconego” Miłosz podaje Juliana Klaczkę – wybitnego polskiego pisarza (zob. *Czesława Miłosza autoportret...*, dz. cyt., s. 270-271). W *Szukaniu ojczyzny* Miłosz stwierdza: „Ruch *haskali* na początku dziewiętnastego wieku skłaniał do zdobywania oświaty w polskim, też w nie-

w okresie międzywojennym warstwa społeczna, wywodząca się najczęściej z szeregów liberalnie nastawionego mieszczaństwa²³ lub rewolucyjnie nastawionego proletariatu, dążyła – jak podkreśla Miłosz – do zerwania więzi z ciężką przeszłością i tradycją własnego narodu, zgłaszając akces do jednej z popularnych wówczas wśród Żydów ideologii: syjonizmu, socjalizmu bądź komunizmu²⁴:

Jeżeli znajomość literatury żydowskiej (co usunęłoby wiele przesądów) była prawie żadna, poważną winę ponosiła również postępowa i lewicowa inteligencja żydowskiego pochodzenia. Z idei ogólnych o równości ludzi wyciągała wniosek, że przeszłość się nie liczy. Chciwa wszelkich nowinek, podtrzymywała w Polsce kulturalny snobizm [...]. Zajmować się literaturą w jidysz, tłumaczyć jej na polski nie chcieli, uważając ją za coś lokalnego, niższego, za pozostałość getta, o którym wzmianka była nietaktem. [...] Jeżeli ktoś w ich obecności wspomniał o Żydach, obrażali się, dopatrując się w tym od razu rasizmu. Za wszelką cenę starali się zapomnieć, kim są, dowodząc tym zupełnie nieuzasadnionego poczucia niższości²⁵.

Intrygujący wątek apostazji szerokich rzesz emancypującego się na początku XX wieku żydostwa Miłosz uzupełnia takim oto spostrzeżeniem:

Porównując moich kolegów, zauważyłem, że zależnie od pochodzenia wpadali w zupełnie odrębne koleiny. Duch postępu brał w posiadanie żydowskich chłopców i dziewczęta bardzo wcześnie, ich protest przeciwko mentalności ojców i religii był bez porównania silniejszy niż u chrześcijan. Drwili z przesądów, księgi święte wydawały się im zbiorem niedorzeczności, czytali Lenina i najczęściej ogłaszali siebie za marksistów. Do państwa, którego byli obywatelami, odnosili się lekceważąco, słusznie zresztą nie widząc w nim dla siebie zbyt wielu szans.

mieckim, stąd wilnianin Julian Klaczko. Później jednak haskala nawoływała do zarzucenia jidysz na rzecz rosyjskiego i w rezultacie liczba recytujących z zachwytem Puszkina, Lermontowa – oraz Majakowskiego – była w Wilnie całkiem znaczna. Rosyjski też, nie polski, stanowił pomost do kultury kosmopolitycznej” (zob. Cz. Miłosz, *Szukanie ojczyzny...*, dz. cyt., s. 207). „Haskala (w języku hebr. oświecenie, wykształcenie) – oznaczała w latach 1750–1880 ruch propagujący modernizację i integrację Żydów z pozostałą ludnością kraju, na terenie którego zamieszkiwali. Haskala propagowała odrodzenie kulturalne i społeczne Żydów poprzez rozwój nauki, filozofii, reformę szkolnictwa... popierała emancypację i zapoczątkowała ruch asymilacyjny. Rzeczników haskali nazywano maskilami” (cyt. za: R. Szuchta, P. Trojański, *Holokaust – zrozumieć dlaczego*, Warszawa 2006, s. 16).

²³ Jako wzorcowy przykład emancypowanego i postępowego Żyda podaje Miłosz swojego przyjaciela z lat emigracji amerykańskiej Aleksandra Hertza: „Hertz czuł się Polakiem i Żydem, ale nie wyznawcą judaizmu. Nie utożsamiał się z masami pobożnych Żydów zamieszkujących Polskę, obchodzących szabat i chodzących w piątek do synagogi. Dystans, jaki dzielił Żydów emancypowanych i spolonizowanych od tych mas, był ogromny” (zob. Cz. Miłosz, *Aleksander Hertz*, w: A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 2004, s. 13). Sam Hertz tak o tym pisze: „Żyd chce się wyzwolnić z ram kasty, laicyzuje swe życie, ma narodowe przywództwo polityczne, ma literaturę, prasę, ideologie. Nie chce już być ani ‘parchem’, ani ‘żydkiem’” (s. 228).

²⁴ Zagadnienie to Miłosz rozwija w *Wyprawie w Dwudziestolecie*, pisząc: „Część z tej młodzieży wybierała PPS, ale też – przed wojną – SDKPiL albo partię niejako równoległą do polskiego socjalizmu – Bund, utworzony z czasów carskich w Wilnie. Inny rodzaj emancypacji dał początek ruchowi syjonistycznemu, który z kolei różnicował się na prawicę i lewicę, nie mniej radykalną niż socjaliści i komuniści [...] Socjalizm według Bundu miał rozwiązać automatycznie konflikty pomiędzy grupami narodowymi” (zob. *Wyprawa w Dwudziestolecie...*, dz. cyt., s. 269, 273). W rozmowie z Aleksandrem Fiutem tak Miłosz opisał znaczenie tej organizacji: „Bund powstał z [...] potrzeby zwrócenia się do ludzi prostych mówiących w jidysz, z bardzo bogatym folklorem żydowskim, w przeciwieństwie do ludzi wykształconych, którzy uważali, że albo rosyjski, albo hebrajski, i mieli syjonistyczne tendencje. Z pewnością Bund był bardzo niesyjonistyczny; był – jak wiadomo – socjalistyczny, czyli stawiał na przekształcenie ustroju i na miejsce dla ludności mówiącej w jidysz w ramach tego ustroju” (*Czesława Miłosza autoportret...*, dz. cyt., s. 256).

²⁵ Cz. Miłosz, *Narodowości*, w: tegoż, *Rodzenna Europa...*, dz. cyt., s. 113-114.

[...] Fermentujący umysłowo, bardziej zdolni do międzyludzkiego ciepła niż katolicy, górowali swoim zmysłem społecznym. Organizacje, do których należeli, hołdowały ideom syjonistycznym albo socjalistycznym (często jednym i drugim w różnych proporcjach) – Poalej Syjon, Poalej Syjon-Lewica, Bund, komuniści. Słaby ruch komunistyczny, tępiony przez policję, rekrutował swoich bojowników i sympatyków głównie spośród młodych Żydów, czemu w naszym mieście dopomagało ciążenie ku Rosji²⁶.

Przykładem polskiego pisarza pochodzenia żydowskiego, który wywodził się ze środowiska liberalno-mieszczańskiego tzw. asymilatorów [czyli Żydów spolonizowanych, posługujących się na co dzień językiem polskim i współtworzących literaturę polską – przyp. M. B.], był Paweł Hertz²⁷. Pisarzowi temu Miłosz poświęcił szkic wspomnieniowy *Rozumny obrońca klasycznego rymu*, opublikowany w 2001 roku na łamach „Tygodnika Powszechnego”²⁸. Miłosz zauważył w nim, że „Dla osób pochodzących z rodzin całkowicie spolonizowanych, jak Paweł Hertz, język nie był już kwestią wyboru”. Hertz, jak wspomina, w krytyczny sposób odnosił się do ideologii lewicowej, popularnej wśród jego kolegów – pisarzy polskich pochodzenia żydowskiego – Jerzego Leca, Zuzanny Ginczanki czy Jana Śpiewaka, którzy – jak pisze – „w komunizmie szukali nadziei na społeczeństwo bez rasowej dyskryminacji”²⁹. Hertz, konkluduje Miłosz, „chciał być paryżaninem i Europejczykiem [...]. Czytał Prousta, André Gide’a, Jeana Cocteau [...]”³⁰.

²⁶ Tamże, s. 114-115.

²⁷ W *Rodzinnej Europie* Miłosz dosadnie sportretował innego przedstawiciela tego nurtu w osobie Marka Eigera (Stefana Napierskiego): „Marek, zdegenerowany potomek wielkich kapitalistów, właścicieli fabryk cementu, miał wszystkie cechy właściwe środkowowschodnim Europejczykom jego pokroju, to znaczy: pieniądze, znajomość języków obcych, duży księgozbiór, neurastenię i homoseksualizm. [...] A Marek, oczywiście poeta, tłumaczył Rilkego, Stefana Georgego, Trakla i obracał się w wykwintnych kołach, zapatrzonych na weimarski Berlin czy Paryż [...]. Żonaty przez czas pewien z siostrą Juliana Tuwima, wtedy poety numer jeden [...], celebrował w pismach rozdziałających sławę, trochę tam pogardzany za nadmierny intelektualizm” (zob. Cz. Miłosz, *Celnik*, w: tegoż, *Rodzinna Europa...*, dz. cyt., s. 228-229).

²⁸ Zob. też: Cz. Miłosz, *Zaraz po wojnie korespondencja z pisarzami 1945-1950*, Kraków 1998 (tu: *Listy do Pawła Hertza* – przyp. M.B.).

²⁹ Dla innego pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego, Pesaha Starka, czyli Julina Strykowskiego, pierwotna fascynacja syjonizmem, a później komunizmem, uwarunkowana była „odejściem od sposobu życia kupczyków, handlarzy, drobnych rzemieślników, co było jakimś balastem, co nam, młodym ludziom pragnącym piękna, wolności, szerokiego oddechu, ojczyzny idealnej – ciążyło. ... Szło o dobro, sprawiedliwość, piękno – nic poniżej” (zob. J. Błoński, *Autoportret żydowski...*, art. cyt., s. 70). (Błoński powołuje się na rozmowę Teresy Krzemień z Julianem Strykowskim opublikowanej w 1981 roku na łamach warszawskiego pisma „Kultura” – przyp. M.B.). Na marginesie, znakomitym literackim świadectwem procesu przechodzenia społeczności żydowskiej zamieszkującej dawne kresy Rzeczypospolitej na „nową wiarę”, czyli marksizm, jest *Esej berdyczowski* Jerzego Stempowskiego: „Idąc wieczorem ciemnymi ulicami miasta spostrzegliśmy oświetlone okna, z których dochodziły głosy przypominające modlitwy. [...] Zatrzymaliśmy się, nasłuchując. Czytano tam głośno pierwszy tom Kapitału Marksa. [...] Na stole stała naftowa lampa, oświetlająca ubogi warsztat krawiecki. Dokoła siedziało kilku przedstawicieli tego bardzo złe płatnego rzemiosła. Posiadacz jedynego egzemplarza Kapitału czytał głośno i śpiewnie tekst, zatrzymując się po każdym zdaniu. Obecni prosili wówczas o wyjaśnienia lub powtórne odczytanie trudniejszych zdań. [...] Czytany tekst był dla nich prawdą objawioną, nie wynikającą z żadnych rzeczy znanych i przez to nie poddającą się wytłumaczeniu. Czytali sposobem wyznawców, przyswajając sobie tekst nie przez jego zrozumienie, lecz przez jego egzaltację, przez wyniesienie zawartej w nim prawdy ponad wszystkie dane i doświadczenia” (zob. J. Stempowski, *Esej berdyczowski*, w: tegoż, *W dolinie Dniestru. Listu o Ukrainie*, Warszawa 1993, s. 37-38).

³⁰ Cyt. za: Cz. Miłosz, *Rozumny obrońca klasycznego rymu. O Pawle Hertzu*, w: tegoż, *O podróżyach w czasie*, Kraków 2004, s. 162.

Do grupy „asymilatorów” zaliczyć można starszych od Pawła Hertza o jedno pokolenie pisarzy skupionych wokół „Wiadomości Literackich” Mieczysława Grydzewskiego – jednego z najlepiej redagowanych i najbardziej poczytnych pism kulturalno-literackich XX-lecia międzywojennego. Pismo było organem prasowym grupy poetyckiej Skamander, którą Miłosz tak sportretował w *Traktacie poetyckim*:

Poeta musiał być z dobrej rodziny.
 Świątobliwego cadyka wziął w rodzinie.
 Ojcowie jego czytali Lassalle’a.
 Wierzyli w Postęp i w berlińską Lied.
 Powoli wdzięk się zwykł był destylować.
 Byli z gorszych, szlachetków czy łyków,
 Czy nawet z Niemca w welnianej szlafmocy³¹.

Po latach, w szkicu wspomnieniowym o Hertzu, Miłosz po raz kolejny opisał to środowisko, doceniając rolę, jaką odegrało ono w życiu kulturalno-literackim II Rzeczypospolitej:

„Wiadomości” były czytane przez ludzi chcących czuć się jeżeli nie paryżanami, to przynajmniej Europejczykami, choć nakład pisma, około ośmiu tysięcy, nie był, jak na kraj o trzydziestu czterech milionach mieszkańców, imponujący. Większość czytelników stanowiła inteligencja polsko-żydowska, co zresztą miało swój odpowiednik w nazwiskach twórców pojawiających się na łamach tygodnika. Był to moment, kiedy kultura polska otrzymała potężny zastrzyk świeżych sił w postaci wybitnych talentów żydowskich, zarówno w poezji, jak w prozie³².

Warto w tym miejscu odwołać się do przywoływanego już wcześniej szkicu Jana Błońskiego *Autoportret żydowski czyli o żydowskiej szkole w literaturze polskiej*³³, napisanego na początku lat 80. ubiegłego wieku. W tekście tym, poświęconym powojennej twórczości prozatorskiej najważniejszych przedstawicieli „szkoły żydowskiej” (Adolf Rudnicki, Julian Strykowski, Kazimierz Brandys, Henryk Grynberg, Adam Wojdowski), która, jak zauważa autor „rozkwitła – już najdosłowniej – na cmentarzu”, pojawia się intrygujący opis środowiska skupionego wokół „Wiadomości Literackich”³⁴:

³¹ Cz. Miłosz, *Traktat poetycki*, w: tegoż, *Wiersze tom II*, Kraków 2002, s. 191. W przytoczonym fragmencie występują ukryte aluzje do czołowych poetów „Skamandra” pochodzenia żydowskiego, publikujących na łamach „Wiadomości Literackich”: Juliana Tuwima, Jana Lechonia (Leszka Serafinowicza), Antoniego Słonimskiego oraz Kazimierza Wierzyńskiego, z pochodzenia Austriaka, o nazwisku Wirstlein.

³² Tamże, s. 161. Warto nadmienić, że środowisku liberalnych polskich Żydów wychowanych na przedwojennych „Wiadomościach Literackich”, Miłosz poświęcił krótki fragment portretujący w *Abecadle* Anielkę Borowik, „córkę bogacza warszawskiego Geppnera, który – jak pisze – mogąc wyjechać za granicę w 1939 roku, został świadomie ze względów zasadniczej solidarności i zginął w getcie”. W tym samym haśle pisze Miłosz: „To środowisko warszawskiego mieszczaństwa (lekarze, adwokaci, kupcy), przeflancowane do Nowego Jorku, tolerancyjne, przedłużało niejako lepszą część dziedzictwa przedwojennych „Wiadomości Literackich”. Jedyne to mówiące po polsku środowisko nie stosowało do mnie epitetu zdrajcy za pracę w ambasadzie warszawskiego rządu. Zachowałem wdzięczność dla tego środowiska i dla Borowików” (zob. *Abecadło Miłosza*, [hasło: *Borowik, Anielka*], Kraków 1997, s. 70-71).

³³ J. Błoński, *Autoportret żydowski...*, art. cyt. Kwestie poruszone przez Błońskiego rozwija Eugenia Prokop-Janiec w książce *Międzywojenna literatura polsko-żydowska*, Kraków 1992.

³⁴ Pismo miało żartobliwy przydomek „Jadą Moški Literackie” wskazujący na żydowskie zaplecze intelektualne, a wymyślony prawdopodobnie przez Tuwima (zob. tamże, s. 68).

Było to pismo-symbol i mimo (lub dzięki) swej popularności – kość niezgody. Endecy, chadecy, poważna część tradycjonalistów [...] uważali „Wiadomości” za narzędzie szatana, czyli za wspólne przedsięwzięcie Żydów, kosmopolitów i socjalistów (albo nawet komunistów). Zwłaszcza Żydów: czyż wśród redaktorów i współpracowników pisma szczególnie liczni nie byli spolonizowani Żydzi, poczynając od Grydzewskiego i Bormana, Tuwima i Hemara, Witlina i Breitera? „Wiadomości” były też świecką biblią (czy cotygodniowym narkotykiem) pokażnej części żydowskiej inteligencji. Ale zarazem budziły niezadowolenie, ba, wściekłość pism żydowskich, zwłaszcza syjonistycznych³⁵.

Jak wynika z wypowiedzi Miłosza, Hertza i Błońskiego, kwestia asymilacji i akulturacji obywateli II Rzeczypospolitej pochodzenia żydowskiego, a także rola, jaką odegrali oni w życiu społecznym i kulturalnym, mimo mniej lub bardziej zaznaczającego się wyobcowania, była zagadnieniem złożonym, wymykającym się jednoznacznym definicjom.

Stanowisko wobec polskiego antysemityzmu

Ważny nurt wspomnieniowo-autobiograficznych wypowiedzi Miłosza stanowią wypowiedzi dotyczące kwestii antysemityzmu. Według Aleksandra Hertza, sprawa żydowska była jednym z tematów najczęściej poruszanych w publicystyce polskiej XIX i XX wieku. Co więcej, jak pisze Hertz: „W latach poprzedzających ostatnią wojnę dla części prasy polskiej *sprawa żydowska* stała się zagadnieniem centralnym, zasłaniającym inne zagadnienia epoki”. Autor ten stwierdza ponadto, że kulminacją procesu były przejawy jaskrawego antysemityzmu i rasizmu. Powołując się na poglądy znanych polskich myślicieli, takich jak: Staszic³⁶, Wincenty Krasiński³⁷, Jeleński, Jeske-Choiński, Dmowski, Niemojewski, Nowaczyński czy Rolicki, a także pomniejszych przedstawicieli tzw. obozu narodowego, stwierdza kategorycznie:

Obraz Żyda jest tu malowany ciemnymi farbami. Żyd jest istotą antyspołeczną i antypolską. Jest on elementem w Polsce „obcym”, z Polską niezwiązanym i dla Polski szkodliwym. Przez długi czas te właściwości Żyda były przez publicystów polskich łączone z jego życiem religijnym i jego etosem. Talmud i żydowskie „przesady religijne” są przyczyną zła. [...] Z czasem w miarę postępów laicyzacji w świecie żydowskim, negatywna ocena Żyda przestawała być łączona z jego poglądami religijnymi. Żyd był zły organicznie, *per se*, z samej natury rzeczy. [...] Dla nacjonalisty Dmowskiego zachodziła fundamentalna przeciwstawność polskich i żydowskich dążeń narodowych³⁸.

³⁵ J. Błoński, *Autoportret żydowski...*, art. cyt., s. 66.

³⁶ Według Janion, antysemickie poglądy Staszica, zawarte w jego *Przestrożkach dla Polski z 1790 roku* oraz w rozprawie z 1815 roku *O przyczynach szkodliwości Żydów i środkach usposobienia ich, aby się społeczeństwu użytecznymi stali* – „prześiąknięte etnicznymi stereotypami, utrwaliły się na przeszło dwa stulecia”. Staszic, pisze Janion, dostrzegał w Żydach „przyczynę wszelkich nieszczęść narodu polskiego” (zob. M. Janion, *Mit założycielski...*, art. cyt., s. 83, 84). Pod wpływem tendencyjnej publicystyki Staszica, uważanego za „prekursora nacjonalizmu endeckiego”, utrwalił się mit „Żydów jako nieszczęścia Polski”, z którym należy sobie jakoś poradzić, nie wyłączając rozwiązań zaliczanych do „antysemityzmu eliminacyjnego” (tamże, s. 86).

³⁷ O napisanej po francusku broszurze gen. Wincentego Krasińskiego z roku 1818 (w tłum. pol. *O Żydach w Polsce...*) pisze Maria Janion w szkicu *Mit założycielski polskiego antysemityzmu* – zob. tamże, s. 88-91). Poglądy ojca wpłynęły na Zygmunta Krasińskiego, którego wizję żydostwa, wyłożoną w dramacie *Nie-Boska Komedia*, Janion za Mickiewiczem (jako autorem *Wykładów paryskich*) nazywa „mitem założycielskim polskiego antysemityzmu”! (zob. M. Janion, *Mit założycielski...*, art. cyt., s. 144-145).

³⁸ A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, dz. cyt., s. 264.

Także autor *Rodzinnej Europy* postrzega antysemityzm jako powszechny i nieodłączny element życia w przedwojennej Polsce³⁹. Pisze o tym bez skrępowań, zaprawiając gorzkie sądy szczyptą zjadliwej ironii:

Na ogół Polacy byli niezwykle żyda-świadomi i antysemicy, ale jeżeli gdzieś zabrakło obiektu ich dziwacznych ambiwalentnych uczuć, ogarniała ich melancholia: bez Żydów jest n u d n o. Sporo pism i ruchów politycznych z antysemityzmu czerpało rację bytu, oceniając dobrodziejstwo tak wygodnego tematu demagogii, bez którego groziłaby pustka. Żaden kabaret nie mógł obyć się bez żydowskich dowcipów i zjadliwy, wisielczy humor, właściwy niektórym miastom, jak Warszawa, nosi wyraźne piętno żydowskiego ludowego humoru. Ta symbioza uniemożliwiała obojętność i wytwarzała na drugim biegunie okazy filosemitów, dla których nawet kobiety nieżydowskie były bez smaku, jako intelektualnie niższe⁴⁰.

Należy przypomnieć, że kwestia stała się tematem osobnego artykułu Miłosza *Antysemityzm w Polsce*, napisanego po angielsku i opublikowanego po raz pierwszy w 1957 roku w Stanach Zjednoczonych⁴¹. Na początku Miłoz określa antysemityzm jako „jedną z najstarszych chorób Polski”⁴², by zaraz potem wyjaśnić jej przyczynę:

Korzeni antysemityzmu we wschodniej Europie należy szukać głównie w ekonomicznym ścięciu się miasta i wsi i w chłopskiej mentalności, która sprawiała, że na każdego, kto nie należał do wspólnoty wiejskiej, patrzyło się jak na *outsidera*⁴³.

³⁹ W rozmowie z Aleksandrem Fiutem zaznaczył Miłoz, że hasła Dmowskiego oraz hasła ONR, popularne w centralnej i południowej Polsce, żeby bojkotować i odseparować się od Żydów – w Wilnie nie miały większego wpływu. „Awantury antysemickie w Wilnie, robione przez młodzież studencką z ONR, były na zasadzie innej może niż w Polsce centralnej” (zob. Czesława Miłosza *autoportret...*, dz. cyt., s. 257). Należy odnotować, że to skrajne narodowe skrzydło zostało sportretowane przez Miłosza w *Zdobyciu władzy* w osobie Michała Kamińskiego – ideologa faszyzmu i antysemityzmu, „teoretyka narodowej rewolucji, za okupacji wydawcy i redaktora podziemnego pisma, w którym zalecał krajowi ustrój oparty na katolicyzmie i dyktaturze, jak w Portugalii Salazara” (zob. Cz. Miłoz, *Zdobycie władzy*, Olsztyn 1990, dz. cyt., s. 41). Kamiński (pod którego postacią kryje się Bolesław Piasecki – szef PAX-u – przyp. M.B.) po wojnie zostaje uratowany przez nową władzę i wciągnięty do współpracy jako redaktor prasy katolickiej i animator środowiska katolików aprobujących „nową wiarę” (zob. tamże, s. 82/83). Przesłuchujący Kamińskiego aparatczyk Wolin kreśli taki oto portret wzorcowego przedwojennego polskiego „katolickiego faszysty”: „Przed wojną jeździliście do Hamburga nawiązując kontakty. Zdawało się wam, że tam, w Niemczech i we Włoszech, jest kierunek historii. Ogłaszaliście pochwały Mussoliniego. Później walczyliście przeciwko Niemcom. Pozornie. Równocześnie posługując się nimi do likwidowania Żydów i podejrzanych o lewicowość. Nawet niektórych z tych, co byli w służbie londyńskiego rządu. My potrafimy to odpowiednio połączyć” (tamże, s. 138).

⁴⁰ Cz. Miłoz, *Narodowości...*, art. cyt., s. 109.

⁴¹ Cz. Miłoz, *Antysemityzm w Polsce*, tłum. z ang. F. Nabelak, w: Cz. Miłoz, *Poszukiwania. Wybór publicystyki rozproszonej 1931–1983*, oprac. K. Piwnicki, Warszawa 1985 (artykuł Miłosza ukazał się w wersji angielskiej pt. *Anti-semitism in Poland* na łamach pisma „Problems of Communism” 1957 nr 3, s. 35–40).

⁴² Tamże, s. 73. Warto przypomnieć, że w nauczaniu posoborowego Kościoła, w myśl konstytucji soborowej *Nostra aetate* i zgodnie z wypowiedziami papieży Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI – antysemityzm jest postawą grzeszną. Przypomniał o tym kardynał Stanisław Dziwisz w przemówieniu wygłoszonym 6 marca w jezuickiej Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie na konferencji zorganizowanej w piątą rocznicę śmierci o. Stanisława Musiała. Metropolita krakowski wypowiedział takie znamienne słowa: „W trosce o integralność nauczania Kościoła w sprawie jego stosunku do Żydów i świadomi odpowiedzialności za obraz w oczach młodego pokolenia, nie możemy ustawać w zdecydowanym sprzeciwie wobec wszelkich przejawów antysemityzmu, który Jan Paweł II nie wahał się nazwać grzechem” (cyt. za: *Antysemityzm to grzech*, „Gazeta Wyborcza” 21–22 marca 2009, s. 29).

⁴³ Miłoz opatruje tę wypowiedź przypisem: „Zaznaczyć tu trzeba wyraźnie różnicę między starym modelem społeczeństw rolniczych, a antysemicką demagogią polityczną, powszechną od począt-

Powróćmy do wątku przedwojennego antysemityzmu, który opierał się – jak zauważa autor *Wyprawy w Dwudziestolecie* – na lansowanej przez kręgi prawicowe spiskowej teorii dziejów⁴⁴. Jej wyrazicielem był między innymi Jędrzej Giertych, historyk związany z obozem narodowym. Stwierdza Miłosz:

Według tego poglądu, katolicka Polska stała się przedmiotem szczególnej nienawiści protestantów w XVII wieku, których międzynarodowy spisek ściągnął na Polskę najazd szwedzki. Protestantką wrogość do Polski odziedziczyli masoni, którzy z kolei działali przeciwko Polsce, łącznie z podobnym spiskiem żydowskim. Polska oswoiła się od trzech zaborców, była jednak nadal oplątana mackami żydowskiej międzynarodówki, współpracującej z międzynarodówką komunistyczną⁴⁵.

Mit Żyda jako odwiecznego wroga Polski i Polaków rozpowszechniała literatura o zabarwieniu antysemickim⁴⁶. Aleksander Hertz⁴⁷, autor wydanej w 1961 roku monografii *Żydzi w kulturze polskiej*, dowodzi, że za wzorcowy przykład takiej literatury uznać można książkę Henryka Rolickiego pod tytułem *Zmierzch Izraela* (1933). Książka ta miała kilka wydań, ciesząc się ogromną popularnością wśród czytelników. Hertz streszcza główne przesłanie tego ksenofobicznego i oszczerczego dziełka, w którym – jak przekonuje – dominuje myślenie magiczne i alogiczne, zaś czytelnicy znajdowali w nim to, w co wierzyć chcieli i w czym znajdowali potwierdzenie ukrytych obaw i nadziei:

Autor dokładnie wskazuje, że Żydzi byli sprężyną upadku wielkich mocarstw, tworzenia się wszelkich herezji i koncepcji rewolucyjnych. Oni to spowodowali upadek państwa rzymskiego, najścia Germanów, Arabów i Tatarów. Ich dziełem był neoplatonizm, manicheizm, gnostycyzm i arianizm. W wyniku ich knozań zrodzili się albigensi, husytyzm, humanizm (autor uważa humanizm za rzecz złą), reformacja. Oczywiście masoneria i rewolucja francuska była owocami machinacji żydowskich. Ostatnimi zaś produktami Żydów są kapitalizm i bolszewizm. Rolicki bez zająknięcia się całą reformacją w Polsce sprowadza do intryg żydowskich. Słowem, można by powiedzieć, że Żydzi byli motorem dziejów, że cokolwiek ważnego w dziejach się zdarzyło, miało swe źródło w Żydach⁴⁸.

ku dwudziestego wieku, szczególnie wśród pospólstwa miejskiego” (zob. Cz. Miłosz, *Antysemityzm w Polsce*, dz. cyt., s.74, 80).

⁴⁴ Jak zauważa Maria Janion, spiskowa teoria dziejów w jej wersji nowożytnej pojawiła się w konserwatywnych środowiskach europejskich po zakończeniu wielkiej rewolucji francuskiej. Odpowiedzią francuskiej katolickiej prawicy na decyzję Konstytuanty z 27 września 1791 roku o przyznaniu Żydom francuskich praw obywatelskich i zrzuceniu z nich odwiecznego piętna „inności” i „obcości” było bardzo popularne dzieło ks. Augustine’a de Barruela o spisku masoniim i jakobiimskim. Jak pisze Janion: „Baruel opisał triadę winowajców: iluminizm – masoneria – filozofowie”. Poglądy Barruela rozwinąć miał wkrótce czołowy ideolog skrajnego francuskiego konserwatyzmu Joseph de Maistre, który – jak podaje Janion „nazywał Żydów *przekłętą sektą*, widział w nich destrukcyjną i wywrotową siłę, zmierzającą do podkopania chrześcijańskiego ładu, inspirującą wszelkie rewolucje. >Ich pieniądze, ich nienawiść i ich talenty są na usługach wielkich spisków<”. (Zob. M. Janion, *Mit założycielski...*, art. cyt., s. 81-82).

⁴⁵ Cz. Miłosz, *Wyprawa w Dwudziestolecie...*, dz. cyt., s. 275.

⁴⁶ Warto w tym miejscu przytoczyć rozróżnienie między „Żydem mitycznym” i „Żydem rzeczywistym”, zastosowane przez Jerzego Jedlickiego, które przywołuje Janion: „W wywodzie Jedlickiego [...] ten drugi padał >ofiara> zniewag, szyderstw, pogromów, morderstw, szantaży<. Zawsze jednak [...] za usprawiedliwienie przemocy służył i do dziś służy wyposażony w wyraziste cechy Żyd mityczny” (zob. M. Janion, *Mit założycielski...*, art. cyt., s. 106).

⁴⁷ Miłosz poznał A. Hertzę w 1937 roku podczas pracy w warszawskiej rozgłośni Polskiego Radia, gdzie Hertz był kontrolerem audycji. Po 1945 roku wyjechał do Stanów Zjednoczonych, gdzie zajmował się naukowo socjologią. Jego książka *Żydzi w kulturze polskiej* ukazała się w 1961 roku w Instytucie Literackim Jerzego Giedroycia.

⁴⁸ A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, dz. cyt., s. 245-246. Warto przywołać słowa włoskiego teologa Sergio

Postawy antysemickie w okresie międzywojennym rozpowszechnione były – co podkreśla Miłosz – zwłaszcza w kręgach prawicowo-katolickich o zabarwieniu narodowym⁴⁹. W *Zniewolonym umyśle*, eseju rozrachunkowym napisanym na początku lat 50. we Francji, Miłosz, portretując pod pseudonimem „Delta” Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego, jednego z czołowych poetów XX-lecia międzywojennego, przedstawił go także jako współpracownika skrajnie nacjonalistycznego pisma „Prosto z mostu”:

Redaktor wielkiego prawicowego tygodnika długo zabiegał o pozyskanie Delt. Wreszcie mu się to udało i wiersze Delt zaczęły się ukazywać na łamach pisma, które niejako kupiło go na wyłączną własność. Pismo to miało kierunek antysemicki. Jego duży nakład był wynikiem szerzenia się nastrojów nacjonalistycznych w naszym kraju, „ruchu” znajdującego zwolenników szczególnie wśród młodzieży. [...] Dlaczego Delta tak pisał? Sprawy rasowe były mu najzupełniej obojętne. Miał wielu przyjaciół wśród Żydów i tego samego dnia, kiedy ukazywały się jego rasistowskie wypowiedzi, przychodził do tych przyjaciół (oczywiście bywał wtedy pijany) i padając przed nimi na kolana, oświadczał im swoją miłość i prosił o przebaczenie⁵⁰.

Wiele lat później, we wstępie do książki Hertza *Żydzi w kulturze polskiej*, dokonał syntetycznego przeglądu nieakceptowanej przez siebie opcji światopoglądowej:

Program Romana Dmowskiego i jego stronnictwa już przed pierwszą wojną światową był antyżydowski, zarazem wymierzony przeciwko wszelkim mniejszościom, czyli „obcym”. [...] Szczególnym zjawiskiem była prasa o masowym nakładzie wydawana przez zakład ojców franciszkanów w Niepokalanowie, zwłaszcza gazeta „Mały Dziennik”, specjalizująca się w propagandzie antysemickiej. „Mały Dziennik” znajdował duży odzew wśród polskiej ludności wsi i małych miasteczek, czego wynikiem były napaści na żydowskie stragany, niszczenie żydowskiego mienia o bojkot żydowskich sklepów. [...] W roku 1937 został utworzony w Polsce Obóz Zjednoczenia Narodowego, czyli tzw. Ozon, co oznaczało radykalny zwrot w polityce piłsudczyków. Część z nich, o skłonnościach do rządów autorytarnych, ulegając presji stronnictw skrajnie prawicowych, zawarła pakt z nimi, przejmując ich hasła antysemickie⁵¹.

Quinzio, który stwierdza dobitnie: „Żydowska myśl – czy to „religijna”, czy „świecka” – w formie oryginalnej lub w postaci fragmentów rozproszonych wszędzie skutkiem „chrześcijańskiej herezji”, odegrała rolę absolutnie decydującą w formowaniu się i rozwoju nowożytności, aż po jej rozterki współczesne” (zob. S. Quinzio, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, tłum. M. Bielawski, Kraków 2005, s. 12).

⁴⁹ Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że międzywojenna Polska nie była przypadkiem odosobnionym. Jak zauważył Hertz, dywagując nad przyczynami nagonki antysemickiej w Europie w latach 1918–1939: „Był to więc okres do szczytu doprowadzonej egzaltacji nacjonalistycznej. [...] Wyrażała się ona w wybuchach masowych stanów hysterii, w wyłanianiu się wodzów-zbawców, którzy drogą rewolucyjną zdobywali władzę i tworzyli nowe systemy polityczne” (zob. A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, dz. cyt., s. 220). *Nota bene*, krytycznie wobec antysemickich artykułów publikowanych na łamach „Małego Dziennika” Miłosz wypowiedział się w jednym z rozdziałów *Rodzinnej Europy* – zob. *Celnik*, tamże, s. 214, 220-221.

⁵⁰ Cz. Miłosz, *Delta*, w: tegoż, *Zniewolony umysł...*, dz. cyt., s. 141.

⁵¹ Cz. Miłosz, *Aleksander Hertz*, w: A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, dz. cyt., s. 6-7.

Opisane postawy i tendencje polityczne, z którymi Miłosz rozprawiał się jeszcze wiele lat później, w dużym stopniu rzutowały, według niego, na stereotypowe, najczęściej negatywne, wizerunki Żyda⁵². Na przykład jako zaprzęca i tchórza, który odmawia walki zbrojnej lub sabotuje ją, stanowiąc zagrożenie dla bezpieczeństwa państwa⁵³.

Antysemityzm, rozmyśla Miłosz w eseju o *Narodowości*, znajdował przed wojną poklask zwłaszcza w środowisku uniwersyteckim. W Wilnie awantury antysemickie urządzali studenci prawa i medycyny, traktując to jako propagandowy atak zwrócony przeciw Żydom podejmującym pracę w wolnych zawodach⁵⁴. Do największego napięcia doszło w latach 30. XX wieku, ale już wcześniej pojawiła się – wymuszona przez politykę obozu endeckiego dążącego do „unarodowienia wyższych uczelni” – dyskryminująca środowisko żydowskie uchwała *numerus clausus*. Dekretowała ona limity kandydatów pochodzenia żydowskiego na studia i w późniejszym okresie w bezpośredni sposób wpłynęła na zjawisko tzw. getta ławkowego. Po latach Miłosz powrócił do tej kwestii, pisząc:

W Polsce coraz większe znaczenie miał ONR, czyli Obóz Narodowo-Radykalny, i sytuacja zmieniała się z dnia na dzień na gorsze, również na uniwersytetach, gdzie studenci napadali na swoich kolegów Żydów, bili ich i ranili, a zdarzały się też wypadki śmierci. Władze uniwersyteckie zachowywały się lękliwie i, ulegając szantażowi ONR-u, wprowadziły w roku 1937 tzw. getto ławkowe, czyli osobne ławki dla Żydów i nie-Żydów. Te wydarzenia wydawałyby się w Polsce lat dwudziestych nieprawdopodobne, tak były sprzeczne z poszanowaniem prawa. Nigdy poprzednio antysemickie hasła nie były głoszone tak jawnie przez grupy chuliganów⁵⁵.

Podsumowaniem poruszonej przez Miłosza w *Rodzinnej Europie* kwestii antysemityzmu są uwagi o rozruchach antyżydowskich w Wilnie, które po raz pierwszy z dużym nasileniem miały miejsce na przełomie października i listopada 1931 roku. Przyczyną zajść ulicznych była prowokacyjna akcja przeprowadzona przez młodzieżową narodową⁵⁶:

Komórce >narodowo radykalnej< na uniwersytecie udało się osiągnąć poważny sukces, bo studenci pracujący prosektorium ogłosili strajk, żądając, żeby do sekcji dostarczano również trupy żydowskie, proporcjonalnie do liczby Żydów na wydziale medycyny. Strajk rozszerzył się w manifestację uliczną, która skierowała się w dzielnicę dawnego getta, tłukąc po drodze

⁵² Wizerunek ten zapisany jest w polskich porzekadłach i przysłowiaach, które, jak wiadomo, są mądrością narodu. Hertz zauważył, że pierwszą pracą naukową wydobywającą obraz Żyda zawarty w przysłowiaach polskich była praca hitlerowskiego naukowca dra Josefa Sommerfeldta pt. *Die Juden In den polnischen Sprichwörtern und aprichwörtlichen Redensarten*, opublikowana w 1942 roku w lipcowym wydaniu nazistowskiego pisma „Die Burg”. Autor – jak pisze Hertz – z niemiecką skrupulatnością „zebrał 477 przysłów i powiedzeń polskich, których przedmiotem jest Żyd” (zob. A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej...*, dz. cyt., s. 255). Jak można się domyślać, obraz Żyda wyłaniający się z tej pracy jest skrajnie negatywny!

⁵³ Kwestią tą zajmuje się Janion w szkicu *Pułkownik żydowski* – zob. teżej, *Bohater, spiszek, śmierć. Wykłady żydowskie*, Warszawa 2009.

⁵⁴ Zob. Cz. Miłosz, *Wyprawa w Dwudziestolecie*, dz. cyt., s. 271-272.

⁵⁵ Cz. Miłosz, *Aleksander Hertz...*, art. cyt., s. 8.

⁵⁶ W rozmowie z Aleksandrem Fiutem jednoznacznie Miłosz odcinał się od antysemickich awantur: „Na Uniwersytecie byłem przeciwnikiem nacjonalistów, przeciwnikiem endeków i [...] próbowałem występować przeciwko ekscesom antysemickim. Nawet raz, pamiętam, jak byliśmy otoczeni – ja i Putrament – przez tłum rozwścieczonych studentów nacjonalistów z łagami [...]” (*Czesława Miłosza autoportret...*, dz. cyt., s. 257).

szyby i turbując przechodniów. Natrafiła jednak na opór silnych żydowskich rzeźników i tragarzy. Wyrwany z bruku kamień ugodził głowę jednego ze studentów, który w parę godzin później zmarł. Wtedy miasto znalazło się we władzy wściekłego tłumu. Zaryglowane sklepy, mieszkańcy schowani, śledzący niebezpieczeństwo przez szpary w okiennicach, środkiem jezdni przewalanie się tłuszczu szukającej ofiar. Policja zachowywała się chwiejnie. [...] >Narodowy radykalizm< zdawał się im falą jutra i nie należało go drażnić⁵⁷.

Opisane przez Miłosza rozruchy były zapowiedzią traumatycznych doświadczeń i największej tragedii narodu żydowskiego, która rozegrała się na terenie Europy podbitej przez hitlerowską Trzecią Rzeszę. Stanowiły niejako symboliczne preludium niespotykanej w dziejach, perfekcyjnie zaplanowanej i przeprowadzonej przez hitlerowców zbrodni ludobójstwa. Kwestia stosunku Czesława Miłosza do tragedii Holocaustu, skądinąd ciekawa i ważna, wykracza jednak poza granice tego artykułu.

⁵⁷ Cz. Miłosz, *Narodowości...*, art. cyt., s. 119.



Zrekonstruowany zespół dworski w dawnym folwarku Mickiewiczów w Zaosiu

Anna Szóstak
(Zielona Góra)

DZIEDZICTWO ZMITYZOWANEJ ŚWIADOMOŚCI CZŁOWIEKA KRESÓW W LITERACKIM DOROBKU CZESŁAWA MIŁOSZA

W olbrzymiej spuściźnie Czesława Miłosza poczucie więzi z miejscem urodzenia, krainą dzieciństwa i młodości jest – na poziomie świadomościowym i mitycznym, w różnym stopniu i nasileniu, obecne na każdym kroku i we wszystkich uprawianych przezeń rodzajach, stylach i gatunkach literackich. Na użytek niniejszych rozważań wykorzystane zostaną przykłady tych tekstów, w których przejawiać się będzie owa zmityzowana świadomość w sposób szczególnie spektakularny i wyrazisty.

Po pierwsze zatem, wyraża ją wielokrotnie *expressis verbis* w licznych wypowiedziach eseistycznych pomieszczonych w obszernych tomach rozważań i przemysłów publikowanych przez całe długie życie. To właśnie w nich formułuje własną definicję mitycznego fenomenu Kresów, który tak mocno wpłynął na sposób widzenia świata i charakter jego twórczości, zwłaszcza w pierwszym okresie emigracji, kiedy zagubiony poeta odnajdował siebie w silnym poczuciu tożsamości z rodzinnym językiem i kulturą. „Byłem dumny z mego pochodzenia – wyznaje w *Rodzinnej Europie* – i nie miałem potrzeby udawać, że wypadłem sroce spod ogona”¹. *Rodzinna Europa* – jak ujmuje to sam Miłosz – „jest próbą odpowiedzi na pytanie, kim jestem?”². Co ważniejsze, nie jest to książka o charakterze intymnego wyznania, co podkreśla poeta „W przypisie po latach”: „szukam dystansu do swojej osoby i posługuję się nią przykładowo, jako obiektem historycznym i pokoleniowym”³.

Konstrukt psychiczny, jaki określiłam tu mianem zmityzowanej świadomości Kresów, należy do przestrzeni kulturowo-społeczno-historycznej, ale w twórczości Miłosza uzyskuje swój szczególny, indywidualny wyraz, stając się częścią jego oglądu i wizji świata oraz rozumienia poetyckiego powołania: w *Rodzinnej Europie* zaledwie zarysowany, znajdzie swój pełny kształt i formę w prozie autobiograficznej (*Dolina Issy* – i tą powieścią się tu przede wszystkim zajmę) i, oczywiście, choć najczęściej wyrażony nie wprost – w poezji.

Nie przypadkiem odkrywanie tej świadomości ma miejsce w sytuacji kryzysowej, w momencie poszukiwania miejsca w obcej rzeczywistości, w obliczu nowych i nieznanych dotąd wyzwań i okoliczności. Do głosu dochodzą bowiem wtedy, charakterystyczne dla światopoglądu mitycznego potrzeby: „potrzeba – jak określa ją Leszek Kołakowski – przeżywania świata doświadczenia jako sensownego przez relatywizację do niewarunkowej rzeczywistości wiążącej celowo zjawiska”⁴, „potrzeba wiary w trwałość wartości ludzkich”⁵, wreszcie – „pragnienie widoku świata jako ciągłego”⁶. Wszystkie trzy zaś, definiując mit, sprowadzają się do poszukiwania znaczeń i sensów,

¹ Cz. Miłosz, *Rodzinna Europa*, Kraków 2001, s. 6-7.

² Tamże, s. 9.

³ Tamże, s. 10.

⁴ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Paryż 1972, s. 14-15.

⁵ Tamże, s. 16.

⁶ Tamże, s. 16.

które pozwolą odkryć jakiś „celowy ład, utajony w potoku doświadczenia”⁷, umożliwiając ocalenie wiary w wyższy transcendentny porządek, w jakim o ludzkim losie nie decyduje tylko przypadek czy biologiczna lub historyczna konieczność. Taki punkt odniesienia daje, nie ulega wątpliwości, poczucie przynależności do miejsca, które, tym samym – jak Miłoszowe Kresy – lokuje się w obszarze mitu, prowadząc do odkrycia wzorcowego modelu czasu i przestrzeni, typowego i jednostkowego jednocześnie.

Mityczna świadomość przestrzeni, jaką są Kresy w swej niepowtarzalności geograficznej, dziejowej i kulturowo-obyczajowej, a także mentalnościowej i światopoglądowej te warunki spełnia w całej rozciągłości. Mity bowiem „oferują możliwości wybrania różnych elementów, które zadowolą zarówno tendencje indywidualistyczne, jak i społeczną konieczność: z tych elementów możliwe jest zarówno tworzenie oparte na inwencji jednostki, jak i tradycyjna droga poznawania świata”⁸.

Mamy tu do czynienia ze swoistym sprzężeniem zwrotnym: za pomocą mitu (Kresów) można potwierdzić swą przynależność do konkretnego miejsca w czasoprzestrzeni, co pozwala określić własną tożsamość, a ta z kolei budowana jest i rozwijana na rudymentach mitycznych postaw i tworzących je przekonani i wartości.

Początek, pisany wielką literą, jest związany z miejscem magicznym w sensie emocjonalnym i poznawczym, bo – jak twierdzi sam poeta – nadał kierunek całemu dalszemu życiu, zatem samookreślenie się z tej właśnie perspektywy jest warunkiem *sine qua non* narodzin samoświadomości zarówno w wymiarze egzystencjalnym, jak i twórczym: „Korzenie moje są tam, na Wschodzie, to jest pewnik. Jeśli trudno albo przykro tłumaczyć, kim jestem, trzeba pomimo to próbować”⁹.

Obraz rzeczywistości przefiltrowany przez materię własnych doświadczeń i doznań – z konieczności wydaje się poecie subiektywnym i ograniczonym, ale zarazem jedynie możliwym: „Wystarczy, jeżeli zdaje się sobie sprawę do jakiego stopnia myśl i słowo są niewspółmierne z tym, co rzeczywiste”¹⁰. Mityzacja zatem wydaje się w jakiś sposób przyrodzoną cechą literatury, nawet tej o charakterze dokumentalnym, i – szczególnie – autobiograficznym. Suma tych wszystkich czynników składa się na obraz wyjątkowy w swej niepowtarzalności, specyficzny także ze względu na swe ukierunkowanie – na konkretne miejsce w kontinuum czasoprzestrzennym, o którym powie zniemiennie, że „W ciągu wielu wieków, kiedy nad Morzem Śródziemnym powstawały i upadały królestwa, a niezliczone generacje przekazywały sobie wyrafinowane rozrywki i grzechy, mój kraj rodzinny był puszczą, odwiedzany na brzegach tylko przez okręty wikingów. Położony był poza zasięgiem map i należał do baśni. [...] gdzie czas płynął wolniej niż gdzie indziej”¹¹. I dodaje znacząco: „Szczegóły historyczne staram się sprowadzić do minimum”¹².

To nie kokieteria w stosunku do czytelnika, nie lubiącego przydługich wykładów i pouczeń, ale też nie tylko konieczność w przypadku – jak pisze – „jeśli mam umieścić moją rodzinną prowincję na tle szerszym”¹³. To przede wszystkim świado-

⁷ Tamże, s. 18.

⁸ L. Honko, *Problem zdefiniowania mitu*, w: *Teoria mitu*, oprac. A. Szyjewski, Kraków 1997, s. 8.

⁹ Cz. Miłosz, *Rodzinna Europa*, dz. cyt., s. 12.

¹⁰ Tamże, s. 15.

¹¹ Tamże, s. 17.

¹² Tamże, s. 22.

¹³ Tamże, s. 22.

my zamysł twórczy budujący obraz stron ojczystych nie wyłącznie z materii faktów, ale także przeświadczeń i uczuć, wyobrażeń i pragnień, oczekiwań i wrażeń, a przede wszystkim – mitu. I tak rodzi się mityczna przestrzeń krainy dzieciństwa, gdzie „obfitość wód i lasów, iglastych i mieszanych, ze znaczną ilością dębu, który odgrywa tak ważną rolę w mitologii pogańskiej i odgrywa nadal w mojej mitologii prywatnej”¹⁴.

Myślenie w kategoriach mitu wydaje się zatem przyrodzoną niejako, a na pewno odziedziczoną po przodkach (także w sensie kulturowym, a nie tylko osobistym – rzecz jasna) właściwością pamięci, wyobraźni i twórczej kreacji: „Jest to jakby kotwica – opisuje Miłosz ten rodzaj świadomości – której lina idzie w głąb i trzyma nas niedaleko pewnego punktu. A intuicja historyczna jest chyba niemożliwa, jeśli brak punktu odniesienia. [...] Uogólnienia wypełniają się dla mnie zmysłową nieomal treścią”¹⁵.

Ukształtowana w rodzinnym krajobrazie i przestrzeni doznań i wartości wrażliwość okazała się kluczowa dla całej twórczości poety – nie tylko stanowiąc kontrpunkt dla jego światopoglądu, ale także języka, stylu, sposobu odbioru rzeczywistości. Ten rodzaj zmysłowego, obrazowego widzenia świata, odniesionego do swego duchowego centrum, jakim jest w tym przypadku świat dzieciństwa, charakterystyczny dla mitu, pozwala z kolei – pisze Mircea Eliade, i do czego zawsze dążył Miłosz – wyrazić „znaczenia, które związane są bezpośrednio z kondycją ludzką i dlatego powinny interesować zarówno filozofa, jak i teologa”¹⁶. Zatem: filozofia człowieka i świata, a także sposób postrzegania Absolutu, więc w pewnym sensie – religia, będą najważniejszymi składnikami świadomości, której pożywką, czy – jak określa to Eliade – matrycą wyobraźni¹⁷ staną się zmytizowane Kresy, czemu najpełniejszy chyba wyraz dał Czesław Miłosz pisząc – z potrzeby serca – *Dolinę Issy*.

Hołd dla świata, który był dla niego synonimem przedwiecznego niemal, kosmicznego, czy rajskiego wręcz porządku, bycia – w sensie Heideggerowskim – poza historią, nawet tą najbardziej burzliwą: „Cztery lata okupacji niemieckiej nie zmieniły nic na Litwie. Rytm życia, taki sam jak od wieków, wyznaczały święta katolickie, uroczyste procesje, prace rolnicze i obrzędy chrześcijańsko-pogańskiej magii. [...] Wchodziłem w oszalałamiącą zieleń, w chóry ptaków, w sady uginające się od owoców, w czarodziejstwo rodzinnej rzeki [...]”¹⁸.

W tej arkadyjskiej krainie, w mitycznej przestrzeni i czasie („Czas dziecka nie jest taki jak czas dorosłych”¹⁹) rodziła się świadomość niezbywalnej, bo materialnej i emocjonalnej, przynależności do specyficznej i jedynej w swoim rodzaju tradycji i kultury, z których wywodzili się zarówno zalety: „łapczywość umysłowa, namiętność w dyskusji, zmysł ironii, świeżość uczuć, wyobraźnia przestrzenna”, jak i, choć raczej pozorne, wady, jak się określa, „wschodniego Europejczyka”, który „pozostaje zawsze niedorostkiem, rządzi nim nagły przypływ albo odpływ wewnętrznego chaosu”²⁰.

¹⁴ Tamże, s. 25.

¹⁵ Tamże, s. 30-31.

¹⁶ M. Eliade, *Obrazy i symbole*, tłum. M. i P. Rodakowie, Warszawa 2009, s. 18.

¹⁷ Zob. tamże, s. 19.

¹⁸ Cz. Miłosz, *Rodzinna Europa*, dz. cyt., s. 59.

¹⁹ Tamże, s. 60.

²⁰ Tamże, s. 80.

Zupełnie więc nie dziwi, że w tym obrazie bezustannie splatają się elementy tradycji ludowej, pogańskiej jeszcze, baśniowej i mitycznej, z naukowym, racjonalnym oglądem świata. Te sprzeczności wydają się u Miłosza pogodzone, choć ich wewnętrzna dialektyka budzi zmieszany z fascynacją niepokój. Rzeczywistość widzialna od początku bowiem dla chłopca wychowanego nad Issą - Niewiażą podszyta jest tajemnicą, a to, co realne wcale nie wyklucza bycia cudownym i magicznym, ciesząc się w obu swych formach istnienia takimi samymi prawami i podlegając analogicznym związkom przyczynowo-skutkowym w obu światach, godząc rację naukową i metafizyczną w ponadczasowym dyskursie o ludzkiej kondycji i doli. Znakomicie widać to na przykładzie opisu diabła z powieści:

Osobliwością doliny Issy jest większa niż gdzie indziej ilość diabłów. Być może spróchniałe wierzy, młyny, chaszcze na brzegach są szczególnie wygodne dla istot, które ukazują się oczom ludzkim tylko wtedy, kiedy same sobie tego życzą. Ci, co je widzieli, mówią, że diabeł jest nieduży, wzrostu dziewięcioletniego dziecka, że nosi zielony fraczek, żabot, włosy splecione w harcap, białe pończochy i przy pomocy pantofli na wysokich obcasach stara się ukryć kopyta, których się wstydzi. Do tych opowiadań trzeba się odnieść z pewną ostrożnością. Jest prawdopodobne, że diabły znając zabobonny podziw ludności dla Niemców – ludzi handlu, wynalazków i nauki – starają się sobie dodać powagi, ubierając się jak Immanuel Kant z Królewca. Nie darmo inna nazwa nieczystej siły jest nad Issą »Niemczyk« – oznaczająca, że diabeł jest po stronie postępu. Jednak trudno przypuścić, żeby nosiły taki strój na co dzień. Na przykład ulubioną ich zabawą jest tańczyć w osieciach, pustych szopach, gdzie międli się len, stojących zwykle na uboczu od zabudowań: jakże mogłyby we frakach wzbijać kłęby kurzu i paździerzy, nie troszcząc się o zachowanie przyzwoitego wyglądu? I dlaczego, jeśli dany jest im jakiś rodzaj nieśmiertelności, miałyby wybrać właśnie strój z osiemnastego wieku? [...]

Rolnicy nad Issą stawiali na progu chaty miseczkę z mlekiem dla łagodnych węzów wodnych, które nie bały się ludzi. Potem stali się gorliwymi katolikami i obecność diabłów przypominała im o walce, jaką się toczy o ostateczne panowanie nad duszą ludzką. Czym staną się jutro? Odpowiadając na nie wie, jaki wybrać czas, teraźniejszy czy przeszły, jakby to, co minęło, nie było całkowicie minione, dopóki trwa w pamięci pokoleń – czy tylko jednego kronikarza²¹.

Tak postrzegany świat staje się światem sensownym z punktu widzenia epistemologicznego i aksjologicznego, umożliwia uporządkowanie bogactwa doznań oferowanego przez przestrzeń ogarnianą zmysłami, w której na każdym kroku kiedyś – w czasach dzieciństwa – wyczuwało się tajemnicę.

Bohatera *Doliny Issy*, Tomasza, dziecięce *alter ego* Miłosza, wychowanego w domu pełnym książek dziadka, pociągał jednak nie tylko Logos – wiedza, ale i zainteresowania babci Misi, którą „w dobry humor wprowadzał [...] każdy znak z innego świata, czyli dowód, że człowiek na ziemi nie jest sam, ale w towarzystwie. W różnych drobnych zdarzeniach odgadywała przestrogi i wskazówki S i ł. Bo ostatecznie trzeba wiedzieć, umieć się zachować, a wtedy S i ł y, co nas otaczają, usłużą i pomogą”²².

Całą twórczość Miłosza przenika wiara, tak charakterystyczna dla mieszkańców Kresów, że świat, jeśli ma mieć sens, to musi to być sens wyższy, duchowy, metafizyczny, odbicie jakiejś innej, większej od człowieka i przekraczającej jego doczesne ograniczenia, Mocy. W porównaniu z jałowymi ulicami Brooklynu²³, w tej krainie

²¹ Cz. Miłosz, *Dolina Issy*, Kraków 2002, s. 8-9.

²² Tamże, s. 18.

²³ Zob. tamże, s. 25.

dzieciństwa wszystko nasycone było znaczeniami i ciągłością, powtarzalne, pewne i stałe jak następstwa pór roku, jak cykle wyznaczone rytmem Natury i kościelnych świąt, jak wierzchołki drzew Borku, gdzie straszyl duch pochowanego tam pastucha, czy świerków, „co rosły w dole parku, a między nimi świat”²⁴. To świat, którego się dotyka i który się czuje całym sobą: bosą stopą, wzrokiem, węchem, słuchem – kiedy chodzi się po lodzie chłodzącym wykopaną w ogrodzie piwnicę („Szczęśliwość to także dotyk”²⁵), kiedy leżąc na pochyłej wierzbie ogląda podwodne królestwo rzeki, kiedy w spiżarni wdycha się aromaty egzotycznych przypraw i korzeni („To cynamon, to kawa, to goździki”²⁶ – objaśniała chłopcu babka) albo swojskich wędzonych wędlin, kosztuje jadała w litewskiej rodzinie Akulonisów „czerpiąc jak inni z jednej miski bonduki ze śmietaną”²⁷.

To świat prawdziwy i pełnowymiarowy, który obudził zmysły poety, już nigdy nieogłądającego go inaczej jak w całym bogactwie jego widzialnych i dotykalnych przejawów i form.

Spoza niego zaś przeziierał świat inny – niepokojący, ale też pociągający tajemnicą: świat zjaw, duchów i widm, w które wierzyli mieszkańcy tamtych ziem, i które jawiły się, nie tylko, jak Tomaszowi, we śnie, uchylając zasłonę, oddzielającą od rzeczywistości niewidzialnej i transcendentnej, gdzie „Słowa nie chwytają mieszaniny zapachów albo tego, co nas przyciąga do pewnych ludzi, tym bardziej zanurzania się w studnie, przez które przelatuje się na wylot, na drugą stronę znanego nam istnienia”²⁸.

To już wtedy, w dzieciństwie, narodziła się potrzeba czy pragnienie – budowane na przeczuciu przemijania i ograniczeń, jakim podlegamy jako istoty biologiczne – odkrywania tego, co wykracza poza ramy krótkotrwałej ludzkiej egzystencji, sięgania w mit, rozumiany jako uniwersalna i ponadczasowa forma świadomości sankcjonująca sens istnienia. W taki sposób odczuwa to bohater *Doliny Issy*:

Widział Magdalenę w ziemi, w samotności olbrzymiej ziemi, i przebywała tam od lat i na zawsze. Jej suknia rozpadła się i płatki materii mieszały się z suchymi kośćmi [...]. A równocześnie była przy nim taka sama jak wtedy, kiedy wchodziła w wodę rzeki, i w tej równocześnieści zawierało się poznanie innego czasu niż ten, jaki jest nam zwyczajnie dostępny. Uczucie wyrażające się ściskaniem w gardle przenikało go na wskroś, kształt jej piersi i szyi trwał niejako w nim i dotknięcia jej przetłumaczały się na skargę, na rodzaj zaśpiewu: »O, czemu przemijam, czemu moje ręce i nogi przemijają, o, czemu jestem i nie jestem, ja, co raz, tylko raz, żyłam od początku po koniec świata, o, niebo i słońce będą, a mnie już nigdy nie będzie, te kości po mnie zostają, o, nic nie jest moje, nic«. I Tomasz [...] skarżył się ustami Magdaleny i odkrywał, sam, te pytania: dlaczego ja jestem ja? Jak to możliwe, żebym, mając ciało, ciepło, dłoń, palce, musiał umrzeć i przestać być ja? Właściwie może to nie był nawet sen, bo leżąc na najgłębszym dnie, pod powierzchnią realnych zjawisk, czuł cielesnego siebie, skazanego, rozpadającego się, już po śmierci, a zarazem, biorąc udział w tym unicestwieniu, zachowywał zdolność stwierdzenia, że on tu jest ten sam, co on tam²⁹.

²⁴ Tamże, s. 12.

²⁵ Tamże, s. 19.

²⁶ Tamże, s. 12.

²⁷ Tamże, s. 21.

²⁸ Tamże, s. 53.

²⁹ Tamże, s. 54.

Świat widzialny i niewidzialny jawią się jako dwie uzupełniające się strony tej samej rzeczywistości, nie mogąc jakby funkcjonować jeden bez drugiego, choć ten po tamtej stronie wydawał się osiągalny jedynie we śnie, który pozwalał w pełni dostrzec i docenić piękno swego materialnego odpowiednika:

Jakaż ulga, że świat ten na jawie składa się z rzeczy z drzewa, żelaza, z cegieł i że one mają wypukłość i chropowatość. Witał sprzęty, które wczoraj krzywdził, ledwie je zauważając. Teraz wydały mu się skarbami. Wpatrywał się w żyły, w sęki, w pęknięcia. Po tamtym zostawał jednak rozkoszny czad, wspomnienie krain, których nigdy dotychczas nie odgadywał³⁰.

Im intensywniej – w miarę upływu czasu i przybywających lat odczuwał Miłosz zbliżanie się do odpowiedzi na pytania ostateczne, tym wyraziściej też udawało mu się chwycić istotę bytu, kwintesencję istnienia dostępną jedynie w cielesnej postaci, czego przejmujące świadectwo odnajdziemy w dwu zamykających dorobek poety zbiorach: *Drugiej przestrzeni* i wydanych pośmiertnie *Wierszach ostatnich*. Oba tomy są nie tylko zamknięciem, kodą twórczości i podsumowaniem długiego życia, ale także świadectwem faktu, dla Miłosza bezspornego, że jego istnienie zatoczyło pełne koło, domknęło się, powracając do swych początków, w nich odnajdując metafizyczną pewność trwania ponad czasem, a przede wszystkim przejrzystość sensu, przez który przeziiera transcendencja:

Nieprędko, bo dopiero po dziewięćdziesiątce, otworzyły się
drzwi we mnie i wszedłem w klarowność poranka.

[...]

Bo przychodzimy stamtąd, gdzie nie ma jeszcze podziału
na Tak i Nie, ani podziału na jest, będzie i było³¹.

Kraina dzieciństwa staje się w pewien sposób obrazem i figurą drugiej przestrzeni, miejsca, z którego przychodzimy i do którego zmierzamy, z wiecznym Teraz zrównującym przeszłość, teraźniejszość i przyszłość i z całym, nigdy już później tak intensywnie nieodczuwanym bogactwem doznań i przeżyć.

[...] myślę głównie o nich, a wszyscy umarli.

I o ich nieznaną krainie.

Jej geografia, mówi Swedenborg, nie da się przenieść na mapy,

Ponieważ tam każdy jaki był, tak i widzi.

A nawet zdarzają się pomyłki, na przykład wędrujesz

I nie wiesz, że już jesteś po drugiej stronie.

Tak i ja, może tylko śnię te rudozłote lasy,

Błysk rzeki, w której pływałem za młodu³²

Nawet zatem, jeśli jest to tylko gra wyobraźni czy marzenie senne, to – jak u Swedenborga – głoszącego potęgę naszej imaginacji kierującej nas po śmierci do wyobrażonych przez nas zaświatów – przybiera ono postać kraju lat dziecińczych. To, co rzeczywiste, a zarazem metafizyczne, bo rzeczy tego świata świecą światłem Absolutu, co odkrył poeta w dzieciństwie, przywraca „sens, niemożliwy bez absolutnego punktu odniesienia”³³:

³⁰ Tamże, s. 53.

³¹ Cz. Miłosz, *Późna dojrzałość*, w: tenże, *Druga przestrzeń*, Kraków 2006, s. 8.

³² Cz. Miłosz, *Werki*, w: tenże, *Druga przestrzeń*, dz. cyt., s. 13.

³³ Tenże, *Traktat teologiczny (1. Takiego traktatu)*, w: *Druga przestrzeń*, dz. cyt., s. 63.

Kiedy biegałem boso w ogrodach nad Niewiażą
 Było tam coś, czego wtedy nie umiałem nazywać:
 Wszędzie, między pniami lip, na słonecznej stronie gazonu,
 na ścieżce wzdłuż sadu,
 Przebywała obecność, nie wiadomo czyja.
 Pełno jej było w powietrzu, dotykała, obejmowała mnie.
 Przemawiała do mnie zapachami trawy, fletowym głosem
 wilgi, ćwirem jaskółek³⁴.

Poeta – „Mieszkaniec baśni pogańskich i mitu”, który „W dzieciństwie słyszał starodawne pieśni”³⁵, zawsze odąd przez ich pryzmat spoglądał na świat, odnajdując to, w co wierzył i czuł jako dziecko: że – mimo obecności bólu, śmierci i grozy – za sprawą zmysłowego piękna rzeczy widzialnych ujawnia się celowy plan i natura Boga:

A jednak tam, na tej rzece, zaznałem pełnego szczęścia,
 które jest ekstazą poza jakąkolwiek myślą i troską,
 i dotychczas trwa w moim ciele.

[...]

Jeśli coś zrobiłem, to tylko, pobożny chłopczyk, ścigając
 pod przybraniem utraconą Rzeczywistość.

Prawdziwą obecność Bóstwa w naszym ciele i krwi, które
 są jednocześnie chlebem i winem.

Olbrzymiejące wezwanie Poszczególnego, na przekór
 ziemskiemu prawu nicestwienia pamięci³⁶.

Kiedy wraca tam po latach, kraina, choć odmieniona niemal nie do poznania w swej dzisiejszej szpetocie i zaniedbaniu, jawi mu się w całym swym, nieprzemijającym, bo zaklętym we wspomnieniu i micie – pięknie. To dzięki niemu i zawdzięczanemu mu poczuciu niezmaconego niczym szczęścia, przychodzi zrozumienie Drugiej Przestrzeni – Mythos, domeny światła, mocy i potęgi, jedności z naturą, światem i bogiem, których poszukiwał całe życie, a które objawiają mu się w obrazie łąki dzieciństwa – prefiguracji Raju:

Całe życie szukałem jej, znalazłem i rozpoznałem:
 Rosły tu trawy i kwiaty kiedyś znajome dziecku.
 Przez na wpół przymknięte powieki wchłaniałem świetlistość.
 I zapach mnie ogarnął, ustało wszelkie wiedzenie.
 Nagle poczułem, że znikam i płaczę ze szczęścia³⁷.

Powrót na Kresy – rzeczywisty i wyobraźniowy, przynosi potwierdzenie przeczuć i przemyśleń nad sednem i istotą ludzkich przeznaczeń, wyrażając się w filozoficznym paradoksie istnienia, godzącym rację Logos z jej nieubłaganą koniecznością przemijania

³⁴ Cz. Miłosz, *Obecność*, w: *Wiersze ostatnie*, Kraków 2006, s. 8.

³⁵ Tenże, *Żywotnik*, w: *Wiersze ostatnie*, dz. cyt., s. 21.

³⁶ Cz. Miłosz, *Capri* (z tomu *Na brzegu rzeki*), w: tenże, *Wiersze*, t. V, Kraków 2009, s. 15, 17.

³⁷ Cz. Miłosz, *Litwa, po pięćdziesięciu dwóch latach (Łąka)*, w: tenże, *Wiersze*, t. V, dz. cyt., s. 23.

i niematerialną rację Mythos mówiącą o trwaniu ponad i poza czasem w niekończącym się cyklu egzystencji: „Nic nie trwa, ale trwa wszystko: ogromna stałość”³⁸. Ziemia i Niebo, na zawsze połączone i tworzące dwie strony tej samej rzeczywistości w mikrokosmosie świata, który był i pozostał jego ośrodkiem i centrum – w dzieciństwie na Kresach:

Tak silnie myślę: tutaj, że wystarczyłoby wziąć ten mały kawałek planety Ziemi i budować na nim niewidoczną wieżę żywotów aż pod niebiosa, teraz, kiedy ich kości nikt już nie znajduje³⁹.

Oto poetyckie dziedzictwo Kresów: zmysłowa i pociągająca różnorodność form i przejawów istnienia w jego materialnej postaci jako miara rzeczywistości widzialnej i przenikająca przez nie doskonałość idei Bytu i wiecznego trwania w mitycznej wieży w porządek wyższy i mądrzejszy od ludzkiego.

Powróćmy jednak raz jeszcze do *Doliny Issy*.

Dzieciństwo w bliskości z naturą, na Kresach dziką jeszcze i nie do końca ujarzmioną dawało możliwość obserwacji różnorodności flory i fauny, obserwacji, które od ciekawości prowadziły do rozważań o związkach i zależnościach obowiązujących w tym świecie – tak bliskim człowiekowi i jednocześnie tak dalekim i nieprzeniknionym.

Miłosz, tak jak młody bohater jego powieści, przez całe życie będzie zadawał sobie te same pytania, postawione pierwszy raz w dzieciństwie, o zadziwiające połączenia tego, co w ludzkiej naturze zwierzęce i boskie, co przynależy do sfery biologicznych konieczności Logos, a co jest domeną wykraczającego poza materię i czas absolutu, Mythos. Ta zwierzęcość zaś, to nie tylko instynkty i naturalne potrzeby, ale przede wszystkim poczucie uczestnictwa w wielkim misterium wszechświata z jego powracającymi wciąż cyklami i odnawianiem się bytu w Micie Wielkiego Powrotu – tak w rozumieniu fizycznym, jako następstwa pokoleń, jak i kulturowo-historycznym – poprzez kontynuowanie, wzbogacanie i przekazywanie wciąż dalej bogatej spuścizny przodków, tradycji, języka, rytuału, wspólnych doświadczeń i przeżyć:

Nikt nie żyje sam: – snuje swe rozważania narrator *Doliny Issy* – rozmawia z tymi, co przeminęli, ich życie w niego się wciela, wstępuje po stopniach i zwiedza, idąc ich śladem, zakątki domu historii. Z ich nadziei i przegranej, ze znaków, jakie po nich zostały, choćby to była jedna litera wykuta w kamieniu, rodzi się spokój i powściągliwość w wypowiedaniu sądu o sobie. Dane jest wielkie szczęście tym, co umieją je zdobyć. Nigdy i nigdzie nie czują się bezdomni, wspiera ich pamięć o wszystkich dążących jak oni do nieosiągalnego celu⁴⁰.

Z tego dziedzictwa Miłosz korzystał zawsze – i z pełną świadomością, jak wiele mu zawdzięcza.

Myśleniu w tych mitycznych kategoriach sprzyjał na Kresach bez wątpienia żywy wciąż obyczaj pogański, łączący nieokiełznany tu jeszcze i wynikający ze ścisłej symbiozy z naturą pierwotny animizm z chrześcijaństwem, „Nie Pismo Święte, ale jakieś bajania o bogu wiatru i bogu wody, którzy trzęśli światem, rzucając go sobie z rąk do rąk jak talerz. I te pogańskie obrzędy, kiedy zbierali się osacznicy idąc na zwierza. I ciągle jeszcze tajne zgromadzenia pod dębem”⁴¹.

³⁸ Cz. Miłosz, *Do leszczyny* (z tomu *To*), w: tenże, *Wiersze*, t. V, dz. cyt., s. 85.

³⁹ Cz. Miłosz, *Nie rozumiem* (z tomu *To*), w: tenże, *Wiersze*, t. V, dz. cyt., s. 88.

⁴⁰ Tenże, *Dolina Issy*, dz. cyt., s. 98.

⁴¹ Tamże, s. 100.

W mitycznym Środku tego świata spotykały się Niebo, Ziemia i Piekło tworząc niepowtarzalny układ powiązań i zależności, w którym człowiek odnajdował swoje właściwe miejsce. Tu wciąż bliżej było do czasów, „kiedy śmiertelni łatwiej znajdowali z bóstwami nieba porozumienie”⁴², a pamięć dawnych mitów i kultów, zwłaszcza solarnych i lunarnych, wciąż trwała.

Stąd także brała się wciąż nienasycona żądza istnienia, zachłanność na życie i jego powaby oraz związany z nią bunt przeciw wszelkim ograniczeniom i determinantom je pętającym: „Przeciwno temu, że ziemia jest ziemia, niebo jest niebo i nic więcej. Przeciwno konieczności, przez którą ja jest zawsze ja”⁴³.

To była „sekretna choroba”, drażąca nie tylko powieściowego Baltazara, ale „wielu z nas, urodzonych nad brzegami Issy”⁴⁴ – pisze Miłosz, łącząc i zrównując swój los nierozzerwalnie z ziemią i jej mieszkańcami. Zatem natura głęboka i refleksyjna i wynikający z niej *horror metaphysicus*, „trwoga bez kształtów i nazw”⁴⁵, pytanie o sens ludzkich przeznaczeń – to także dziedzictwo Kresów. Nieodgadniony fenomen istnienia, kwintesencja istotności egzystencji kryjąca się w każdym żyjącym stworzeniu, wyjątkowym i jedynym w swoim rodzaju – jak zabita przez Tomasza wiewiórka, pozwalają dotknąć tajemnicy bytu: „Bo ona jest ona, a nie inna”⁴⁶.

To tu trwał na zawsze – w dzieciństwie, a później już tylko w pamięci i wyobraźni – czas mitu, poza historią i jej szaleństwami, „znaczony powrotem wiosen i zim, chwianiem się dojrzewającego zboża, przylotem i odlotem ptaków. Ziemia [...] nie była ziemią wulkaniczną, nie wydobywał się z niej ogień, nikt tu nie myślał o innych pożarach i potopach właściwych historii człowieka”⁴⁷. Ta przestrzeń re-kreowana w słowie żyje do dziś i na zawsze – w jego poezji, bo jej czas przeminął wraz z dzieciństwem – bezpowrotnie, jak litewskie diabły.

„Wkrótce już nikt nad Issą nie będzie opowiadał, że widział jednego z nich machającego nogami na belce we młynie, albo że słyszał ich tańce. Gdyby opowiadał, nie trzeba wierzyć”⁴⁸ – wystarczy czuć całym swoim jestestwem zanurzonym w magicznej krainie dzieciństwa. Kresy to było miejsce w pamięci, duszy i wyobraźni, miejsce będące centrum wszechświata, archetypicznym wzorcem przestrzeni, który później okazywał się główną miarą i probierzem rzeczywistości, centralnym punktem odniesienia – służąc, zwłaszcza w poezji⁴⁹, także – jak określa to Eliade, mówiąc o doniosłości mitu – „metafizycznej waloryzacji egzystencji ludzkiej”⁵⁰.

Świat krainy dzieciństwa, coraz bardziej z czasem mityczne niż realne Kresy, był obrazem przynależnym do domeny boskiego porządku, wyspą szczęśliwości pośród chaosu i burz egzystencji. To, co poza nim, jak dla bohatera powieści „ziemie poza

⁴² Tamże, s. 182.

⁴³ Tamże, s. 211.

⁴⁴ Tamże, s. 211.

⁴⁵ Tamże, s. 212.

⁴⁶ Tamże, s. 220.

⁴⁷ Tamże, s. 250.

⁴⁸ Tamże, s. 258.

⁴⁹ Wykładnia świata wyrażona wprost w esejach i *Dolinie Issy* w poezji obecna jest też w na ogół bardziej nieoczywistej postaci, jednakże zarówno myślenie obrazowo-symboliczne, jak i sygnały przynależności do czasoprzestrzeni dzieciństwa są obecne niemalże wszędzie, lecz jest to temat zasługujący na zupełnie odrębne rozważania.

⁵⁰ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998, s. 7.

doliną Issy” – „okrywała mgłą”⁵¹, oddzielając od reszty nieznanego i groźnego świata. To był czas pełni istnienia, kiedy – mimo wątpliwości i dylematów okresu dojrzewania – sens jawił się w sposób oczywisty i jedynie możliwy w obrębie transcendentnych przeznaczeń i wobec sił, które przerastały możliwości ludzkiego pojmowania. Metafizyczna niepewność okazała się przekleństwem dojrzałości. Jej uosobieniem jest w powieści *Cygan Baltazar* bezustannie nękany rozterkami i pytaniami o sens i cel własnego i w ogóle ludzkiego losu, o rolę konieczności i przypadku zadających cios wierze w istnienie ponadludzkiego ładu i mądrości. Racja bezlitosnego Logos przeciwkojącej świadomości Mythos.

Konflikt, z którego może narodzić się – i tak stało się w przypadku Miłosza – rodzi się wielka poezja.

⁵¹ Cz. Miłosz, *Dolina Issy*, dz. cyt., s. 31.

Michał Siedlecki
(Białystok)

DOLINA ISSY I ŚWIAT (POEMA NAIWNE) CZESŁAWA MIŁOSZA – PUNKTY ZWROTNE W RECEPCJI, MEANDRY INTERPRETACJI

Dolina Issy i Świat (Poema naiwne) Czesława Miłosza to niewątpliwie ważne dzieła w dorobku pisarza, które można również uznać za klucze interpretacyjne oraz punkty zwrotne w recepcji wszystkich jego pozostałych utworów. *Dolina Issy* – powieść pełna charakterystycznego dla Miłosza żywiołu eseistycznego, gdzie własne wspomnienia poety łączą się nieuchronnie z perspektywą historyczną – została wydana po raz pierwszy w Paryżu w 1955 roku przez Instytut Literacki. Obraz, jaki wyłania się z książki, pozwala w pełni na nazwanie jej „mitycznym domem” Miłosza – krainą, do której artysta często w swojej twórczości powracał. Wśród autentycznych realiów zarysowany zostaje tu świat dzieciństwa polskiego noblisty. Wyraźne wątki autobiograficzne występujące w tej powieści kierują nas ku rzeczywistym zdarzeniom, postaciom i miejscom. Jednak – za sprawą zastosowania przez twórcę specyficznego stylu narracji – nie sposób oprzeć się wrażeniu, iż uniwersum tego dzieła wyznaczają głównie: baśniowość, oniryzm oraz nierealność. Wiele zatem paraleli łączy *Dolinę Issy* z – napisanym w 1943 roku przez Miłosza w dotkniętej gehenną II wojny światowej Warszawie – poematem *Świat*, który stanowi poniekąd „liryczną wariację” tego samego tematu. To – zdaniem autora *W stronę Miłosza* – teksty bardzo konwergentne¹.

Jeziro Lemańskie

Okoliczności powstawania *Dolina Issy* pozostają arcyważnym punktem na mapie twórczej poety. Można wręcz zaryzykować twierdzenie, że gdyby Miłosz nie napisał tej powieści, to cały znany nam późniejszy dorobek artysty nigdy nie ujrzałby światła dziennego. Zdaniem Piotra Kłoczowskiego – eseisty i historyka literatury – decydujące dla polskiego noblisty okazały się szczególnie trzy lata jego życia². To okres pomiędzy 1951 a 1953 rokiem. Pisarz skończył właśnie wtedy 40 lat, postanawiając jednocześnie wyemigrować z ojczyzny. W tym momencie zaczyna się też cała dramatyczna historia Miłosza. Poeta przechodzi bowiem wówczas głęboki kryzys twórczy. Nie pisze on już prawie wierszy i wszystko wskazuje na to, że nadchodzi kres jego poezji. Autor *Trzech zim* przybywa jednak w owym czasie do Szwajcarii nad Jeziro Lemańskie. Tam oto – jakby na przekór wcześniejszym okolicznościom – zaczyna mu bardzo powoli wracać „literacka pamięć” o swoim dzieciństwie, skutkiem czego proces pisania *Doliny Issy* nabiera tempa. Miłosz odkrywa również – w trakcie prac nad tą powieścią – jak ważną rolę pełni u niego tak zwana „teraźniejszość”³.

¹ A. Fiut, *Dolina Issy*, w: tegoż, *Czesława Miłosza autoportret przekorny. Rozmowy przeprowadził Aleksander Fiut*, Kraków 1994, s. 37. Zob. tegoż, *W stronę Miłosza*, Kraków 2003.

² M. Żmijewska, *Miłosz? A, to dobry jest*, „Gazeta Wyborcza” Białystok 2011, nr 12, s. 4.

³ Tamże, s. 4.

W Szwajcarii – dzięki wielkiej determinacji – artysta w pełni powraca do korzeni własnego pisarstwa. Źródło twórczości Miłosza zawsze bowiem wypływało z jego poetyckich obrazów „istniejącej chwili”. Autor *Podróży* – po przeżyciu głębokiego kryzysu wewnętrznego, związanego nieuchronnie z myślą o historii i zimnowojennych podziałach – zaczyna patrzeć na całą swoją traumę przez pryzmat konieczności dziejowej i coś się w nim wówczas odblokowuje. Właśnie wtedy odkrywa on Europę jako przestrzeń wolności. Okolice Jeziora Lemańskiego okazują się więc dla niego ozdrowieńcze.

Ponadto, powinniśmy zauważyć pewną paralelę: Adam Mickiewicz również – gdy był w głębokim kryzysie i wydawało się, że już nic nie stworzy – przebywał nad tym jeziorem. Tu oto po jakimś czasie wieszcz zaczął pisać liryki lozańskie⁴.

Zaślubiny Słońca z Księżycem

Mityczny obraz dzieciństwa Czesława Miłosza to właśnie literacka historia – wkraczającego w okres dojrzewania głównego bohatera *Doliny Issy* – Tomasza Dilibina, który wychowuje się na litewskiej prowincji wśród lokalnych opowieści o: Księżycu-mężczyźnie poślubiającym Słońce-kobietę; leśnej czarownicy zamieniającej dzieci w kołyskach; małych ludziach „(...) wychodzących nocą ze swoich pałaców pod korzeniami czarnego bzu...”⁵; łagodnych węzach wodnych karmionych przez rolników mlekiem, których zabicie sprowadza na agresorów nieszczęście; przerażających gadach bagiennych o czarno-czerwonym ubarwieniu, atakujących intruzów z taką bezwzględnością, że „(...) umiera się, zanim zdąży się powiedzieć *Jezus Maria...*”⁶; „(...) rycerzu, co pojechał na wojnę i zginął, a potem wrócił do swojej ukochanej w nocy jako duch, wsadził ją na konia i wioził do swego zamku...”⁷; magicznych właściwości rzeki Issy oraz „miejscowych” diabłów upodabniających się do filozofa Immanuela Kanta z Królewca⁸. Baśniowość i irracjonalność świata przedstawionego *Doliny Issy* odgrywają tu szczególną rolę, bo wiele zawartych w tej książce wątków – zdominowanych przez fantazmatyczne obrazy opisywanej rzeczywistości – trafiło później do wierszy i esejów pisarza⁹. Fabuła tego utworu pozostaje zatem niezmiernie istotna dla interpretacji pozostałych tekstów artysty.

Wszystkie prezentowane w powieści Miłosza podania ludowe są niewątpliwie oparte na mitach i legendach wyrosłych z czasów pogańskich. Wspomnianych przykładów nie można traktować tylko w kategorii fikcji literackiej, gdyż mają one swoje odzwierciedlenie w autentycznych praktykach „szamańskich”, tak znamienych dla całego obszaru polsko-litewskiego pogranicza już od czasów przedchrześcijańskich. Wierzenia te poprzedzały bowiem na tych ziemiach późniejszą dominację – pełnego ideologicznych sporów między katolikami, arianami, antytrynitarystami, a nawet nonadorantystami – chrześcijaństwa, by w konsekwencji się z nim prawie

⁴ Tamże, s. 4.

⁵ Cz. Miłosz, *Dolina Issy*, Kraków 1993, s. 8.

⁶ Tamże, s. 120.

⁷ Tamże, s. 23.

⁸ Tamże, s. 7-9; 87.

⁹ A. Fiut, *Wygnanie z rajy*, w: *Poznawanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*, red. J. Kwiatkowski, Kraków – Wrocław 1985, s. 312.

całkowicie zasymilować¹⁰. Jednak pradawne rytuały nigdy do końca na Litwie nie zanikły, czego przykładem do dziś obecna na ziemiach środkowo-wschodniej Europy instytucja „szeptuchy”.

Tak więc społeczność doliny Issy, której integralną częścią był – wychowywany w Giniu przez swoich dziadków: Michalinę i Kazimierza Surkontów – Tomasz, nie widziała sprzeczności między uznawaniem dogmatów i przykazań wiary Kościoła Rzymsko-Katolickiego a oswajaniem otaczającej ich rzeczywistości na sposób wręcz „heretycki”¹¹. Niekiedy ten dychotomiczny stosunek bohaterów *Doliny Issy* do spraw związanych z religią oraz tradycją przybierał tutaj niezmiernie skrajny wyraz. Zdarzeniem dobrze obrazującym to w tej książce pozostaje akt profanacji dokonany przez Dominika Malinowskiego – przez pewien czas mentora głównego bohatera – na Hostii¹². Nic w tym utworze nie powinno więc nas zadziwiać, skoro niepodzielną władzę sprawuje tu – zdaniem Ireny Sławińskiej – tajemniczy czarownik o imieniu Masiulis¹³. Tekst Miłosza można więc odczytywać jako powieść „magiczną”, gdzie po nieuchronności fatum następuje „(...) wielkie ukojenie, *katharsis*. W tym świecie nie ma właściwie sądu nad człowiekiem, nie ma winy, jest tylko tragizm starcia ze zbyt wielką siłą konieczności czy namiętności – i jest wlokący się łańcuch konsekwencji”¹⁴.

Przykładem obecności zabobonu w życiu mieszkańców *Doliny Issy* pozostają szczególnie cztery historie z tej powieści. Pierwsza z nich – pełna odniesień biblijnych – dotyczy jawnochrześcijaństwa Magdaleny, która uwiodła księdza Peikswa. Ta odrzucona przez duchownego kobieta prześladowała – jako zmora – po swojej samobójczej śmierci miejscową ludność, a we snach nie dawała spokoju młodemu Tomaszowi¹⁵. Gdy zawiodły egzorcyzmy księdza Monkiewiczza, okoliczni chłopci postanowili osobiście rozprawić się z upiorem. Desperaci wykopali grób Magdaleny i najostrzejszą łopata odcięli trupowi głowę, a zaciosany kołek z pnia osiny oparli „(...) o jej pierś i wbili tak, że przebił z dołu trumnę i dobrze się zagłębił. Następnie głowę biorąc za włosy, umieścili w jej nogach, założyli wieko i zasypali już teraz z ulgą...”¹⁶. Zdarzenie to, jak przyznał Miłosz w jednym z wywiadów, ma potwierdzenie w faktach¹⁷.

Kolejna niecodzienna powieść z *Doliny Issy* wiąże się z przygodą tkacza Pakienasa, którego mroczne doświadczenia z odległej przeszłości wzbudzały nieustanny lęk u głównego bohatera. Wszystko za sprawą pełnych dramaturgii zdarzeń, do jakich doszło w niewielkim lesie sosnowym, zwanym przez miejscową ludność „Borkiem”. To tu właśnie – gdzie według lokalnych legend spoczywały także skarby Napoleona Bonapartego – pogrzebano starego „skierdzia” (inaczej „nadpastucha”), po tym jak udławił się on serem w trakcie spożywania obiadu na łące. Niecodzienne okoliczności

¹⁰ Zob. J. Malicki, *Tradycje arikańskie w Miłoszowej „Dolinie Issy”*, „Przegląd Humanistyczny” 1987, nr 7/8, s. 23-25.

¹¹ Zob. H. Łowmiański, *Studia nad początkami społeczeństwa i państwa litewskiego*, t. 1-2, Wilno 1931-1932 oraz Ł. Smyrski, *Powrót do dawnych kultów jako czynnik odrodzenia narodowego we współczesnej Litwie*, „Sprawy Narodowościowe” Seria Nowa 1995, t. IV, z. 2, s. 115-128.

¹² Cz. Miłosz, *Dolina Issy*, dz. cyt., s. 86.

¹³ I. Sławińska, „To jest daleki kraj...”, w: *Poznanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*, dz. cyt., s. 69.

¹⁴ Tamże, s. 71.

¹⁵ Cz. Miłosz, *Dolina Issy*, dz. cyt., s. 44-55.

¹⁶ Tamże, s. 57.

¹⁷ A. Fiut, *Rozmowy z Czesławem Miłoszem*, Kraków 1981, s. 34.

ci jego zgonu sprawiły, że nikt nie ośmielił się pochować owej osoby na cmentarzu. Od tej pory dusza „skierdzia” nie mogła więc zaznać upragnionego spokoju¹⁸. Gdy pewnego razu Pakienas wracał około północy przez las do domu, od strony pogrążonego w ciemnościach „Borku”, zaczął się nagle zbliżać „(...) do niego jakby słup pary. Ruszył szybko, słup za nim. Włosy mu się zjeżyły, biegł, a słup utrzymywał dokładnie taki sam dystans. Pod górę do parku Pakienas skakał jak zając i z rykiem grozy bił w drzwi Szatybelki szukając ratunku”¹⁹.

Następny epizod z *Doliny Issy* – związany tematycznie z poprzednimi – dotyczy „demonicznych doświadczeń” leśnika Baltazara. To opowieść o nieszczęśliwej postaci opętanej przez diabły, która – zdaniem Lillian Vallee – wyraża sobą „(...) rodzaj manichejskiego wyroku, niemożność przewyciężenia tkwiącego w istnieniu zła, narzuconą rolę narzędzia Konieczności...”²⁰. Baltazar – owładnięty hipnotycznym transem – zabił kiedyś w lesie uciekającego z Prus rosyjskiego plennika (z ros. „пленник” – „niewolnik”). Od tego czasu powodowany wyrzutami sumienia bohater bezskutecznie próbuje zmierzyć się z nieuchronnością własnego fatum²¹. Osoba ta nie umie rozwikłać „(...) przyczyny tego morderstwa, tak jak nie może zrozumieć działania obcej siły, która nim włada. Jego czyny są zarazem zewnętrzne w stosunku do jego świadomości (...) i jej przeciwstawne”²². Ta trawiona rozpaczą, bezsilna i samotna postać płaci – według Sławińskiej – całym swoim życiem straszliwy rachunek²³. To raczej ofiara „diabolicznych mocy”, niż bezwzględny zbrodniarz²⁴. Baltazara opanowuje wręcz samoniszczycielska furia skierowana „(...) przeciw nieugiętej konieczności, która poddyktowała te warunki. Ale nic nie może zmienić, nie może wyzbyć się przekonania, że jest potępiony, a jego walka kończy się śmiercią i całkowitą klęską”²⁵. Opętany przez demony leśnik zostaje bowiem zlinczowany przez miejscową ludność, a jego ostatnie słowa na łożu śmierci brzmią: „(...) on tu jest”²⁶.

Dzięki czwartej historii z powieści Miłosza dowiadujemy się natomiast o pewnej starej pieśni, w treści której został przez pisarza rozwinięty wspomniany już wątek zaślubin „Księżycy” ze „Słońcem”. Otóż, pierwszej wiosny po narodzinach świata, kiedy dwa ciała niebieskie połączył w końcu węzeł małżeński, Słońce wstało wcześniej rano, a „(...) małżonka już nie było. Chodził samotnie i wtedy to zakochał się w Jutrzence. Widząc to rozgniewał się bóg piorunów, Perkunas, i rozciął Księżyc mieczem na dwoje”²⁷. Dawne podanie głosi, że pasterka poszukująca swojej zabłąkanej owcy zwróciła się o pomoc w jej odnalezieniu do „Jutrzenki”, „Gwiazdy Wieczornej” i „Księżycy”, lecz dopiero „Słońce” udzieliło kobiecie niezbędnych wskazówek²⁸. To wszystko obrazuje, że na młodzieńczą egzystencję głównego bo-

¹⁸ Tamże, s. 25.

¹⁹ Tamże, s. 25.

²⁰ L. Vallee, *Dolina Issy: interpretacja*, „Literatura na Świecie” 1981, nr 6, przeł. H. Olędzka, s. 303 oraz Cz. Miłosz, *Dolina Issy*, dz. cyt., s. 33.

²¹ Cz. Miłosz, *Dolina Issy*, dz. cyt., s. 39-40.

²² L. Vallee, *Dolina Issy: interpretacja*, dz. cyt., s. 303.

²³ I. Sławińska, „*To jest daleki kraj...*”, dz. cyt., s. 71.

²⁴ Tamże, s. 71.

²⁵ L. Vallee, *Dolina Issy: interpretacja*, dz. cyt., s. 303.

²⁶ Cz. Miłosz, *Dolina Issy*, dz. cyt., s. 241; 239-240.

²⁷ Tamże, s. 182.

²⁸ Tamże, s. 183.

hatera dzieła – więc w jakimś stopniu *alter ego* Miłosza – miały wpływ wzajemne przenikania się świata mitycznego, zmarłych, potępionych i przesądów z normalnym rytmem codziennego dnia na litewskiej prowincji.

Nie mamy tutaj jednak do czynienia z całkowicie pesymistyczną wizją uniwersum. Z lektury *Doliny Issy* wyłania się bowiem – zdaniem Moniki Brzóstowicz – swego rodzaju poczucie ładu i to ono właśnie pozostaje w tym tekście źródłem niewinnej oraz „(...) nieświadomej szczęśliwości, którą dojrzewając człowiek zatraci i do której – jak bohater *W poszukiwaniu straconego czasu* – tęskni”²⁹.

Manicheizm

W prezentowanych tutaj tekstach Miłosza – prócz odniesień pisarza do teologii katolickiej – ważną rolę odgrywają także liczne nawiązania poety do filozofii manichejskiej. Widać to szczególnie na przykładzie jego *Doliny Issy*, w treści której pojawia się wiele wątków zaczerpniętych przez artystę z gnostycznej myśli Maniego (ok. 216 – ok. 276), który głosił, że światem władają – tocząc między sobą nieustanną walkę – dwa przeciwstawne i wieczne pierwiastki: światło (dobro) oraz ciemność (zło). W ten sposób otaczająca nas rzeczywistość dzieli się na królestwo Boga, a także Szatana. Polem wewnętrznego konfliktu tych sił pozostaje również człowiek, mający zarazem dwie dusze: boską i złą – uwikłaną w materię³⁰.

Metafizyczną powieść noblisty warto – zdaniem Vallee – traktować jako głęboko pesymistyczną wizję manichejską³¹. To także „(...) jeden z najgłębszych i najciemniejszych prądów w całym dziele Miłosza”³². W książce tej pisarz ukazuje zatem „(...) dziedziczną dwoistość natury ludzkiej: człowiek ma ciało podległe pewnym prawom fizjologicznym oraz wewnętrzne ja (...), będące źródłem oddzielnej etycznej tożsamości”³³. Całą twórczość poety należy zresztą odczytywać – według Jana Błońskiego – niczym pęknięcie manichejskie, „(...) którego nie może zażegnać poetycko-religijne oczekiwanie objawienia prawdy, eschatologicznej epifanii... Ale te pęknięcie umożliwia zarazem (...) polifoniczne bogactwo wypowiedzi, twórczą oryginalność pisarza”³⁴. Z drugiej strony, czytając *Dolinę Issy* w kontekście *Ziemi Ulro* można – jak twierdzi Monika Brzóstowicz – powiedzieć, że rozumienie świata przez bohaterów odbywa się tu „(...) według przednaukowych pojęć kosmologicznych”³⁵.

²⁹ M. Brzóstowicz, *Dom rodzinny w „Dolinie Issy”: obecność i wartość*, „Pamiętnik Literacki” 1997, z. 2, s. 19.

³⁰ Zob. *Manicheizm i manichejskie teksty sakralne*, red. i przeł. A. Sarwa, Sandomierz 2009; S. Runciman, *Manicheizm średniowieczny*, przeł. J. Prokopiuk i B. Zborski, Katowice 2007; E. Dąbrowski, *Manicheizm*, w: *Religie świata*, red. E. Dąbrowski, Warszawa 1957, cz. 1, rozdz. 9, s. 167-176; T. Margul, *Manicheizm*, „Euhemer” 1972, nr 1, s. 45-56; W. Myszor, *Od manicheizmu do metafizyki*, w: Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, Warszawa 1980, t. 25, s. 5-20; J. Prokopiuk, *Gnoza, gnostycyzm i manicheizm. Apologia pro domo sua*, „Literatura na Świecie” 1987, nr 12, s. 3-11 oraz tegoż, *Mit manichejski*, „Literatura na świecie” 1987, nr 12, s. 91-99.

³¹ L. Vallee, *Dolina Issy: interpretacja*, dz. cyt., s. 301.

³² Tamże, s. 301.

³³ Tamże, s. 302.

³⁴ J. Błoński, *Wzruszenie, dialog i mądrość*, „Tygodnik Powszechny” 1980, nr 41, s. 4.

³⁵ M. Brzóstowicz, *Dom rodzinny w „Dolinie Issy”: obecność i wartość*, dz. cyt., s. 21.

Ważne w powieści Miłosza – w kontekście filozofii manichejskiej – wydają się też jego odwołania do filozofii Auguste’a Comte’a i Johna Stuarta Milla³⁶. Właśnie dzieła tych myślicieli uważnie studiował Kazimierz Surkont – dziadek głównego bohatera *Doliny Issy*. Nie kto inny, tylko mąż Michaliny Surkont reprezentuje w tej książce takie postawy społeczne, jak: pozytywistyczny relatywizm poznawczy, empiryzm, altruizm, humanizm, nominalizm, asocjacionizm, liberalizm oraz utylitaryzm³⁷. To postać, którą – używając słów Błońskiego o nobliście – interesuje „(...) nie wynik poznania, ale sam akt poznawania...”³⁸. W utworze tym – zdaniem Vallee – poeta zbliża się także do idei wyrosłych ze światopoglądu Artura Schopenhauera³⁹. Widać to szczególnie w samej konstrukcji uniwersum tego tekstu, gdzie świat pozostaje ze swojej natury zły, a naszym jedynym wyjściem okazuje się już jedynie ucieczka w medytację – możliwa tylko wtedy, gdy „(...) jesteśmy zdolni oderwać od woli samą naszą istotę. Chociaż intelekt ludzki jest wtórny w stosunku do woli, może ograniczyć wolę, niszczyć pożądanie i aktywność lub też unicestwić ją na drodze świadomej kontemplacji”⁴⁰. Człowiek u Miłosza powinien – według autora tekstu *W „kościelach międzyludzkich”* – szukać więc „(...) ostoi w bliźnich, tak jak on samotnych i skazanych...”⁴¹. W ten sposób poeta akceptuje w zasadzie i podziela „antynaturalistyczną” postawę wyrosłą z twórczości Witolda Gombrowicza⁴².

Dolinę Issy można zatem czytać przez pryzmat doktryny manichejskiej, w myśl której wszechświat „(...) i człowieka stworzył szatan. Bóg Ojciec jest w niebiosach, nie na ziemi. Duch Święty nie przenika sfer. Nie istnieje też łaska. Bóg jest nieobecny w świecie i jest anty-Naturą, bo materia nie może być uświęcona”⁴³. Jeśli więc świat w tym utworze pozostaje skażony złem już od swoich prapoczątków, to – według amerykańskiej badaczki – „(...) człowiek i Natura są bezbronnymi wykonawcami jego praw”⁴⁴. Aleksander Fiut twierdzi zaś, że to rodzaj ludzki stanowi tu – poprzez swoją cielesność – „(...) część Natury i choć góruje nad nią swą świadomością, zostaje poddany jej bezwzględny prawom: uczestniczy w nieustannym i bujnym rozwoju wszechistnienia, jego wiecznym rytmie unicestwień, samoodnowy i prokreacji”⁴⁵. Vallee dodaje z kolei, że ukazanie człowieka oraz Natury niczym bezwolnych i niewinnych realizatorów okrutnych „(...) praw konieczności jest niewątpliwie herezją wobec dogmatu rzymsko-katolickiego, ponieważ zaprzecza wolnej woli i potęgę łaski (przyna-

³⁶ Cz. Miłosz, *Dolina Issy*, dz. cyt., s. 15.

³⁷ Zob. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, red. B. Skarga, przeł. B. Skarga i W. Wojciechowska, Warszawa 1973; tegoż, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, red. J. É. Rigolage, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1961; B. Skarga, *Comte*, Warszawa 1966; J. S. Mill, *O naturze*, przeł. M. Warchala, Warszawa 2008; tegoż, *Utylitaryzm. O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, Warszawa 2005 oraz A. Czarnota, *John Stuart Mill. Studium z dziejów liberalizmu politycznego*, Warszawa – Poznań – Toruń 1986.

³⁸ J. Błoński, *Dolina Issy*, „Przegląd Kulturalny” 1957, nr 24, s. 10.

³⁹ L. Vallee, *Dolina Issy: interpretacja*, dz. cyt., s. 309.

⁴⁰ Tamże, s. 309-310.

⁴¹ A. Fiut, *W „kościelach międzyludzkich”*, w: tegoż, *Moment wieczny. O poezji Czesława Miłosza*, Warszawa 1993, s. 122.

⁴² Tamże, s. 122.

⁴³ L. Vallee, *Dolina Issy: interpretacja*, dz. cyt., s. 303.

⁴⁴ Tamże, s. 303.

⁴⁵ A. Fiut, *Wygnanie z raj*, dz. cyt., s. 314.

jmniej w tym, co dotyczy człowieka)⁴⁶. Badaczka uważa jednak, iż koncepcje Miłosza dotyczące „(...) dualizmu człowieka i ambiwalencji Natury są odrobinę naciągnięte, a manicheizm złagodzony rzadką (choć możliwą) domieszką elementów pogańskich i chrześcijańskich”⁴⁷. Powieść ta wyróżnia się jednak na tle całej twórczości noblisty. Nigdzie indziej bowiem – zdaniem Błońskiego – poeta nie epatuje tak tematyką „drapieżności”, jak w tej właśnie swojej książce⁴⁸. Sławińska określa to nawet tutaj „rozmiarem potajemnej boleści”, który „(...) sprawia, że na każdym człowieku cierpiącym kładzie się refleks prawdziwego patosu. Taki patos uwzniośla Magdalенę, Baltazara, Babkę Dilbinową”⁴⁹.

W tekście tym pobrzmiewa zatem – zdaniem Brzóstowicz – „(...) echo manichejskiej teodycei. Ale w XX wieku tradycja manicheizmu nabrała nowych znaczeń wobec upadku autorytetów i kryzysu wartości duchowych”⁵⁰. Podążając tym tropem możemy w fabule powieści Miłosza odnaleźć szereg analogii do takich dzieł, jak: *Udział Diabła* Denisa de Rougemonta; *Mistrz i Małgorzata* Michaiła Bułhakowa, a nawet *Dziady* Adama Mickiewicza⁵¹. To właśnie rozmowy Baltazara z diabłem wydają się najlepszym i najbardziej reprezentatywnym przykładem zmysłowego postrzeżenia obecności zła przez niektóre postaci z *Doliny Issy*⁵². Na swój sposób ulega „mu” również główny bohater powieści, który wróżąc sobie w dniu świętego Andrzeja, ujrzał w lustrze o północy „(...) czerwone rogi”⁵³. Zdaniem Błońskiego, te diaboliczne postaci „(...) bywają zwykle u Miłosza przedstawicielami pustki, nicości, nie synami zakazu...”⁵⁴. Kuszą one samego Tomasza Dilbina, którego inspiruje – w okresie jego pierwszych fascynacji literackich – mroczny świat „tragedii Szekspira”, gdzie „(...) ludzie w zbrojach albo kuso ubrani (...) krzyżowali miecze, przewracali się przebici sztyletem...”⁵⁵. W książce tej pada nawet następujące zdanie: „Może każde Zło nosi w sobie ukrytą bezbronność – podejrzenie, ledwie cień myśli”⁵⁶.

Vallee uważa natomiast, że najdrastyczniejszym przykładem manichejskiego okrucieństwa pozostaje tu postać Dominika Malinowskiego, zwanego także Domciem⁵⁷. Jego tragiczne życie wyznaczają bowiem – według Sławińskiej – tajemnica upokorzenia, chęć odwetu i wieczne pragnienie władzy⁵⁸.

⁴⁶ L. Vallee, *Dolina Issy: interpretacja*, dz. cyt., s. 303-304.

⁴⁷ Tamże, s. 304.

⁴⁸ J. Błoński, *Dolina Issy*, dz. cyt., nr 24, s. 10.

⁴⁹ I. Sławińska, „*To jest daleki kraj...*”, dz. cyt., s. 70.

⁵⁰ M. Brzóstowicz, *Dom rodzinny w „Dolinie Issy”: obecność i wartość*, dz. cyt., z. 2, s. 26.

⁵¹ Tamże, s. 26.

⁵² Tamże, s. 26 oraz Cz. Miłosz, *Dolina Issy*, dz. cyt., s. 36-38; 143-146; 212-213; 241.

⁵³ Cz. Miłosz, *Dolina Issy*, dz. cyt., s. 24.

⁵⁴ J. Błoński, *Epifanie Miłosza*, „Teksty” 1981, nr 4-5, s. 40.

⁵⁵ Tamże, s. 58-59.

⁵⁶ Tamże, s. 96.

⁵⁷ L. Vallee, *Dolina Issy: interpretacja*, dz. cyt., s. 306.

⁵⁸ I. Sławińska, „*To jest daleki kraj...*”, dz. cyt., s. 70.

Wątki autobiograficzne

Wiele wątków zawartych w świecie przedstawionym *Doliny Issy* i poematu *Świat* można – z racji znanych powszechnie faktów z życia artysty – uznać za autobiograficzne w dorobku pisarza⁵⁹. To właśnie – dzięki występującym w tych utworach licznym reminiscencjom poety z jego lat dzieciennych i młodzieńczych – kolejne punkty zwrotne w recepcji dzieł Miłosza⁶⁰.

Przyjrzyjmy się więc zatem najpierw – pod kątem realizmu autobiograficznego – *Dolinie Issy*. Pomocne mogą tu być niewątpliwie wypowiedzi samego pisarza, który choćby w *Ziemi Ulro* twierdzi, że „(...) i tamten chłopiec, i poeta-„katastrofista”, i stary profesor w Berkeley są tym samym człowiekiem...”⁶¹. To wyznanie noblisty pozwala nam – na zasadzie szerokiej paraleli między twórczością artysty a niektórymi wątkami z jego życia – przyporządkować pewne cechy charakteru postaci Tomasza Dilbina osobie młodego Miłosza. Przecież tytułowa rzeka z powieści ma wiele wspólnego z Doliną Niewiaży, nad którą wychowywał się autor *Pieska przydrożnego*⁶². Wypowiedzi poety potwierdzają zresztą – zdaniem Moniki Brzóstowicz – istnienie w fabule tej książki „(...) realnych pierwowzorów postaci i niektórych zdarzeń...”⁶³. Precyzyjne i drobiazgowo opisy oraz „(...) wizerunek domu zawarty w powieści jest ważny nie tylko w porządku symbolicznym, lecz właśnie autobiograficznym”⁶⁴. Autorka *Wizerunku rodziny w polskiej prozie współczesnej* uważa też, że najbardziej eksponowaną wartością dla czytelnika pozostaje w tym tekście „(...) ład świata przeszłości w wymiarze społecznym i w zakresie indywidualnej biografii, także – w postaci tradycji literackiej”⁶⁵. Pamiętajmy jednak, że pisarz idealizuje tu poniekąd własne dzieciństwo „(...) jako wpisane w odwieczny rytuał inicjacji”⁶⁶. W *Dolinie Issy* możemy bowiem odnaleźć – według Aleksandra Fiuta – imaginatywne pragnienie dotarcia poety „(...) do utraconego raju niewinności i nieświadomości...”⁶⁷. Przy pierwszym czytaniu tego utworu nie sposób zatem oprzeć się wrażeniu, że została w nim ukazana przez Miłosza wieś litewska z czasów jego dzieciństwa⁶⁸. To w jakimś stopniu historia dojrzewającego chłopca, który odkrywa własny dualizm – swoisty brak związku między jego zewnętrznym a wewnętrznym „ja”⁶⁹.

⁵⁹ Zob. M. Skwarnicki, *Mój Miłosz*, Kraków 2004; Czesław Miłosz, *Poeta światowego formatu*, red. K. Beliniak, w: *Wielcy Polacy*, t. 24, Warszawa 2007; *Wiek Miłosza*, red. K. Bumann, Gdańsk 2011; A. Franaszek, *Miłosz. Biografia*, Kraków 2011.

⁶⁰ A. Fiut, *Wygnanie z raju*, dz. cyt., s. 311.

⁶¹ Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Warszawa 1982, s. 280.

⁶² A. Fiut, *Wygnanie z raju*, dz. cyt., s. 312.

⁶³ M. Brzóstowicz, *Dom rodzinny w „Dolinie Issy”: obecność i wartość*, dz. cyt., s. 30. Zob. R. Gorchyńska, *Podrózny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze*, Kraków 1992; A. Fiut, *Rozmowy z Czesławem Miłoszem*, dz. cyt. Zob. Czesława Miłosza *autoportret przekorny. Rozmowy przeprowadził Aleksander Fiut*, dz. cyt.

⁶⁴ M. Brzóstowicz, *Dom rodzinny w „Dolinie Issy”: obecność i wartość*, dz. cyt., s. 30.

⁶⁵ Tamże, s. 17.

⁶⁶ Tamże, s. 30.

⁶⁷ A. Fiut, *Wygnanie z raju*, dz. cyt., s. 316.

⁶⁸ L. Vallee, *Dolina Issy: interpretacja*, dz. cyt., s. 301.

⁶⁹ Tamże, s. 301.

W *Dolinie Issy* i poemacie *Świat* pojawia się ponadto tożsamy motyw „rodzinnego domu” poety, przypominający w swojej strukturze opisu – sportretowaną przez Adama Mickiewicza w *Panu Tadeuszu* – szlachecką posiadłość w Soplicowie⁷⁰. Poemat wieszczą pozostaje zatem kluczowy dla zrozumienia głównych idei utworów Miłosza, a w szczególności występującego w tych tekstach wertykalnego porządku świata⁷¹. Chodzi tu więc – zdaniem Brzóstowicz – „(...) o ukazanie życia wpisującego się w metafizykę bytu”⁷². To w takim razie wizja uniwersum jako domu człowieka, gdzie egzystencję „(...) wyznaczają dwa aspekty znaczenia rodziny: wartość i obecność”⁷³. Autor *Ziemi Ulro* zwierza się zresztą, że „(...) *Pan Tadeusz* jest poematem na wskroś metafizycznym, to znaczy jego przedmiotem jest rzadko dostrzegany w codziennym otaczającej rzeczywistości ła d i s t n i e n i a jako obraz (czy odbicie w lustrze) czystego Bytu”⁷⁴. Ten sam „mickiewiczowski” stosunek artysty do otaczającej go rzeczywistości odnajdziemy właśnie w *Dolinie Issy* i – w równie autobiograficznym, co powieść noblisty – poemacie *Świat*, które operują „(...) podobnym tokiem rozumowania oraz identycznymi obrazami, przy czym tekst poetycki uwyrażnia i precyzuje znaczenia zawarte *implicite* w tekście prozatorskim”⁷⁵.

Jakże zbieżne wydają się w tych dwóch utworach Miłosza poetyckie opisy przyrody na polsko-litewskiej prowincji. W *Dolinie Issy* odnajdziemy bowiem następujące frazy: „Ambicją gospodyń jest mały ogródek przy wejściu. Hodują w nim georginie i malwy: coś, co buja wysoko pod ścianę, a nie ozdabia tylko ziemi i czego przez płot nie widać”⁷⁶. Podobnej próby rekonstrukcji rodzimej ziemi podejmuje się poeta również w poemacie *Świat*, gdzie przeczytamy między innymi o tym, że: „Piwonie kwitną, białe i różowe./ A w środku każdej, jak w pachnącym dzbanie,/ Gromady żuczków prowadzą rozmowę (...)/ Matka nad klombem z piwoniami staje,/ Sięga po jedną i płatki rozchyla,/ I długo patrzy w piwoniowe kraje...”⁷⁷. Za integralną część świata natury wyłaniającą się z tych tekstów można w pewnym stopniu uznać wszystkie pojawiające się postaci. Jednak kryterium to najlepiej spełniają tutaj literackie portrety rodziny. To ona – w *Dolinie Issy* i w poemacie *Świat* – „(...) pozostaje do końca nieuchwytna, jako część niewidzialnego porządku – Tajemnica”⁷⁸.

Arkadia

Świat (Poema naiwne) Miłosza – uznawany za „poetycką wersję” *Dolinny Issy* oraz dzieło równie istotne dla polskiej literatury – to niewątpliwie obraz swoistej „Arkadii” i tekst, którego główną płaszczyzną pozostają tradycyjne wartości rodzinne⁷⁹. Przestrzeń religijno-aksjologiczna została tu także poszerzona o harmonijne – jednak

⁷⁰ Zob. M. Brzóstowicz, *Dom rodzinny w „Dolinie Issy”*: obecność i wartość, dz. cyt., s. 14-15 oraz M. Stala, *Poza ziemią Ulro*, „Teksty” 1981, nr 4-5, s. 153.

⁷¹ Zob. M. Brzóstowicz, *Dom rodzinny w „Dolinie Issy”*: obecność i wartość, dz. cyt., s. 15.

⁷² Tamże, s. 15.

⁷³ Tamże, s. 15.

⁷⁴ Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Warszawa 1982, s. 133.

⁷⁵ A. Fiut, *Wygnanie z raju*, dz. cyt., s. 313. Zob. J. Błoński, *Epifanie Miłosza*, dz. cyt., s. 35-36.

⁷⁶ Cz. Miłosz, *Dolina Issy*, dz. cyt., s. 7.

⁷⁷ Tegoż, *Świat (Poema naiwne)*, w: tegoż, *Wiersze*, t. 1, Kraków – Wrocław 1985, s. 123.

⁷⁸ M. Brzóstowicz, *Dom rodzinny w „Dolinie Issy”*: obecność i wartość, dz. cyt., s. 14.

⁷⁹ Zob. A. Fiut, *Wygnanie z raju*, dz. cyt., s. 328-338 oraz M. Brzóstowicz, *Dom rodzinny w „Dolinie Issy”*: obecność i wartość, dz. cyt., s. 13.

niewolne całkowicie od „ciemności” – uniwersum, które wyznacza w tym przypadku tajemniczy dom: ze skrzypiącymi schodami, z furtką oplecioną chmielem oraz z rzeźbami głów dwóch uśmiechniętych diabłów nad sofą w pokoju jadalnym⁸⁰. Ten utwór – zdaniem Błońskiego – warto traktować jako punkt zwrotny w całej twórczości pisarza, bo odtąd słowo poetyckie noblisty będzie celować „(...) nie w autonomię (właściwą >językowi w języku<), ale w >pełnię<. Albo raczej, zdobywać autonomię przez wchłonięcie takiej różnorodności idiomów (...), aby – kontrastem i zestawieniem – zyskać niezależność od języka potocznego”⁸¹. Lirykę Miłosza trzeba więc – według autora *Kilku myśli co nie nowe* – rozpatrywać niczym swego rodzaju „wybawianie”, „(...) czyli zachwywanie czytelników tym, co jednorazowe i niepowtarzalne”⁸². To bowiem twórca, „(...) który pragnie zatrzymać, uchować byt – czy może po prostu własne życie – w tym jego zachwycającym pięknie”⁸³. Jego cykl *Świat* można zatem – wedle słów Jacka Dąbały – rozumieć jako swoistą próbę artysty wydobywania się z chaosu oraz dojmującego poczucia beznadziejności⁸⁴.

Poemat *Świat* – funkcjonujący w powszechnej świadomości literackiej kilku już pokoleń polskich i zagranicznych czytelników – składa się z dwudziestu wierszy, o których poeta niegdyś powiedział, że napisał je na przekór całej wojennej rzeczywistości⁸⁵. To utwór, w którego stylistyce możemy się dopatrzeć inspiracji noblisty twórczością Williama Blake’a oraz Thomasa Traherne’a⁸⁶. Zdaniem Jacka Łukasiewicza, poezja Miłosza przybrała w tym ironicznym tekście postać „ostatecznego ładu”, który badacz określa terminem „raju spełnionego”⁸⁷. Cechą immanentną twórczości i światopoglądu artysty pozostaje – według Józefa Olejniczaka – oparcie się na przeciwstawnych skrajnościach, wśród nich zaś „(...) jedną z najistotniejszych jest antynomia między postawą k a t a s t r o f i s t y i e s k a p i s t y, wykładająca się w świecie przedstawionym jego utworów jako przeciwstawienie wizjom katastrofy świata obrazów idealnych krain”⁸⁸. Literacka ucieczka tego pisarza do świata arkadii to bowiem „(...) ucieczka w przeszłość i w miłość...”⁸⁹.

Metafizyka

Kluczem do zrozumienia poematu Miłosza – będącego kolejnym mitycznym obrazem dzieciństwa noblisty – pozostaje między innymi filozofia metafizyczna i właśnie dzięki jej wyznacznikom możemy tu dostrzec zasady konstruowania rzeczywistości przedstawionej przez pisarza. Ten ontologiczny model uniwersum wyłaniający się

⁸⁰ Cz. Miłosz, *Świat (Poema naiwne)*, dz. cyt., s. 117-119; M. Stala, *Poza ziemię Ulro*, dz. cyt., s. 135.

⁸¹ J. Błoński, *Wzruszenie, dialog i mądrość*, dz. cyt., nr 41, s. 4.

⁸² J. Błoński, *Epifanie Miłosza*, dz. cyt., s. 34.

⁸³ Tamże, s. 40.

⁸⁴ J. Dąbała, *W kręgu inspiracji tomistycznej. O poemacie „Świat” Czesława Miłosza*, „Akcent” 1984, nr 3, s. 101.

⁸⁵ R. Gorczyńska, O „Świecie” i „Głosach biednych ludzi”, w: tegoż, *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze*, dz. cyt., s. 56-57.

⁸⁶ Zob. J. Dąbała, *W kręgu inspiracji tomistycznej. O poemacie „Świat” Czesława Miłosza*, s. 107.

⁸⁷ J. Łukasiewicz, *Przestrzeń „Świata naiwnego”. O poemacie Czesława Miłosza „Świat”, „Pamiętnik Literacki” 1981, z. 4, s. 101.*

⁸⁸ J. Olejniczak, *Między Arkadią i Katastrofą. Szkic o twórczości Czesława Miłosza*, w: tegoż, *Arkadia i małe ojczyzny. Vincenz, Stempowski, Wittlin, Miłosz*, Kraków 1992, s. 190.

⁸⁹ J. Błoński, *Epifanie Miłosza*, dz. cyt., s. 48.

z cyklu *Świat*, wynika po prostu – zdaniem Dąbały – z tomistycznych inspiracji autora *Pieska przydrożnego* takimi koncepcjami Akwinaty, jak: „(...) nicość, stworzenie w czasie, mnogość i różnorodność form, hierarchia bytów, hilemorfizm i receptywność”⁹⁰. Poeta dąży bowiem w poemacie do intuicyjnego uchwyceniu „całości istnienia”, a także do wyeksponowania wszechobejmującego pojęcia „jest” – kwintesencji wszelkiego życia – poprzez wyprowadzenie go z konkretnego, szczegółu oraz jednostkowego oglądu. To, co stanowi w tym zbiorze o zagadce ludzkiej egzystencji, zostało tutaj poddane sakralizacji i ugruntowane w tak zwanym „centrum”, czyli w: trwałym, bezpiecznym i zaadaptowanym przez bohaterów miejscu, jakim wydaje się ich dom⁹¹.

Poemat Miłosa charakteryzuje – zdaniem autorki tekstu *W oknie makowego domku* („*Świat, poema naiwne*”) – „(...) na wpół baśniowa, na pozór prosta i dziecięca, a zarazem poważna poezja...”⁹². Zachwyty nad dziełem Bożym przerywają jednak w tym utworze „(...) niepokojące pytania, przede wszystkim to najważniejsze – *unde malum?* – skąd wzięło się w naszym dobrym kosmosie ziarno zła, ziarno goryczy?”⁹³. Badaczka twierdzi również, że to tekst zbliżający nas do pojęcia „prawdy” oraz tajemnicy istnienia, gdzie:

(...) cały czas obecny jest przewodnik, który objaśnia, wskazuje palcem, ale jednocześnie niepokoi, ukazuje rzeczy, na które trzeba spojrzeć w innym, metafizycznym wymiarze (...) *Świat* nie jest rzeczywistością przedstawioną do zrozumienia, a raczej soczewką, która umożliwia skupienie, które pomaga widzieć. Od domu, od malowanej furtki i stołu kieruje aż do królestwa ptaków, aż do miejsca, z którego można zobaczyć wszechświat (...). Sedno tajemnicy *Świata* tkwi w tryptyku *Wiary, Nadziei i Miłości*, wokół którego obraca się kosmos poematu (...) Muzyczna fraza tych wierszy porusza nie tylko siły umysłu, lecz przede wszystkim struny ducha, gotowego na przyjęcie tego co wielkie, choć niepojęte⁹⁴.

Zdaniem autora książki *Prawo śmierci*, oblicze Boga w tym poemacie objawia się za sprawą martwej i żywej natury, dlatego „Stwórca” nie posiada tu „(...) charakteru materialnego (...), lecz funkcjonuje wyłącznie w psychice ludzkiej. W ten sposób świadomość, że istoty Boga nie możemy poznać do końca, inspiruje próbę oparcia dowodu Jego istnienia na dostępnych nam rzeczach...”⁹⁵. To zatem hermetyczna wizja świata, dzięki której możemy – według Dąbały – widzieć formy rozwoju tego uniwersum na szerszej i dojralszej płaszczyźnie⁹⁶. Człowiek zaś stanowi tutaj „(...) psychofizyczną jedność, która jest stała i nieodwracalna”⁹⁷. Badacz twierdzi też, że utwór ten można także uznać za swego rodzaju:

(...) „odkrycie” mnogości i różnorodności form istniejących w rzeczywistości. Poeta widzi tę rzeczywistość w określonym porządku, wśród form najprostszych wskazuje mniej doskonałe i doskonalsze. Ewolucja świata przyrody od organizmów najprymitywniejszych, przez

⁹⁰ Zob. J. Dąbała, *W kręgu inspiracji tomistycznej. O poemacie „Świat” Czesława Miłosa*, dz. cyt., s. 102; św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, red. i przeł. J. Salij, Warszawa 2001 oraz J. Bocheński, *ABC tomizmu*, „Znak” 1950, nr 23, s. 105; 109.

⁹¹ Zob. M. Stala, *Poza ziemią Ulro*, dz. cyt., s. 143-148 oraz J. Dąbała, *W kręgu inspiracji tomistycznej. O poemacie „Świat” Czesława Miłosa*, s. 101.

⁹² A. Fiut, *W oknie makowego domku*. („*Świat, poema naiwne*”), „Zeszyty Literackie” 2001, nr 3, s. 112.

⁹³ Tamże, s. 113.

⁹⁴ Tamże, s. 112-113.

⁹⁵ J. Dąbała, *W kręgu inspiracji tomistycznej. O poemacie „Świat” Czesława Miłosa*, s. 104.

⁹⁶ Tamże, s. 106.

⁹⁷ Tamże, s. 105.

człowieka, ku nieosiągalnemu Absolutowi, pozostawia podmiotowi margines potencjalności w akcie tworzenia. Świat rozszerza się wraz z upływem czasu i narodzinami nowych pokoleń. Stały rozwój ukazany zostaje w perspektywie celowości tego procesu (...)»⁹⁸.

Prostota oraz „dziecięce stylizowanie” wypowiedzi pozostają więc tu – zdaniem Dąbały – „(...) zabiegiem formalnym, mającym podkreślić dodatkowo dystans poety do całej problematyki *Świata*”⁹⁹. W porządku tego, co zmysłowe, odnajdziemy w tym utworze – według Brzóstowicz – „(...) porządek wyższy – wartości. Próba ta nie może jednak obyć się bez autotematycznej informacji w tytule, klasyfikującej prezentowaną postawę jako naiwną z konieczności”¹⁰⁰. Oswajanie uniwersum zaczyna się więc tutaj od szczegółów otaczającej bezpośrednio bohaterów rzeczywistości, aby dalej rozprze-strzenić się w rejony wiedzy z początku im jeszcze niedostępne. To na swój sposób „infantylnie” i „naiwne”, ze względu na podmiot poznawczy w zbiorze, odsłanianie prawideł istnienia – gdzie rzeczy układają się kręgami wokół niczym niezagrożonych „enklaw” (Domu, Ojca, Księgi) – staje się tu modelem „ontologicznym” oraz metaforą ładu uniwersum¹⁰¹. Poemat kończy się jednak wymownym ostrzeżeniem i próbą dojścia do źródeł metafizyki, dzięki którym każdy z nas – pragnący zbliżyć się do pojęcia „prawdy” – powinien patrzeć „(...) w promień od ziemi odbity./Tam znajdzie wszystko, cośmy porzucili:/Gwiazdy i róże, i zmierzchy i świty”¹⁰².

Struktura mitu

Literacka struktura *Doliny Issy* i poematu *Świat* została więc przez Miłosza stworzona na podobieństwo mitu, gdzie pamięć pisarza o własnym dzieciństwie znalazła swoje odzwierciedlenie w opisie krainy młodych lat poety, poddawanej prawom tego, co: oniryczne, irracjonalne, baśniowe, magiczne i nie do końca oczywiste. Ważną funkcję spełnia zatem tutaj – według Brzóstowicz – wyobraźnia dziecka, która „(...) bliska jest wyobraźni mitycznej...”¹⁰³. Więzy krwi stanowią w tych utworach – zdaniem autorki tekstu *Dom rodzinny w „Dolinie Issy”* – „(...) symboliczny język opisujący świat”¹⁰⁴. Badaczka twierdzi też, że na diagnozę współczesności składają się tu takie pojęcia, jak: dom, dziedzictwo, zakorzenienie (drzewo) oraz rodzina¹⁰⁵. To zarazem „(...) najstarsze symboliczne obrazy kultury, związane z określonymi strukturami narracyjnymi. Przede wszystkim z idyllą (najczęściej rodzinno-rolniczą), genetycznie bliską mitowi”¹⁰⁶.

⁹⁸ Tamże, s. 104.

⁹⁹ Tamże, s. 102.

¹⁰⁰ M. Brzóstowicz, *Dom rodzinny w „Dolinie Issy”: obecność i wartość*, dz. cyt., s. 16.

¹⁰¹ Zob. M. Stala, *Poza ziemią Ulro*, dz. cyt., s. 145.

¹⁰² Cz. Miłosz, *Świat (Poema naiwne)*, dz. cyt., s. 127. Zob. w tym kontekście odczytania utworu: D. Kulesza, *Ekstaza, manicheizm, arystokratyzm. O „Świecie” i o przełomie, którego nie było*; W. Szturc, *Czesław Miłosz, Świat. Poema naiwne. Opowieść o niespełnionej inicjacji*; Z. Ożóg-Winiarska, *Dzieci i maki „poezji naiwnej”*. Czesław Miłosz – Józef Ratajczak, w: *Pogranicza, cezury, zmierzchy Czesława Miłosza*, red. A. Janicka, K. Korotkich, J. Ławski, Białystok 2012.

¹⁰³ M. Brzóstowicz, *Dom rodzinny w „Dolinie Issy”: obecność i wartość*, dz. cyt., s. 19.

¹⁰⁴ Tamże, s. 18.

¹⁰⁵ Tamże, s. 18.

¹⁰⁶ Tamże, s. 18.

Zdaniem Sławińskiej, artysta kreuje tutaj kraj daleki, egzotyczny oraz „(...) niezwykle (...) – jak gdyby poza granicami Europy i dwudziestego wieku”¹⁰⁷. To przestrzeń, w której czas historyczny i porządek dziejowy zostały częściowo ufikcyjnione na rzecz alternatywnego ładu kulturalno-społecznego wyrosłego z marzeń bohaterów literackich – a więc i samego autora *Ocalenia* – o lepszym i sprawiedliwszym świecie. W ten sposób pragnienia postaci tych utworów kierują naszą uwagę w stronę tajemniczego „Kraju Jezior”, pełnego bogatych wiosek przyglądających się „(...) sobie wieczorem światłami okien poprzez obszar, który powtarza jak pudło rezonansowe stuk młotka, szczekanie psów i głosy ludzi...”¹⁰⁸. Tu przecież „(...) dzwonek w wiosce się odzywa./Koguty światło na płotach witają/I dymi ziemia, bujna i szczęśliwa”¹⁰⁹.

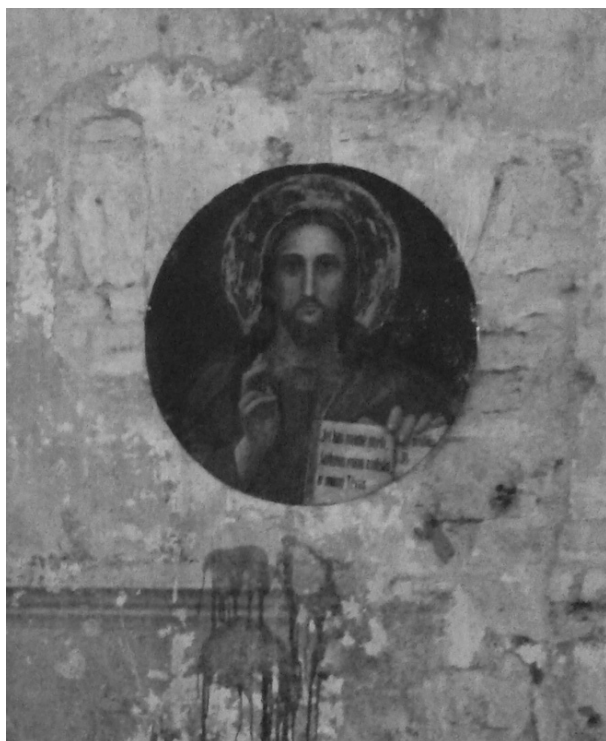
Wizja uniwersum, jaka wyłania się z tych tekstów, prowadzi więc ich wnikliwego czytelnika do manichejsko-tomistycznych inspiracji noblisty. Artysta ten – według Brzóstowicz – poszukiwał bowiem stale „(...) w swojej twórczości (...) obrazowego sposobu dotarcia do transcendentnego wymiaru bytu, którego przedstawienie burzyłoby sejentystyczny wizerunek świata (współcześnie pretendujący do miana jedynie wiarygodnego)”¹¹⁰. *Dolina Issy* i poemat *Świat* to zatem – prócz licznych w nich odniesień poety do myśli gnostycznej – dzieła metafizyczne o szczególnym znaczeniu w dorobku noblisty. Te – pełne autobiograficznych wątków – filozoficzne utwory pisarza można zatem uznać również za swego rodzaju punkty zwrotne w recepcji jego pozostałych dzieł.

¹⁰⁷ I. Sławińska, „*To jest daleki kraj...*”, dz. cyt., s. 69.

¹⁰⁸ Cz. Miłosz, *Dolina Issy*, dz. cyt., s. 7.

¹⁰⁹ Tegoż, *Świat (Poema naiwne)*, dz. cyt., s. 126.

¹¹⁰ M. Brzóstowicz, *Dom rodzinny w „Dolinie Issy”*: obecność i wartość, dz. cyt., s. 14.



Wnętrze Cerkwi Św. Trójcy, Wilno

VIII.

PATRZĄC W STRONĘ POŁUDNIA I WSCHODU



Adashir II, król starożytnej Persji wraz Ormuzdem i Mithrą,
relief w Taq-e Bostan

Zbigniew Kaźmierczyk
(Gdańsk)

IRAŃSKI DUALIZM W KOSMOGONII SŁOWIAN – STAN BADAŃ

W romantyzmie zainteresowania religijne wyszły poza antyk i judeo-chrześcijaństwo w dziedzinę wierzeń słowiańskich¹. Romantycy ze szkół wynosili wiedzę religijną i mitologiczną, ale ich fascynacja egzotyką objęła także wierzenia słowiańskie. Poznawali szczątkowo zachowany Panteon, wnikali w tajemnicę pogańskich dogmatów, interesowała ich ludowa demonologia. Tym wyraźniej dostrzegali brak słowiańskiej mitologii jako zbioru opowieści o dziejach, do których wkracza *sacrum*. Przekonanie o doniosłości tego braku wyrażał w prelekcjach paryskich Adam Mickiewicz². Wskazując na brak objawienia jako przyczynę nierozwinięcia się słowiańskiej mitologii, w niedostatku tym ujrzał on także powód nierozwinięcia się słowiańskiej filozofii. Brak ten uznał za przeszkodę w badaniu kultury Słowian. Odnalazł także jego pozytywną stronę. Według Mickiewicza, Słowianie nie byli obdarzeni objawieniem, a pozbawieni mitologii, zachowali nieskażone, gdyż utrzymane w nieskażonej postaci poczucie świętości natury i słowa, gdyż nie zatracili go w spekulacjach, nie zepsuła go rozgadana mitologia ani mędrkująca filozofia i wiarołomna nauka³.

Panowanie w dziewiętnastowiecznej etnografii tezy o braku słowiańskiej mitologii ograniczało perspektywy religioznawstwa komparatystycznego. Skoro nie istniały słowiańskie opowieści o wkroczeniu w dzieje ziemskie *sacrum*, jeżeli brak było wyobrażeń przedstawiających stworzenie świata i nie było obrazów stworzenia człowieka, a także przepowiedni ich końca (człowieka wraz z całym światem), brakło podstaw do porównań mitologii słowiańskiej z mitologiami ludów pogranicza (było to możliwe tylko w zakresie mitografii i dogmatyki, a więc częściowo). Komparatystyka religioznawcza pozostawiała poza historyczną świadomością istotne związki, połączenia i przeniknięcia wierzeń i idei religijnych pomiędzy dualizmem irańskiego zaratusztrianizmu i zurwanizmu a mitami słowiańskimi. Przez wieki niemożliwe było naukowe ustalenie wpływu wierzeń rozwiniętych na Wyżynie Irańskiej, wyznawanych w stepach na północ od Morza Czarnego oraz na obszarze środkowej Wołgi przez irańskie ludy Scytów i Sarmatów sąsiadujących ze Słowianami od końca II tysiąclecia przed naszą erą do pierwszych wieków po Chrystusie.

Mickiewicz, choć nie miał wiedzy naukowej, dawał nieraz wyraz poczuciu bliskości kultury i wierzeń Słowian i Iranów, ponieważ czuł pokrewieństwo Orientu i Słowiańszczyzny. Zresztą nie on jeden dawał przykład głębokiej fascynacji Wschodem. „Poza Sękowskim należeli tu przede wszystkim Chodźko, Kowalewski, Wiernikowski, Muchliński, Pietraszewski, Szemiot, Spitznagel, Żaba. (...) Później do Petersburga i Moskwy napływały jeszcze dalsze pokolenia młodzieży wileńskiej, która zapalona

¹ Na jubileusz Pani Profesor Swietłany Musijenko składam artykuł napisany w roku 2009. Teza o pokrewieństwie Słowian i Iranów oraz niektóre myśli w nim zawarte znalazły rozwinięcie w książce *Słowiańska psychomachia Mickiewicza* (2011).

² A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*, w: *Dzieła*. Wydanie rocznicowe, t. 8, oprac. J. Maślanka, Warszawa 1997, s. 64.

³ Tamże, s. 68.

jeszcze w Wilnie do studiów orientalnych, tam w Petersburgu i Moskwie, w licznych wówczas i dobrze naukowo postawionych instytutach i uczelniach orientalistycznych Rosji pogłębiała swe nauki⁴.

Zainteresowania orientalne w dobie romantyzmu, które w kulturze polskiej skupiły się w Wilnie, historycy romantyzmu zasadnie porównują do fascynacji antykiem w epoce renesansu (czyż antyk dla renesansu, tym Orient dla romantyzmu). Joachim Lelewel – pisze Józef Bachórz – przyjmując za Herderem „znaczenie Azji jako kolebki ludów europejskich i ludzkości w ogóle”⁵, twierdził, że całej Europie na Wschodzie trzeba szukać „swej krwi, swej mowy, swych wyobrażeń, swych rozumowych postrzeżeń”⁶. „Nie zdziwi tedy nas fakt – konkluduje Ananiasz Zajączkowski – że w walce klasycyzmu z rodzącym się romantyzmem zarzucano romantynom hołdowanie azjanizmowi, czyli po prostu orientalizmowi”⁷.

W XIX wieku nie było dowodów na istnienie dualizmu kosmogonicznego wspólnego ludom irańskim i słowiańskim, właściwie więc to pogranicze w kategoriach religioznawczych i kulturowych stanowiło linię demarkacyjną, poza którą pozostawała kultura niby egzotyczna a nad podziw bliska materialnie i językowo oraz fascynująca obcą swojskością wierzeń i idei religijnych (w Polsce taką pozostała do drugiej połowy XX wieku). Przekonanie o niezachowaniu nie tylko mitologii słowiańskiej, ale jakichkolwiek przesłanek orientального pokrewieństwa Słowian i w związku z tym – pogląd o niemożliwości jej zrekonstruowania głosili badacze tej rangi co Aleksander Brückner (*Mitologia słowiańska*), Stanisław Urbańczyk (*Dawni Słowianie. Wiara i kult*), Henryk Łowmiański (*Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*). Urbańczyk zawarł je w zdaniu: „Historia badań nad religią Słowian jest historią rozczarowań”⁸.

Cóż takiego wydarzyło się w drugiej połowie XX wieku w nauce polskiej, co pozwalała nam mówić o wypełnieniu pola niewiedzy żywą mitologią słowiańską? Joanna i Ryszard Tomiccy, wobec znikomości źródeł historycznych, etymologicznych (toponimicznych, onomastycznych, toponomastycznych), archeologicznych do mitologii słowiańskiej, za prawdziwy przełom religioznawczy uznali udokumentowane w etnografii polskiej ludowe podanie o stworzeniu świata, poświadczone we lwowskim periodyku *Lud* (1896). W ten sposób folklor religijny awansował do rangi źródła ludowej mitologii, a ludowa mitologia uznana została za reliktową skarbnicę mitologii słowiańskiej. Zdobycie jej zarysów pozwoliło z kolei innym badaczom, przede wszystkim Aleksandrowi Gieysztorowi, prowadzić badania porównawcze mitologii światowych, czyli rekonstruować porównawczo mitologię Słowian w świetle religioznawstwa komparatystycznego.

⁴ J. Reychman, *Zainteresowania orientalistyczne w środowisku Mickiewiczowskim w Wilnie i Petersburgu*, Warszawa 1955, s. 20.

⁵ J. Bachórz, *Romantyczne fascynacje egzotyką*, w tegoż: „Złączyć się z burzą...” *Tuzin studiów i szkiców o romantycznych wyobrażeniach morza i egzotyki*, Gdańsk 2005, s. 241.

⁶ Cyt. za: J. Bachórz, dz. cyt., s. 242. W swych wykładach („Wykłady kursowe z historii powszechnej w Uniwersytecie Wileńskim 1822–1824”) oraz w dziełach historycznych (*Narody na ziemiach słowiańskich przed powstaniem Polski*) Lelewel rozwinął koncepcję przedhistorycznego monoteizmu oraz bliskowschodniego i dackiego pochodzenia Słowian. Przeciwwstawiał się w ten sposób irańskiej etnogenezie, która wskazywała wschodni kierunek ich migracji.

⁷ A. Zajączkowski, *Orient jako źródło inspiracji w literaturze romantycznej doby mickiewiczowskiej*, Warszawa 1955, s. 37.

⁸ S. Urbańczyk, *O rekonstrukcję religii pogańskich Słowian*, w: *Dawni Słowianie. Wiara i kult*, Wrocław 1991, s. 125.

Ustalenia stwierdzające pokrewieństwo religijne ludów irańskich i Słowian zawarł on w pracy *Mitologia Słowian*. Dowiódł w niej, iż pokrewieństwo Iranów i Słowian jest owocem „dawnego i długiego sąsiedztwa w strefie położonej na Północ od Morza Czarnego, sąsiedztwa przerwane dopiero w pierwszych stuleciach naszej ery. Prasłowianie graniczyli tam w II tysiącleciu p. n. e. z dość zróżnicowaną wspólnotą językową irańsko-scytyjską. W I tysiącleciu, zapewne od VIII/VII wieku p. n. e., reprezentowali ją Scytowie, a po nich, począwszy od końca III wieku p. n. e. – Sarmaci, których współżycie ze wschodnią grupą ludów prasłowiańskich i osobno z Prabałtami mogło przybierać nawet formy koegzystencji politycznej i kulturowej”⁹.

Autorzy *Drzewa życia. Ludowej wizji świata i człowieka* (1975), przedstawiając swe dokonanie jako pionierskie, uznali podanie spod Sieradza za relikwit mitologii słowiańskiej. W swej pracy rozwinęli tezę, że relacja o stworzeniu świata udokumentowana w środkowej Polsce, jest mitem ludowym schryścianizowanym, który przechował relikwitową osnowę prasłowiańską. Ponieważ ten ludowy mit stał się podstawą etnograficznej rewizji poglądów na zachowanie się słowiańskiej mitologii przytoczmy jego zapis:

Przed stworzeniem świata nie było nic, tylko niebo i morze. Bóg pływał po morzu w łódce i napotkał ogromną i gęstą pianę, w tej pianie mieszkał diabeł. Kto żeś ty? – zapytał Bóg. – Weź mnie do siebie do łódki, to ci powiem – odpowiedział czart. – No chodź – rzekł Bóg, a zarazem usłyszał – Ja jestem czart – odpowiedź wchodzącego. Milcząc płynęli.

Diabeł zaczął mówić. – Dobrze by było, gdyby miejsce, na którym płyniemy, było twarde. – Będzie – rzekł Bóg – zjedź na dół w morze i przynieś mi ziemi garść, mówiąc, że niesiesz w moim imieniu, przynieś, uczynię z tego piasku ziemię. Diabeł poszedł, nabrał piasku w garście mówiąc – Biorę cię w imieniu moim. Gdy wyszedł na wierzch, nie zostało ani ziarenka piasku. Poszedł drugi raz mówiąc – biorę cię w imieniu Jego. Gdy wrócił, zostało mu trochę piasku za pazurami. Bóg wziął ten piasek, posypał na wodę i stała się z niego ziemia, ale tylko tak duża, aby się mogli obaj wygodnie położyć. Położyli się tedy, Bóg ku wschodowi, diabeł ku zachodowi. Gdy diabłu się zdawało, że Bóg usnął, zaczął go spychać, aby wpadł do morza i aby utonął i zginął. Ale nadaremnie, ziemi pod Bogiem przybywało i rozszerzała się daleko ku wschodowi. Widząc to czart jął pomykać ku zachodowi, dalej ku południu i północy, a przez to ziemia rozszerzyła się w różne strony. Bóg obudziwszy się wstał i poszedł na niebiosy. Czart pobiegł za nim, wtedy Bóg skinął, pioruny zaczęły uderzać, błyskawice zabłyśły i diabeł strącony został w przepaść”¹⁰.

Autorzy książki twierdzą, że przed nimi kosmogoniczną opowieść traktowano jako dziwne podanie, legendę. Nawet zbieracze dokumentujący ludowe podania „nie dostrzegali w nich nic poza romantycznymi bajaniami bądź irracjonalnymi wymysłami nieoświeconej wyobraźni”¹¹. Ponieważ dualizm teogoniczny różny jest od monoteistycznych relacji o Stworzeniu w chrześcijaństwie, zasługuje on zdaniem Tomickich na najwyższą uwagę, tymczasem badacze niepotrzebnie skupili się na etnogenezie

⁹ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 2006, s. 71-72.

¹⁰ J. i R. Tomiccy, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Białystok 1975, s. 24-25.

¹¹ Tamże, s. 10.

tego ludowego mitu. Zresztą w kwestii jego pochodzenia podzieleni (ale nie wiemy czy w Polsce, czy na świecie) pomiędzy hipotezą bogomilską a staro-irańsko-prasłowiańską zawiesili badania na kilkadziesiąt lat w poczuciu bezradności. Dopiero podejście funkcjonalne, rzekomo dotąd pominięte, odsłania całość „ludowej wizji świata i człowieka” ukazując głębokie, mityczne osadzenie kultury ludowo-chrześcijańskiej na fundamencie prasłowiańskiej mitologii.

Trzeba zauważyć, że autoprezentacja *Drzewa życia* jako pierwszej rekonstrukcji ludowej wizji świata Słowian zachodnich, jako książki odkrywającej „stosunkowo spójny system, a nie luźny zbiór wierzeń i elementów potocznej wiedzy”¹², a zarazem jako pracy rozwijającej temat „stosunkowo mało znany”¹³, gdyż „problemy poruszane w książce są w Polsce tylko czasami podejmowane”, w związku z czym „Posiadanie przez społeczności chłopskie własnej oryginalnej wersji powstania świata nie było przez długie lata sprawą oczywistą i bezsporną, chociaż już od połowy XIX stulecia badacze znali mit opowiadany przez mieszkańców wsi w różnych krajach słowiańskich”¹⁴, była zgodna i niezgodna ze stanem badań. Była to autoprezentacja zgodna ze stanem badań w Polsce. Niezgodna ze stanem badań w Europie. W istocie praca Tomickich była próbą wyrównania wiekowego zapóźnienia etnografii polskiej – wypełnienia luki religioznawczej w dziedzinie słowiańskiej kosmogonii – w etnografii powszechnej już dawno wypełnionej.

Autorzy *Drzewa życia* dokonując na podstawie ludowego podania rekonstrukcji kosmogonicznego mitu Słowian, poszli drogą dawno i systematycznie wytyczoną w pracach autorów rosyjskich, ukraińskich, bułgarskich, niemieckich, a przede wszystkim w badaniach Eliadego. Właśnie dlatego, że w zachodniej Europie nie napotkano dualistycznych wyobrażeń kreacji świata, gdyż przyjął się biblijny kreacjonizm monoteistycznego i omnipotentnego Boga, tym większe zainteresowanie zachodnich etnografów i religioznawców budził euroazjatycki mit kosmogoniczny oparty na dualizmie dwóch antagonistycznych Bytów wespół stwarzających świat. W niektórych wariantach tego mitu, w tym w rosyjskich, boskość posiada nie tylko Bóg, ale i jego Antagonista, który jest na przykład cieniem albo odbiciem Boga. Słowiański mit o subkreacji interesował badaczy i słowiańskich, i zachodnich, ponieważ ustalał unikalny dualizm teo-, kosmo- i antropogeniczny (dualizm ten w epoce chrześcijańskiej Słowiańszczyzny został udokumentowany w ruskiej kronice Nestora *Powieść minionych lat*, odnotowującej podanie o stworzeniu człowieka przez Boga i diabła) oraz rzutował na wyobrażenia eschatologiczne.

Krótką historię stanu badań słowiańskiego folkloru religijnego, poczynając od drugiej połowy wieku XIX (w etnografii ludowy mit kosmogoniczny dokumentowano w wieku XIX i na początku XX), rezultatów prac pozostających poza zasięgiem etnografii i etnologii polskiej (rekapitulację odkryć uwzględnionych przez Tomickich dopiero w połowie drugiej połowy XX wieku), prezentuje praca Mircei Eliadego *Od Zalmoksisia do Czyngis-chana* (1970, pierwsze wydanie polskie 2002). Książka powstała, jak wspomina Eliade, w ciągu 29 lat, jakby pod przymusem podświadomej więzi z treściami mitycznymi rodzimego obszaru kulturowego: „Wówczas nie zdawa-

¹² Tamże, s. 18.

¹³ Tamże, s. 11.

¹⁴ Tamże, s. 24.

łem sobie sprawy, ale te moje okresowe powroty do badań nad rumuńskimi tradycjami duchowymi stanowiły poniekąd dla mnie sposób na zachowanie własnej tożsamości w amerykańskim *melting-pot*¹⁵.

Już we wstępie swej książki Eliade dał wyraz świadomości etnografów i religioznawców europejskich, „że pewne scenariusze mityczno-rytualne, żywe wśród wieśniaków Europy Środkowej i Południowo-Wschodniej jeszcze na początku XX wieku, zachowały fragmenty mitologiczne i rytuały, które w starożytnej Grecji zniknęły już przed Homerem”¹⁶. Według tego badacza, to dzięki folklorystycznym reliktom, możemy dziś dokonać „hermeneutyki archaicznych i ludowych światów religijnych, innymi słowy kreacji duchowych nie wyrażonych w piśmie i na ogół pozbawionych przekonujących kryteriów chronologicznych”¹⁷.

Eliade uznając dualistyczny mit kosmogoniczny za jedyny, jaki poświadczony jest w folklorystycznych tradycjach Rumunów, pokusił się o nakreślenie prehistorii rumuńskiej kosmogonii ludowej. Na drodze komparatystyki religioznawczej autor tej rozprawy ukazał nie tylko genezę dualizmu kosmogonicznego jako dzieła diabła i Dobrego Boga, ale także jego euroazjatycki zasięg. Zasięg ten pokrywa się z terenami Słowiańszczyzny (Słowian w Europie Południowej, Środkowej i Wschodnie) Bałkanów (w tym Rumunii), Europy Północnej, Uralu i Azji Środkowej. Wśród religioznawców poszukujących genezy dualizmu ludowego już w XIX wieku – uwzględnianych przez Eliadego – znaleźli się autorzy prac słowiańsko-języcznych J. K. Ebrén, A. Afanasiev, A. Veselovskij, M. P. Dragomanov. W Niemczech uwagę Eliadego zwróciły prace H. von Wlislockiego i A. Straussa. W kręgu badaczy słowiańskich kontynuatorem badań Veselovskiego był Dragomanov, natomiast dokumentacji mitu i analizom obu badaczy wiele zawdzięcza – podkreśla Eliade – próba analizy „mitu kosmogonicznego i wyznaczenia jego historii”, będąca „najważniejszym wkładem w rozwiązanie problemu”¹⁸, czyli praca niemieckiego uczonego O. Dähnhardta (*Natursagen. Eine Sammlung Naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden* 1907).

W kręgu niemieckim przed I wojną światową mitowi kosmogonicznemu Słowian swą pracę poświęcił J. Feldmann. W kręgu ważnych badaczy obszaru bałkańskiego Eliade wymienia przede wszystkim J. Iwanowa (*Bogomilski knigi i legendi* 1925). Wśród badaczy rumuńskich mitu dualistycznego na uwagę zasługują T. Pamfile, E. N. Voronca, F. Marian, I. A. Candrea, N. Cartojan. Na początku lat trzydziestych zasługi dla dokumentacji mitu bułgarskiego położył O. D. Kowatcheff. W Niemczech ukazała się praca W. Schmidta (*Ursprung der Gottesidee* 1935), następcy i kontynuatora Dähnhardta dokumentująca między innymi ludowy mit fiński.

W związku z dualizmem kosmogonicznym oraz tezą o jego bogomilskim pochodzeniu pomocne okazały się prace o bogomiłach, pozwalające na analizy porównawcze. Wśród autorów prezentujących mit słowiańskiego manicheizmu Eliade obok Iwanowa wymienia takich badaczy jak: D. Obalensky (*The Bogomils. A study in Balkan neo-manichaeism*, 1948), H. Ch. Puech (*Catharisme médiéval et bogomilisme*, 1957), O. Bihalgi-Merin i A. Benac, (*The Bogomils*, 1962). Wśród badaczy młodszego poko-

¹⁵ M. Eliade, *Od Zalmoksis do Czyngis-chana*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 2002, s. X.

¹⁶ Tamże, s. 3.

¹⁷ Tamże, s. 5.

¹⁸ Tamże, s. 77.

lenia autorami istotnych prac dla Eliadego są: R. Jakobson (*Slavic Mythology*, 1950), K. H. Menges (*Early slavo-iranians contacts and iranian influences in Slavic mythology*, 1950–1955), U. Bianchi (*Il dualismo religioso*, 1958), E. Gasparini (*Credeenze religiose e obblighi nuziali degli antichi Slavi*, 1960).

Spośród prac Eliadego zawierających wiadomości na temat mitu dualistycznego wymienimy – obok *Od Zalmoksisia do Czyngis-chana – Traktat o historii religii* (1949), *Mefistofeles i androgyn* (1962) oraz *Historię wierzeń i idei religijnych* (1976).

Z prac tych wyłania się alternatywna wobec zachodniej mitologia euroazjatycka. Powtarza się teza o prehistoryczności mitu o kosmogonicznym nurkowaniu. Odbyna je w odwiecznych wodach ornitomorficzny bóg, aby dobyć piasku lub mułu, z których stwarza świat. Pierwotny mit o kosmogonicznym nurkowaniu nie jest dualistyczny. Pozbawiony kreacyjnego antagonizmu dwóch zasad, rozprzestrzenił się w Azji Północnej, Wschodniej i Południowo-Wschodniej. Za jego ojczyznę uważane są Indie. Rzecz w tym, że zdaniem wielu badaczy (nie tylko Eliadego) mit o kosmicznym nurkowaniu w wodach oceanicznych nie był znany wśród ludów irańskich.

Na Wyżynie Irańskiej narodził się bowiem i rozprzestrzenił mit dualistyczny o stworzeniu świata przez parę Antagonistów. W zaratusztrianizmie ukazuje on stworzenie świata jako poroniony płód wtrącenia się do dzieła kreacji ducha zła Arymana (Angra Mainju, „Złego Ducha”). W herezji zurwanickiej, która się rozwinęła w łonie zaratusztrianizmu¹⁹ jako opowieść o bliźniaczych Antagonistach, synach odosobnionego Zurwana, panowanie nad światem przyznane jest w pierwszej kolejności Arymanowi. Po upływie tysięcy lat jego władza ma należeć do jego brata Ormuzda. W ten sposób stworzone zostało „życie” i „nieżycie”, „Światło” i „Ciemność”. W związku z dualizmem słowiańskim zawartym w micie o kreacyjnym nurkowaniu zrodziło się pytanie czy mit kosmogoniczny Słowian nie łączy w sobie mitu ornitomorficznego i dualnego proveniencji irańskiej?

W odpowiedzi na to pytanie można powiedzieć, że większość badaczy uważa, iż dualizm irański z II tysiąclecia p.n.e. połączył się z mitem o kosmogonicznym nurkowaniu i jako taki rozprzestrzenił się na terenie prehistorycznej Słowiańszczyzny, czyli od końca II tysiąclecia p.n.e. do pierwszych wieków po Chrystusie. Ze połączenie to nastąpiło na Wyżynie Irańskiej, twierdzą nieliczni badacze. Wielu zwolenników ma pogląd, że mit dualistyczny o kosmogonicznym nurkowaniu jest mitem specyficznie słowiańskim, gdyż nurkowanie w mitologii ludów irańskich nie jest znane a dualizm Kreacji nie jest znany poza Azją Środkową, Słowiańszczyzną i tam, gdzie go Słowianie zanieśli, czyli na Uralu u Samojedów, Ewenków i w Azji Północnej. Już w XIX wieku – zaznaczył Ryszard Tomicki – Dragomanov uznał przemianę sługi, potem towarzysza w przeciwnika Stwórcy i współ z Nim stwarzającego świat – w połączeniu z nurkowaniem na dno wód – „za kryterium mitów typu słowiańskiego”²⁰.

Co do genezy mitu słowiańskiego ugruntowały się jednak dwa przekonania. Pierwsze, że jest to przetworzenie mitu Słowian pod wpływem bogomilizmu, który zawitał na Słowiańszczyznę Południową i Wschodnią w IX i X wieku wraz z chrze-

¹⁹ M. Boyce, *Zaratusztrianie. Wiara i życie*, przeł. Z. Józefowicz-Czabak i B. J. Korzeniowski, Łódź 1988, s. 95-98.

²⁰ R. Tomicki, *Ludowa kosmogonia dualistyczna Słowian w świetle samojedzkich mitów stworzenia*, „Etnografia Polska” 1979, t. XXIII, zeszyt 2, s. 170.

ścijaństwem prawosławnym. Łącząc narodziny tego mitu z chrystianizacją, Tomicki rozważał nawet pytanie, czy ludowy mit kosmogoniczny jest transformacją mitu o kosmogonicznym nurkowaniu, nie pod wpływem bogomilizmu, ale wprost chrześcijaństwa, w którym pierwiastki dualistyczne także są obecne, między innymi upostaciowane przez Boga i diabła²¹. Jednak ostatecznie Tomicki i większość badaczy z Eliadem na czele przychyła się ku twierdzeniu, iż dualizm słowiański ma proveniencję staroirańską i jest owocem z górą tysiącletniego sąsiedztwa Słowian z ludami irańskimi. Na dowód tego służą prace językoznawcze, na przykład R. Jakobsona, wykazujące, iż słownictwo religijne Słowian posiada właśnie etymologię irańską. Otóż trzydzieści najistotniejszych słów z zakresu ich życia duchowego i moralnego (Bóg, święty, niebo, wiara itd.) jest irańskich. W związku z tym dla Eliadego dowodem dualizmu religijnego dużej rangi jest *Kronika sławiańska* Helmolda²², dokumentująca przedchrześcijańskie wierzenia Słowian zachodnich. Jednym słowem, kosmogoniczny mit o stworzeniu świata ma w tym ujęciu przedchrześcijańską historię sięgającą w przeszłość tysiącleci.

Wszystkie argumenty za tezą irańsko-słowiańską skupiają się na zurwanizmie (M. Eliade, A. Gieysztor, A. Kowalik). A. Kowalik przyjmuje nawet „istnienie w mitologii słowiańskiej trójcy bóstw na wzór trójcy irańskiej (Zurwan, Aryman, Ahura Mazda)”²³. Geneza ta w połączeniu z chrześcijańskimi pojęciami Boga i diabła wyjaśnia obecność mitu dualistycznego w wierzeniach Słowian zachodnich. Skoro na ich terytorium bogomilizm nie dotarł, to znaczy, że ma on pochodzenie przed-bogomilskie, czyli staro-irańskie. Jak wiadomo, manicheizm bogomilski przeszczepiony z Bułgarii rozwinął się w Bośni i Hercegowinie – do XV wieku kwitł w ośrodkach na Bałkanach, czyli tak długo, jak długo nie został ostatecznie rozbity jako ruch heretycki także w Prowansji, we Włoszech i Niemczech²⁴. Z Bułgarii bogomilizm przedostał się także wraz z liturgią i wykształconymi duchownymi na Ruś Kijowską, a następnie na obszar Wielkorusi i Białorusi, gdzie trafił na podatny grunt gnostycyzmu sekt wschodniego chrześcijaństwa przeniesionego na obszar Słowiańszczyzny wraz z prawosławiem z Bizancjum.

Prawosławie bułgarskie przez Bizancjum nasycone ideami antyświatowego dualizmu okazało się dobrym gruntem pod manicheizm ujęty w doktrynę przez Maniego i wtórnie przeniesiony z Armenii na Bałkany. Jednak kluczowy jest fakt – podkreślmy to wyraźnie – że bułgarski manicheizm przejęty za pośrednictwem armeńskich paulicjan z Iranu, z którego Mani rozprzestrzenił w III wieku naszej ery swą religię aż na basen Morza Śródziemnego (Północną Afrykę) i dalekie Chiny, nie dotarł na obszar Słowian zachodnich, a mimo tego dualizm teologiczny został potwierdzony źródłowo w *Kronice* Helmolda i metodą etnograficzną w centralnej Polsce.

Są to argumenty za tezą staroirańską poważne, ponieważ Słowianie zachodni przyjęli chrześcijaństwo w obrządku łacińskim bez wpływów religii gnozy – idee gnostycyckie i manichejskie przewyciężono w Europie Zachodniej w IV wieku naszej ery – przy

²¹ Tamże, s. 175.

²² Helmold, *Kronika sławiańska z XII wieku*, przeł. J. Papłoński, Warszawa 1862, s. 126.

²³ A. Kowalik, *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*, Kraków 2004, s. 202.

²⁴ Zob. M. Dobkowski, *Kataryzm. Historia i system religijny*, Kraków 2007, s. 21.

wydatnym udziale *Wyznań* św. Augustyna (ich symptomatycznym odpowiednikiem, pozwalającym zrozumieć charakter wschodniego chrześcijaństwa, są pisma Orygeneza). Wobec tego obok źródła kronikarskiego także etnograficzne udokumentowanie mitu o stworzeniu świata przez Boga i nurkującego diabła na obszarze Słowiańszczyzny katolickiej, czyli niepodlegającej wpływom dualizmu bogomilskiego, jest poważnym argumentem na rzecz staroirąńskiej genezy mitu kosmogonicznego Słowian.

Jeżeli wkraczanie w świat poety jest stawianiem sobie jego pytań, można powiedzieć, że dopiero ostatnie dekady dają badaczom twórczości Mickiewicza – poety i myśliciela – sposobność odpowiedzi na nurtujące romantyków pytanie o początek religijno-kulturowej formacji Słowian.

Daniel Kalinowski
(Słupsk)

PROJEKCJE I PROJEKTY. STANISŁAWA POTOCKIEGO I JERZEGO TYMKOWSKIEGO OBRAZY CHIN

Chiny jako wyzwanie polityczno-gospodarcze i religijno-ideowe dla Europy

Chiny jako przestrzeń kulturowa pojawiły się w polskiej kulturze przynajmniej od XVII wieku za sprawą relacji z podróży misyjnych, które opisywali przedstawiciele zakonów katolickich. Myślę tutaj przede wszystkim o listach, które składali swoim przełożonym misjonarze portugalscy, hiszpańscy, francuscy, czy włoscy pracujący na terenie Chin. Później relacje te były przekładane na wiele języków ówczesnej Europy a w tym także na polski. Takimi tłumaczami i entuzjastami misji katolickich w Azji Środkowej i Wschodniej byli Szymon Wysocki (Wysolski)¹ i Fryderyk Szembek². Pierwszy znany jest z tłumaczenia prac Jana Rodriqueza i Mateusza Ricciego *Nowiny abo dzieje dwuletnie z Japonu i Chiny, krain pogańskich nowego świata* (Kraków 1606) oraz Cerqueira *Nowiny z Japonu* (1608), *Nowiny albo dzieje dwuletnie chineńskie* (Kraków 1616), drugi zaś z przekładu tekstu jezuita Antonia de Andrade *Tybet, wielkie państwo w Azyey* (Kraków 1628) oraz *Tunquin, królestwo mocne w Azyey, do którego opowiadania Ewangelii świętej świeżo Pan Bóg drogę otworzył przez oo. Jezuitów* (Kraków 1629).

Sporo informacji o Dalekim Wschodzie i tym samym o Chinach zdobywał polski czytelnik także dzięki relacjom Jana Botera Benesiusa w jego przetłumaczonym na język polski czterotomowym dziele *Relacje powszechne albo nowiny pospolite* (1609)³. Wszystkie te przykłady piśmiennictwa związane były z próbami nawiązania przez środowiska kościoła katolickiego, przede wszystkim przez zakon jezuitki i franciszkański, kontaktów z Dalekim Wschodem w celu krzewienia chrześcijaństwa oraz rozwoju handlu. Pierwszy, misjonarski aspekt, wzmacniany był dodatkowo tym, iż zakonnicy chcieli skonfrontować namacalną rzeczywistość z krążącymi mitami kulturowymi. Jeden z mitów związany jest z przekonaniem o istnieniu księdza Jana, kapłana-władcy państwa chrześcijańskiego na Dalekim Wschodzie, którego pozycja militarna mogłaby być wsparciem dla osłabienia ekspansji islamu w Azji.

Drugi mit dotyczył obecności na Dalekim Wschodzie gmin chrześcijańskich powstałych w wyniku działalności apostoelskiej św. Tomasza, rzekomo wciąż istniejących na Wschodzie i niejako świadczących o najdawniejszych formach tradycji zapoczątkowanej przez samego Jezusa. Drugi, handlowy aspekt, zainteresowania katolickich zakonników Chinami wynikał z chęci nawiązania żywszych i trwałych kontaktów gospodarczych z potężnym rynkiem surowców i towarów (chodziło zwłaszcza o import tzw. towarów kolonialnych) i potencjalnym miejscem zbytu produktów europejskich. Działalność Jezuitów próbowała poza tym przeciwstawić się wpływowi kościołów

¹ S. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. XXXIII, Kraków 1939, s. 476 oraz *Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut”*. *Piśmiennictwo staropolskie*, t. III, oprac. R. Pollak, Warszawa 1965.

² J. Krzyszkowski, *Pierwszy polski opis Tybetu*, „*Misje Katolickie*” 1933, z. 5, s. 145. Patrz także: S. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. XXX, Kraków 1930, s. 247-248.

³ J. B. Benesius, *Relatiae powszechne abo nowiny pospolite...*, Kraków 1609, wyd. II – Kraków 1613, wyd. III pod zmienionym tytułem *Theatrum świata wszytkiego*, Kraków 1659.

protestanckich (anglikanie, baptyści, kalwiński) coraz śmielej misjonujących w Azji. Ponieważ kwestie te zostały już omówione przez dawnych i współczesnych badaczy, nie będę ich tutaj rozwijał⁴.

Bardziej zajmować mnie będą relacje pisane z perspektywy dyplomatów i podróżników oraz kompilatorów i intelektualistów. Publikacje tego typu były przede wszystkim prezentacjami egzotycznej przestrzeni geograficznej i kulturowej. Poza podróżniczym aspektem tekstów, przebijały z relacji motywy polityczno-gospodarcze inspirujące europejskich wysłanników do odwiedzania obcych dworów i ośrodków władzy. Za przykład niech posłuży tutaj analiza kompilatorskiego opracowania Stanisława Potockiego *Historia. Rys chronologii, religii, języka...*, które można traktować jako rozległą encyklopedyczną syntezę o Państwie Środka. Jest ona tym ważniejsza, że niejako podsumowuje całą ówczesną wiedzę kulturową o Chinach, tworząc jednocześnie w treści biegunowo odmienny obraz od tego, który wykształciła polska literatura piękna⁵.

Innego typu wypowiedzią o Chinach, którą pragnę przywołać, jest okazałe dzieło Jerzego Tymkowskiego *Podróży do Chin przez Mongolię*, który w XVIII wieku z polecenia cara był uczestnikiem wyprawy dyplomatycznej do Pekinu. Jest ono tym ważniejsze, że dostrzec w nim można pasję przewartościowywania dotychczasowej wiedzy Europy o Chinach (głównie z opisów angielskich) z rzeczywistością na nowo podejmowanych stosunków dyplomatycznych między Rosją a Chinami. Dwa interpretowane poniżej teksty postrzegam jako przejaw autentycznego zainteresowania Europy (a w tym i środowisk polskich) Chinami oraz jednocześnie – akty ideologicznych przesądów dotyczących Azji i towarzyszących ekspansji europejskiej na Dalekim Wschodzie. Wypowiedź Potockiego uważam przy tym za przejaw projekcji kulturowej Europejczyków uważających siebie za depozytariuszy najdojrzałego systemu politycznego czy religijnego i z takiego właśnie stanowiska postrzegających i opisujących egzotyczne Chiny, zaś relację Tymkowskiego uznaję za projekt systematycznego i obliczonego na wiele lat procesu „europeizowania” w duchu rosyjskim Chin, zakładającego, iż jest to potężny rynek handlowy, który najpierw należy zawłaszczyć i potem odpowiednio stymulować, czerpiąc możliwie wielkie zyski.

Projekcje kulturowe Potockiego

Stanisław Kostka Potocki⁶ jako autor tekstów dotyczących Dalekiego Wschodu zaistniał dwakroć. Jako autor szerokiego opracowania pod tytułem: *Historia*.

⁴ K. Nowak, *Kulturalne i literackie kontakty polsko-japońskie w epoce staropolskiej*, w: *Droga na Wschód. Polskie inspiracje orientalne. Materiały z forum dyskusyjnego*, red. D. Kalinowski, Słupsk 2000, s. 29-48; J. Neja, *Udział Polaków w misjach jezuickich w Chinach w XVII i XVIII wieku*, w: *Chiny w oczach Polaków do XX wieku. Państwo – Społeczeństwo – Kultura*, red. J. Włodarski, Gdańsk 2001, s. 158-165; M. Mejor, *Tybet, wielkie państwo w Azji...*, w: A. de Andrade SJ, *Niedawne odkrycie Wielkiego Kataju albo Państw Tybetu*, przeł. I. Kania, wstęp M. Mejor, Kraków 2004; D. Kalinowski, *Pradzieje buddyzmu w literaturze polskiej*, w: *W poszukiwaniu zagubionej drogi. Tematy hinduskie, buddyjskie i taoistyczne*, red. J. Sieradzan, Białystok 2007, s. 159-171.

⁵ Szerzej o kontekstach kulturowych dziewiętnastowiecznego, europejskiego i polskiego zainteresowania Chinami piszą: J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego oświecenia*, Warszawa 1964; E. Kuźma, *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku*, Szczecin 1980; S. Burkot, *Polskie podróże i literatura romantyczna*, Warszawa 1988; D. Kalinowski, *Polska droga na Daleki Wschód*, w: *Bez antypodów? Konfrontacje i zbliżenia kultur*, red. B. Mazan, Łódź 2008, s. 23-34.

⁶ Krótka biografia Stanisława Kostki Potockiego oraz wykaz jego prac w: *Bibliografia Literatury Polskiej „Nowy Korbut”*, T. 6, cz. I, oprac. E. Aleksandrowska, Warszawa 1970, s. 75-76.

*Rys chronologii, religii, języka, nauk, ludności, rządu, handlu, obyczajów, zwyczajów, sztuk, pomników, i celniejszych wynalazków Chińczyków, przez Stanisława Hrabie Potockiego z źródłowych pisarzy zebrany*⁷ oraz niewielkiego artykułu *Obraz niniejszych urzędzeń i stosunków handlowych Kompanii Wschodnio-Indyjskiej*⁸.

Tutaj interesować mnie będzie przede wszystkim jako badacz i krytyk kultury działający na niwie warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk i periodyku „Pamiętnik Warszawski”. Od pierwszego numeru rocznika 1815 tego czasopisma wydawał on napisane w kilku częściach obszerne studium o Chinach. Tego typu tekst miał poważne znaczenie dla świadomości polskiego czytelnika chcącego zaznajomić się z problematyką chińską. W ówczesnych warunkach kulturowych w języku polskim nie było na ten temat odrębnych opracowań, choć oczywiście dostępne były dzieła francusko- lub anglojęzyczne. Stanisław Kostka Potocki podchodząc do tematu, oparł się na popularnych, pozapolskich opisach i relacjach podróżniczych, czytanych wówczas z wielkim zainteresowaniem i komentowanych w wielu środowiskach politycznych i naukowych. Były to relacje: Jeana-Baptisty Du Haldego⁹, listy misjonarzy katolickich¹⁰, George’a Macartneya i Johna Barowa¹¹. Z tych to źródeł utworzył Potocki obraz niemal jednoznaczny w swej negatywnej wymowie.

⁷ Rozprawa publikowana była w następujących cząstkach: „Pamiętnik Warszawski” 1815, t. I (styczeń), s. 12-27; 1815, t. I (luty), s. 91-110; 1815, t. I (marzec), s. 221-238; 1815, t. I (kwiecień), s. 357-371; 1815, t. II (maj), s. 69-91; 1815, t. II (czerwiec), s. 296-308; 1815, t. II (sierpień), s. 360-380; 1815, t. III (październik), s. 186-202; 1815, t. III (listopad), s. 301-315.

⁸ „Pamiętnik Warszawski” 1817, t. IX, s. 116-124.

⁹ J.-B. Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, Paris 1735.

¹⁰ Trudno w tym miejscu przesądzić na relacje jakich konkretnie misjonarzy powołuje się Potocki. Można tutaj jedynie przypuszczać, że myślał o: *Libertas Divinae Legis in Imperio Sinico variis Temporibus et occasionibus quaesita, ac demum obtenda, publicataque*, die 5 secundae Lunae anno 31 Imperii Khami, hoc est 22 Martii A[nn]o 1692; *Epitome Historica; Epistola P. Antonii Thomae Soc. Jesu, Missionarii Sinensis ad Adm[odum] R[everend]issim]i P[at]ris N[ostrum] Patrem Thyrsium Gonzalez Praepositum ejusdem Societatis Generalem, Pekino 15 Aug. 1697, venit via Batavica ad Urbem 11. Aug. 1700*. Najbardziej prawdopodobne ze względu na popularność i czas wydania jest kilkudziesięciotomowe *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jesus*, oprac. Charles Le Gobien – t. I-VIII; oprac. J. B. du Halde – t. IX-XXVI; oprac. L. Patouillet – t. XXVII-XXVIII; oprac. M*** I – t. XXIX-XXIV, Paris 1707-1773 oraz późniejsze wydania. Wchodzi tutaj również piętnastotomowe dzieło: *Memoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages, ecc. Des Chinois, par les Missionnaires de Pekin...*, Paris 1776-1791. Polskie przekłady: *Listy różne ku chwalebnej ciekawości i chrześcijańskiemu zbudowaniu służące, z Azji, Afryki, Ameryki niegdyś od misjonarzy Societatis Jesu w rozmaitych językach do Europy przesłane, teraz dla pragnących wiedzieć o progresach wiary św. katolickiej rzymskiej w tamtych krajach, jako też o obyczajach tak odległych narodów, o sytuacji państw, miast, rzek, gór etc. etc.*, polskiemu światu językiem ojczystym komunikowane roku 1756 przez jednego kapłana Societatis Jesu, przeł. M. Juniewicz, Warszawa 1756, t. I; *Listy różne ku chwalebnej ciekawości i chrześcijańskiemu zbudowaniu służące, z Azji, Afryki i Ameryki niegdyś od misjonarzy Societatis Jesu w rozmaitych językach pisane, teraz dla pragnących wiedzieć o pomnożeniu wiary naszej w tamtych krajach, jako też i obyczajach owych narodów po polsku przełożone przez jednego zakonnika Societatis Jesu*, przeł. F. Bohomolec, Warszawa 1767, t. II.

¹¹ Patrz: *Voyage en Chine, formant le suplement du voyage de Lord Macartney par John Barrow*, Paris 1805; *Voyage en chine et en tartarie a la suite de l'Ambassade de Lord Macartney par Holmes Sergent*, Paris 1805. Polskie wydanie: *Podróż lorda Makartney posła W. Brytanii do Chin w roku 1792, 1793 i 1794 zawierająca wiadomość o kraju, rządzie i narodzie chińskim, tudzież o części Tartaryi chińskiej*, t. I-II, Warszawa 1801.

Jedną z najważniejszych przyczyn takiego ujęcia zdaje się być przeniesiony z europejskiej tradycji antycznej na rzeczywistość Chin mit złotego wieku. Z takiego punktu widzenia Państwo Środka swoje największe osiągnięcia zrealizowało za czasów mitycznego pierwszego władcy i filozofa Fo-chi (Shennung) (T. I, 20. On to zorganizował państwo, wynalazł chińskie pismo i zbudował instrumenty muzyczne. Jemu też przypisuje się autorstwo księgi *I ching*. Drugi okres historii Chin, niejako wiek srebrny, to czas działalności Konfucjusza i Lao-tsego. Pierwszy w opisie Potockiego odpowiedzialny byłby za doskonałą organizację państwową i zdrowe wzorce moralne, drugi zaś za rozrost metafizyki i rozprężenie społeczne (T. I, s. 22). Trzeci okres dziejów Chin – w myśleniu mitycznym nazwalibyśmy go wiekiem żelaznym – zaczyna się od wpływów buddyzmu, który Potocki nazywa sektą Fo (T. I, s. 26). Dalszy rozwój tej tradycji utożsamia polski kompilator z zabobonnością, bałwochwalstwem i ateizmem¹².

Dalsza historia Państwa Środka to akty coraz większego rozprężenia i upadku. Jak zaznacza Potocki, Chiny jeszcze w połowie XVI wieku mogły imponować kulturze europejskiej, lecz głównie z powodu zachwytu egzotyką odwiedzających je podróżników lub misjonarzy (T. I, s. 18). W późniejszych czasach mogły być jedynie przykładem państwa zamkniętego i wstecznego.

W swym zakreślaniu złotego wieku Chin wprowadza Potocki w przemyślany sposób dysonanse. Oto bowiem jedna z najstarszych ksiąg chińskich, uważana za tekst metaforyczny i magiczny, otaczana przez Chińczyków najwyższą czcią i szacunkiem tajemnicą została według autora dzieła dogłębnie objaśniona dopiero przez oświeceniowego myśliciela europejskiego Leibniza jako „zasady arytmetyki dwuliczbowej” (T. I, s. 21). Jest to w rozumieniu Potockiego przejaw trzeźwości umysłowej Europejczyków, która rzekomo wyjaśnia wszelkie zawilości chińskiego tekstu. Podobnie jest przy charakterystyce późniejszych wieków Chin, kiedy interpretator sugeruje, iż to do zaakceptowania przez kulturę europejską byłby racjonalistyczny i moralistyczny Konfucjusz, lecz już nie metafizyczny i niezrozumiały Lao-tsy. Takie zestawienie chińskich mędrców objawia ideologiczne sympatie kompilatora (i autorów z jakich czerpie w swojej pracy). Nie jest to zresztą postawa konsekwentna, gdyż kiedy kilka akapitów dalej Konfucjusz porównywany jest do europejskich postaw filozoficznych, godzien jest stanąć jedynie obok stoików – filozofów co prawda ważnych, jednakże (w domyśle pracy) nie oferujących pełnego zrozumienia rzeczywistości (T. I, s. 24).

Składniki kultury duchowej Chin w oczach polskiego autora-kompilatora nie stanowią większej wartości. Swoje przekonanie buduje Potocki, omawiając rzekomą ubogość języka chińskiego (T. I, s. 93), który jawi mu się jako nie dość wybitny przejaw geniuszu ludzkiego. Nie wytrzymują w takim układzie porównania chińskie ideogramy (nazywane przez Potockiego „charakterami”) z łacińskim alfabetem. Podobnie jest z astronomią, która choć imponująco rozwinięta i nadzorowana przez władze państwowe, głównie znajduje zastosowanie w określaniu dni feralnych (T. I, 101) i zjawisk astronomicznych. Dopiero chrześcijańscy lub muzułmańscy uczeni według Potockiego mieli wprowadzić ład do chińskich obliczeń i uczynić je bardziej użytecz-

¹² Rozleglej o postrzeganiu dalekowschodniej religijności w pierwszych dekadach XIX wieku pisałem w artykule: D. Kalinowski, *Dalekowschodnie religie w oczach romantyków*, w: *Religie i religijność w literaturze i kulturze romantyzmu*, red. E. Kasperski, O. Kryszowski, Warszawa 2008, s. 429-448.

nymi. Także i w zakresie geografii i kartografii Chińczycy nie mieli według Potockiego dobrego rozeznania, co dopiero przybysze z obcych krajów mieli zmienić na lepsze (T. I, s. 103), tzn. ułatwiające żeglugę i podróże ludziom z zewnątrz.

Za jedną z najbardziej niedojrzałych nauk w Chinach uważa polski kompilator chińską medycynę (T. I, s. 104), w której nie ceni dominującego ziołolecznictwa i z poczuciem wyższości krytykuje stawianie w niej diagnozy na podstawie pulsu. Życia religijnego Chin Potocki nie rozumie i nie próbuje nawet zgłębić, negatywnie oceniając zarówno cechy religii pierwotnych Chin, jak i taoizmu czy buddyzmu. Momentami za najgłębsze przesłanie religijne bierze zewnętrzny obrządek, innym razem miesza porządki różnych religii w jedną konstrukcję rzekomo występującą w Państwie Środka (T. I, s. 106-108). Oczywiście nie jest to wyłącznie wada pism Potockiego, lecz raczej wynik braku rzetelnych badań orientально-religioznawczych epoki oświecenia. Co prawda w zakresie namysłu nad tradycją indyjską dokonano już pierwszych charakterystyk, lecz w stosunku do Chin wciąż takich badań brakowało¹³.

To, co w Chinach jawi się Potockiemu mniej negatywnie, związane jest z systemem władzy i administracji państwowej. Kompilator w ślad za europejskimi podróżnikami i dyplomatami poruszony jest modelem władzy, w którym cesarz przypomina troskliwego ojca opiekującego się poddanymi-dziećmi (T. I, s. 229), z atencją opisuje również coroczne święto orania ziemi przez władcę (T. I, s. 361). Jednocześnie jednak z niesmakiem patrzy na rozwiniętą ponad miarę hierarchią urzędników (mandarynów). Równie ambiwalentnie ocenia Potocki służbę wojskową. Z jednej strony ceni liczebność wojska, jego wielofunkcyjność rozciągającą się nie tylko nad działaniami militarnymi ale i porządkowo-regulacyjnymi. Z drugiej jednak z powątpiewaniem patrzy na zdolności wojenne i sposób dowodzenia (T. I, s. 237). Także mieszane uczucia żywi kompilator przy opisie chińskiego handlu. Raz zauważa pozytywne zjawiska żywotności i pomysłowości w wymianie towarowej czy systemie pieniężnym (T. I, s. 363), drugim razem krytykuje brak handlu zewnętrznego Chin z innymi państwami świata (T. I, s. 365).

Oczywiście, jako Europejczyk przekonany o swej misji cywilizacyjnej, chętnie przekazałby wiedzę o współczesnym handlu Chińczykom. Problem polega jednak na tym, iż cesarz kontaktów handlowych z Europą zbytnio nie szuka, ograniczając wymianę towarów przewożonych drogą morską do minimum, zaś drogą lądową pozwala jedynie na handel z Rosją. W tym właśnie miejscu leży przyczyna tak wielkiego utyskiwania zachodnioeuropejskich przedstawicieli na niedogodność sytuacji handlowej czy religijnej w Chinach. W tle owej krytyki chińskiej kartografii, marynarki czy systemu monetarnego kryje się walka kompanii brytyjskich, francuskich czy holenderskich z agendami handlowymi Rosji o wpływy na azjatyckim rynku oraz rywalizacja kościołów chrześcijańskich Zachodu z prawosławiem.

Jako trwałą, choć stale dyskutowaną, wartość Chin Potocki postrzega wytwory kultury materialnej. Choć estetyki chińskiej zupełnie nie rozumie, zarzucając malarstwu brak poczucia harmonii, znajomości anatomii, perspektywy malarskiej i światło-

¹³ Szerzej o europejskich i polskich badaniach orientalnych pierwszych dziesięcioleci XIX wieku pisali: J. Reychman, *Próba organizacji orientalizmu polskiego doby Mickiewicza*, „Przegląd Orientalistyczny” 1954, nr 2; A. Zajączkowski, *Orient jako źródło inspiracji w literaturze doby mickiewiczowskiej*, Warszawa 1955; J. Tuczynski, *Motywy indyjskie w literaturze polskiej*, Warszawa 1981, s. 7-62.

cienia (T. II, s. 361), to pozytywnie określa walory pragmatyczne azjatyckiej sztuki. Dlatego też szeroko rozwodzi się na przykład nad chińską i japońską porcelaną, wchodząc nawet w specjalistyczne szczegóły procesu produkcji (T. II, s. 370). Podobnie jest przy opisie laki, jedwabiu, papieru czy przedmiotów użytku codziennego, którym poświęca w swej pracy więcej miejsca aniżeli filozofii czy religii. Wydaje się, że tak wnikliwe charakterystyki chińskiej sztuki użytkowej wynikały bardziej z pasji kolekcjonerskiej i europejskich gustów epoki, nie zaś z chęci zrozumienia estetyki Państwa Środka. Jest to tym bardziej prawdopodobne, iż kiedy Potocki opisuje wyposażenie świątyni chińskich, bardziej ceni w nich materiał, z jakiego zrobiona została rzeźba, aniżeli co ona przedstawia (choćby nieumiejętność oceny dlaczego niektóre z rzeźb mają kilkadziesiąt rąk lub kilka twarzy – T. II, s. 302).

W równie charakterystyczny dla europejskich gustów sposób ocenia marmurowe figurki na cesarskim dworze. Szlachetność materiału i artyzm wykonania przesłania tu fakt, iż rzeźby przedstawiają „niegodny” stosunek homoseksualny (T. II, s. 300)¹⁴. Jedyną prawdziwie akceptowaną przez Potockiego rzeczywistością Chin jest sztuka ogrodnicza (T. III, s. 302). Poświęca jej charakterystyce autor kompilacji kilkadziesiąt stron, wychwalając rozplanowanie przestrzeni, roślinność i architekturę ogrodową. Ta uwaga jest charakterystyczna dla zainteresowań estetyki oświecenia i wynika ze swoistej mody kulturowej nakazującej zakładać ogrody według reguł i zasad¹⁵. Swą uwagę skupia Potocki na ogrodach Ge-hol, które uważa za przejaw najwyższej sztuki, której nigdzie w takiej formie nie można uświadczyc. Przyznaje w tym miejscu kompilator, że angielski typ ogrodu w Europie może wiele zawdzięczać wzorcom chińskim. To jeden z niewielu momentów w dziele, kiedy strona europejska znajduje jednak coś wartościowego w Chinach (T. III, s. 310).

Literacko-publicystyczne obrazy Chin, jakie wyłaniały się z rozprawy Potockiego, były zatem wybitnie tendencyjne. W końcowych partiach dzieła zdawały się ogniskować na dwie figury: chiński wielki mur oraz wielki kanał cesarski. Pierwszy stawał się symbolem tyranii władcy, zbędnego wysiłku budowlanego i braku wyobraźni (T. III, s. 192). Drugi natomiast zapobiegliwości cesarzy, znakiem gospodarności i aktem rozmysłu komunikacyjnego (T. III, s. 194). Tak biegunowo zestawione obrazy nie są jednak w stanie przesłonić negatywnych elementów chińskiej umysłowości i realiów społeczno-politycznych, które dominowały przez wcześniejsze partie kompilacyjnego dzieła Potockiego.

¹⁴ Warto w tym miejscu uświadomić sobie, iż seksualizm wschodni (a w tym także pochodzący z Państwa Środka) odbierany był w Europie jako swego typu owoc zakazany. Graficzne czy rzeźbiarskie przedstawienia miłości dalekowschodniej służyły za przykład nie tyle postaw światopoglądowych czy nawet filozofii życia, co jako pikantne, erotyczne obrazki dotyczące życia seksualnego. Nie rozumiano zatem w Europie otwartej względem różnych postaci ludzkiego seksualizmu postawy Chińczyków, którzy wypracowali model miłości taoistycznej. Kilka ilustracji dotyczących tej tematyki odnajdziemy w broszurkowym opracowaniu: Z. Lew-Starowicz, *Sztuka seksualna Wschodu*, Warszawa 1991.

¹⁵ O ogrodzie jako europejskim znaku kulturowym pisali: E. Jankowski, *Dzieje ogrodnictwa w Polsce w zarysie*, Warszawa 1923; J. M. Rymkiewicz, *Myśli różne o ogrodach. Dzieje jednego toposu*, Warszawa 1968; G. Ciołek, *Ogrody polskie*, Warszawa 1978; R. Przybylski, *Ogrody romantyków*, Kraków 1978.

Tymkowskiego projekt europeizacji Chin

Wyprawa dyplomatyczna Jerzego Tymkowskiego do Chin wynikała z nawiązanych już w siedemnastym wieku oficjalnych stosunków dyplomatycznych między Rosją a Chinami. Choć kontakty dyplomatyczne miały między tymi państwami niemal dwusetletnią tradycję, to dopiero na początku XIX wieku zintensyfikowały się i zaczęły wyrażać rzeczywiste relacje handlowe¹⁶. Zarówno Rosja, jak i Chiny budowały swoje stosunki polityczne w opozycji do wpływów zachodnioeuropejskich. Rosji zależało na pozyskiwaniu wymiany towarowej wprost z Chin bez zachodnioeuropejskiego pośrednictwa, zaś Chiny odbierały Rosję jako alternatywnego wobec Zachodu Europy partnera handlowego. Zapiski Tymkowskiego pośrednio wyrażają mocarstwową ekspansję Rosji ku Dalekiemu Wschodowi i czynią z takich tendencji wyróżnik polityki wschodniej Moskwy¹⁷.

Relacja Jerzego Tymkowskiego związana była z wyprawą przedstawicieli rosyjskiej administracji państwowej do Pekinu i pobytem w stolicy Chin w latach 1820–1821. Podstawowym celem była z jednej strony wymiana pozostającej tam kadry dyplomatycznej i urzędniczej, a z drugiej nawiązanie nowych inicjatyw gospodarczych i kulturowych. Wspomnienia z tych wydarzeń zostały napisane po rosyjsku, zaś kilka lat później przetłumaczone na polski przez T. W. Kochańskiego i wydane we Lwowie¹⁸. Polski czytelnik otrzymywał dzięki lekturze bezpośrednią relację o Chinach od osoby, która sama doświadczyła opisywanych wypadków, naocznie widziała ludzi i obiekty oraz samodzielnie konfrontuje własną wiedzę zdobytą dzięki lekturom (częściowo zbieżnym z tymi, na które powoływał się Potocki) z wyglądem zewnętrznym i rzeczywistymi stosunkami społecznymi i kulturowymi w Państwie Środka.

Już na pierwszych stronach relacji Tymkowskiego widać, jak wiele podczas misji dyplomatycznej pragnął autor relacji osiągnąć (t. I, s. V–VI). Zamierzał zatem opisać dokładną historię podróży, warunki gospodarcze panujące między Rosją a Chinami, precyzyjnie scharakteryzować pograniczne tereny między Rosją a Chinami czyli Mongolię, okoliczności pobytu misji rosyjskiej w Pekinie, status Rosjan mieszkających w stolicy cesarstwa, stan liczebny i warunki życia wyznawców pozachińskich religii, walory gospodarcze i turystyczne Pekinu i jego okolic. Dla naszych rozważań szczególnie ciekawe są opisy terenów i ludności zamieszkującej dzisiejszą Mongolię, dotyczą one bowiem słabo znanego w ówczesnej Europie terytorium, uznawanego za obszar niższy cywilizacyjnie.

¹⁶ F. Nowiński, *Stosunki rosyjsko-chińskie a Polacy (do połowy XIX wieku)*, w: *Chiny w oczach Polaków do XX wieku*, s. 178–206.

¹⁷ W uwagach Tymkowskiego stale się pojawia nazwisko agenta handlowego Lorenza Lange i lekarza Bela, którzy uczestniczyli w poselstwie rosyjskim do Pekinu, które wyruszyło ku stolicy Chin w 1720 roku z polecenia Piotra Wielkiego. Po podróży tej wydano relację w Petersburgu 1776, zaś dalsze komentarze do niej pojawiły się w niemieckim wydaniu: *Tagebuch zweiter Reisen, Welch in den Jahren 1727, 1728 und 1736 von Kiachta und Zuruchaitu, durch die Mongolei nach Peking...*, Leipzig 1781. Warto w tym miejscu wspomnieć jeszcze wcześniejsze opisy stosunków dyplomatycznych i społecznych rosyjsko-chińskich, o których pisze: A. G. Bannikov, *Pervye russkie pu-tešestvâ v Mongoliû i Severnyj Kitaj: Vasilij Tûmenec, Ivan Petlin, Fedor Bajkov*, Moskva 1954.

¹⁸ J. Tymkowski, *Podróż do Chin przez Mongoliję w latach 1820 i 1821*, przeł. T. W. Kochański, t. I–II, drukiem Piotra Fillera, Lwów 1828.

Z egzotyką orientalną spotyka się Tymkowski już za Kiachtą, kiedy na mongolskim stepie natrafia na buddyjskich kapłanów. Oprócz opisu zewnętrznego lamów, Tymkowskiego szczególnie zajmuje znaczenie modlitwnej formuły „Om mani padme hum”, którą słyszy z ust wielu miejscowych. W tym miejscu relacji przytoczone zostają znaczenia sakralnej formuły, jakie nadają jej buddyści oraz znaczenia, które przywoływali w swych pracach europejscy uczeni¹⁹. Tymkowski okazuje się ostrożnym krytykiem, który niedowierza zarówno wyjaśnieniom mongolskim, jak i europejskim, zauważając, że dopiero znajomość języka tybetańskiego mogłaby rozwikłać zagadkę znaczenia formuły (t. I, s. 41-42).

W stosunku do tradycji buddyjskiej rosyjski dyplomata wykazuje dużą nieufność. Choć nie potrafi przedstawić duchowego przesłania tej religii i nie umie scharakteryzować buddyjskiego światopoglądu, to jednak ze szczególnym naciskiem opisuje wszelkie relacje kleru buddyjskiego z ośrodkami miejscowej władzy i analizuje wewnętrzną hierarchię mnichów. Kiedy zatem Tymkowski przedstawia poszukiwania inkarnacji wielkich mistrzów duchowych buddyzmu, widzi w tym nie tyle przejaw religijności, co narzędzie wykorzystywania sytuacji społecznej i politycznej przez buddyjskich dostojników (t. I, s. 43)²⁰. Podobnie jest w innym fragmencie pamiętników, kiedy to jedynie buddyjskich lamów oskarża o utrzymywanie społeczeństwa w strachu przed śmiercią, obarcza ich odpowiedzialnością za rozwinięte rytuały pogrzebowe (t. I, s. 306-307). W owej wielokrotnej krytyce lamów dojrzeć można przygotowanie gruntu do działalności misyjnej prawosławnemu klerowi, których przedstawiciele znajdowali się przecież w tym samym poselstwie co i Tymkowski.

Negowanie wartości pozachrześcijańskich kultów widoczna jest w wielu momentach relacji rosyjskiego dyplomaty. Oto kiedy przystępuje do opisu jednego z najwyrazistszych przejawów religijnych kultury tybetańskiej (chodzi o usypywanie kopców kamiennych i sprawowanie tam kultu – zwyczaj *obo*), przyrównuje go do działalności „dzikich ludzi puszczy afrykańskich” (t. I, s. 45). W jeszcze późniejszych fragmentach wspomnień Tymkowski przedstawiając buddyjską świątynię, nie potrafi zrozumieć otaczającej go symboliki buddyjskiej sztuki sakralnej a nawet atmosfery skupienia i półmroku, w związku z czym zdobywa się jedynie na gruby żart w stylu: „Ciemność, jaka w tej świątyni panuje, wyraża dostatecznie niejasne wyobrażenie Lamów o zasadach szygemuńskiej religii.” (t. I, s. 220). Jest w owych sformułowaniach Tym-

¹⁹ Tymkowski odwołuje się tutaj do prac takich europejskich orientalistów, jak Johann Georg Adam Forster (*Histoire des deconvertes et des voyages Fitas dans le nord*). Znaczenie mantry „Om mani padme hum” z dzisiejszej perspektywy religijnej buddyzmu podaje: J. Powers, *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*, przeł. J. Janiszewska, Kraków 2008, s. 285-288; M. Sacha-Piekło, *Mantra*, „Przegląd Religioznawczy” 1996, nr 3, s. 19-24; M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, przeł. Warszawa 1984, s. 226-230; *The Seeker's Glossary: Buddhism*, New York 1998, s. 358-359.

²⁰ Wśród opisów Tymkowskiego znajdujemy zatem zdania: „Mongolowie wyznają najwyższą Istotę; Kutuchtów uważają za jej zastępców i wierzą, że się po śmierci znowu odradzają i grzechom są niepodlegli. Lud prosty mniema, że im przeszłość, teraźniejszość i przyszłość jest znaną. Lamowie, gorliwi ich obroni ciele, utrzymują lud w tym błędnym.” Religijne, administracyjne, społeczne i polityczne sankcje idei reinkarnacji w odniesieniu do przedstawicieli kleru buddyjskiego opisują dzisiejsze prace typu: *Tybetańska księga umarłych*, przeł. i oprac. I. Kania, Kraków 1991; Sogjal Rinpocze, *Tybetańska księga życia i umierania*, przeł. A. Koziel, Warszawa 1995; Działamgon Kongtrul Lodro Thaje, *Intronizacja. Odnajdywanie inkarnowanych mistrzów Tybetu i Himalajów*, wpraw. i przekł. z tybet. N. Zangpo, przeł. J. Należnik, Gdańsk 2002; Lati Rinpocze, J. Hopkins, *Śmierć, stan pośredni i odrodzenie w buddyzmie tybetańskim*, przeł. W. Kurpiewski, Kraków 2004.

kowskiego stałe poczucie kulturowej dominacji i przekonanie o duchowej wyższości chrześcijaństwa nad mongolskim buddyzmem²¹. Rosyjski badacz stawia chrześcijaństwo jako stały i pozytywnie kwalifikowany punkt odniesienia. Wszystko, co odbiega od jego dogmatyki, liturgii, myśli społecznej, form administracyjnych i hierarchii, jest godne krytyki oraz potępienia.

Tymkowski zaopatrzył swój opis w mnóstwo szczegółów obyczajowych i dotyczących życia społecznego. Ponownie jednak jak w przypadku charakterystyki buddyzmu czy konfucjanizmu, wiele relacji powstało z perspektywy kultury europejskiej, oceniającej rzekomo niższą tradycję obcą. O ile na przykład w przedstawieniu procesu wytwarzania i przeróbki herbaty napotkamy jeszcze ton obiektywny (t. I, s. 55-56), o tyle w partii przywołania zwyczaju wypuszczania na wolność ptaków czy ryb pobrzmiewa już niedowierzanie i pryncypialność (t. I, s. 70-71).

Jednoznacznie negatywną ocenę uzyskują natomiast ludowe opowieści dotyczące prapoczątków ludów Mongolii lub Chin (t. I, s. 293-295), które mają być według Tymkowskiego przykładami „niesfornych wyobrażeń” oraz dowodami „błędów myśli” ludów Wschodu²². Rosyjski podróżnik w tak racjonalistycznym i zdroworozsądkowym podejściu do folkloru zdaje się tutaj zupełnie zapominać o prawidłach rozwoju i formach literatury ludowej. Co prawda na początku XIX wieku nie było jeszcze powszechne w Europie akceptować twórczość oralną lub folklorystyczną, nie mniej jednak pierwsze niemieckojęzyczne prace z tego zakresu już się pojawiały²³. Niedoceniając ludowej twórczości ludów pogranicza mongolsko-chińskiego mogło się również brać z tworzącego się od lat osiemdziesiątych XVIII wieku stereotypu kulturowego dotyczącego Dalekiego Wschodu, w myśl którego wszelkimi pozytywnymi cechami były opatrywane starożytne Indie, zaś Chiny takiej pozycji już nie miały²⁴.

Drugi tom relacji Tymkowskiego w całości dotyczy Chin. Po przejściu przez łańcuch górski z majestatycznym, wielkim murem chińskim rosyjski przystępuje do charakterystyk widzianej przez siebie rzeczywistości, zaznaczając, iż pragnie zwerfikować krążące na zachodzie Europy, przesadzone w chwalebach, jezuickie relacje o Chinach. „Prostowanie” wiedzy o Państwie Środka zaczyna się od refleksji dotyczących chińskiego pisma, które rosyjski badacz przyrównuje do egipskich lub indiańskich hieroglifów (t. II, s. 24), błogosławiąc przy tym europejskie pismo alfabetyczne i krytykując konieczność uczenia się przynajmniej dwudziestu tysięcy znaków w celu

²¹ Patrząc z historycznego i religioznawczego punktu widzenia, buddyzm w Mongolii, z której pochodzą cytowane przeze mnie relacje Tymkowskiego, rzeczywiście rozwinął się najpóźniej (XVII i XVIII wiek) i nie przybrał najbardziej wyrafinowanych form, jak w innych rejonach Tybetu. Niemniej jednak nie można przez to pisać o jego prymitywizmie. Szerzej na temat rozwoju buddyzmu w Mongolii: A. Bareja-Starzyńska, *Czikula kereglegczii. Zasady buddyzmu*, Warszawa 2006.

²² Patrz: S. Kałużyński, *Tradycje i legendy ludów Mongolii*, Warszawa 1978; tegoż, *Dawni Mongołowie*, Warszawa 1983.

²³ Za przykład można tutaj podać rozprawę Johanna Gottfrieda Herdera *Wyjątki z listów o Osjanie i pieśniach dawnych ludów*, w: J. G. Herder, *Wybór pism*, wyb. i oprac. T. Namowicz, Wrocław 1987, s. 176-236 lub *Przedmowę* Wilhelma Grimma do *Kinder- und Hausmärchen* z 1819 roku, w: *Manifesty romantyzmu. 1790-1830. Anglia, Niemcy, Francja*, opr. A. Kowalczykowa, Warszawa 1995, s. 257-261.

²⁴ Wieloaspektowo oświetla zagadnienia chińskich kulturowych konstrukcji w europejskiej recepcji na wybranym przykładzie cesarskiego urzędnika Bogdan Mazan w tekście *Mandaryn polsko-chiński i ogólnokulturowy*, w: *Bez antypodów*, s. 331-388.

dobrej komunikacji po chińsku (t. II, s. 27). Później krytykuje rozrośniętą w kulturze chińskiej astrologię, zarzucając jej nieumiejętność posługiwania się wyrosłymi w śródziemnomorskim świecie prawami geometrii czy analizy matematycznej (t. II, s. 58). Tymkowskiemu – jak zresztą innym podróżnikom z Zachodu – nie przyszło w tym momencie na myśl fakt, iż Chińczycy wypracowali swojej własne systemy obliczeniowe, w związku z czym europejskie osiągnięcia w naukach matematycznych nie musiały ich wprawiać w kompleksy niższości²⁵.

Szacunek u europejskiego dyplomaty wzbudza liczebność wielonarodowej chińskiej armii, sposób jej kontrolowania i utrzymania. Choć chwilami w relacji Tymkowskiego pojawia się powątpiewanie co do waleczności tych wojsk, to samo ich rozmieszczenie, wewnętrzna organizacja oraz karność wyraźnie mu imponuje (t. II, s. 141-144). W oczach przedstawiciela państwa mocarstwowego (a na takie wyrosła osiemnastowieczna i dziewiętnastowieczna Rosja) oraz cywilizacji europejskiej (Rosja w układzie z Chinami reprezentowała racje kulturowe Zachodu) najważniejszym przejawem siły Chin były moce militarne. Pozostałe czynniki odróżniające Wschodu były aktami ciekawej, egzotycznej, hołdującej odmiennym wartościom cywilizacji i kultury. Te ostatnie jednak można w oczach rosyjskiego poselstwa odpowiednio kształtować i dostrajać do własnych europejskich potrzeb.

Właśnie w świetle podziwu dla chińskiej obcości, którą można tolerować jako miejscowy wytwór kulturowy, lecz nie akceptować jako wartościowy i godny naśladowania zwyczaj, należy odbierać opisy Tymkowskiego dotyczące pradawnego obrzędu orki, którą wykonywał sam cesarz, czczący w ten sposób pamięć przodków i dający przykład do naśladowania w swym państwie (t. II, s. 272, 343). W zbliżony sposób dokonuje Tymkowski oceny chińskiej sztuki, szczególnie nisko sytuując dramaturgię i teatr. Podróżnik, przebywając w stolicy państwa i mając możliwość uczestniczenia w wielu spektaklach, nie zdołał rozpoznać cech rodzajowych i gatunkowych przedstawień, za to z pewną dezaprobatą zauważył, że sceny teatru chińskiego często są organizowane w domach miłosnych schadzek (t. II, s. 342-343)²⁶. Jedynym chyba pozytywnym elementem rozpoznawczym Chin, wobec którego rosyjski dyplomata był autentycznie przejęty, stał się wielki mur, który wyrastał w jego oczach na „wieczysty pomnik” znamionujący kunszt „narodu niepospolitego” (t. I, s. 368-369). Tego elementu Tymkowski nie potrafił zdewaluować.

Patrząc całościowo na relację Tymkowskiego o Chinach, szczególnie jasno widać kontekst polityczny tekstu. Autor w nużący wręcz sposób opisuje ekwipunek wyprawy, ilość prezentów dla poszczególnych urzędników chińskich, szczegóły finansowe

²⁵ Swoją drogą Chińczycy chętnie zaznajamiali się z europejskimi przyrządami fizycznymi, osiągnięciami w chemii czy matematyki, aby weryfikować własną wiedzę. Co do astrologii pozostawali na własnej systematyce i osiągnięciach, korygując je w niewielkim stopniu. Patrz: A. Gampel, *Astrologia chińska dla każdego*, Warszawa 1991; J.-C. Marie, *Astrologia chińska dla każdego*, przeł. E. T. Sadowska, Warszawa 2008.

²⁶ Tymkowski daje opisy przedstawień chińskich, sytuując je w świetle europejskiej sztuki jarmarcznej. Krytykuje więc brak zasady trzech jedności, brak jasnych reguł kompozycyjnych i nie odczytuje konwencji gry aktorskiej, które stosowane są w Europie. Tymczasem tradycyjne chińskie gatunki sceniczne mają bardzo stabilną pozycję genologiczną. Patrz J. Wasilewska-Dobkowska, „Chińskie cienie”. *O ikonografii i formie lalek chińskiego teatru cieni*, w: *Teatr Orientu. Materiały z sesji naukowej*, Kraków 1998, s. 141-156; L. Kasarekło, *Chińska kultura symboliczna. Jej współczesne metamorfozy w literaturze, malarstwie i teatrze*, Warszawa 2011.

misji w postaci rejestrów wydatków i strat, najprawdopodobniej wypełniając w ten sposób buchalterski obowiązek, jaki mu nałożyło rosyjskie ministerstwo spraw zagranicznych. Niezliczone są również opisy etykiety dyplomatycznej, jaka była ustalana między stroną rosyjską a chińską, owe listy, rozmowy i ustalenia dotyczące ilości pokłonów, rodzaju gestów, zasad spożywania pokarmów lub zakładania ubiorów. W istocie jednak nie chodziło wyłącznie o ceremoniał, a raczej o kryjący się pod nią model sprawowania władzy. I w jednym, i w drugim przypadku była to władza absolutna utrzymywana w rękach cara lub cesarza. W obydwu przypadkach żadna ze stron nie chciała uznać, iż jej główny dawca norm jest gorszy od kogokolwiek, tym bardziej od obcego władcy. I jedna, i druga ze stron uświęcała swego przywódcę stygmatami świętości. I jedni, i drudzy uważali siebie za centralne ośrodki spraw światowych. Obyczajowe dyplomatyczne były zatem próbami sił politycznych i kulturowych.

Kulturowe mury

Prace Stanisława Potockiego i Jerzego Tymkowskiego ukazywały obraz Państwa Środka z perspektywy osiemnastowiecznych i dziewiętnastowiecznych lektur sinologicznych opracowań oraz autentycznych doświadczeń poszczególnych autorów wspomnień. Była to zgoła odmienna optyka aniżeli ta, z jaką polski czytelnik mógł się zaznajomić z *Historii* Ignacego Krasickiego, kreślącego na poły fantastyczne i na poły wywodzone z innych dzieł charakterystyki Chin²⁷. Obrazy Państwa Środka z prac Potockiego i Tymkowskiego z jednej strony, zaś Krasickiego z drugiej strony przynosiły odmienne wizje.

Pierwsi rysowali kraj rozległy i bogaty, lecz generalnie znany tylko z punktu widzenia obcego dyplomaty. Administracja chińska, dwór cesarski, społeczeństwo objawiało się jako bezduszny mechanizm, pełen patologii socjologicznych i ideowej degeneracji.

Drugi przedstawiał Chiny w literackim dyskursie jako krainę ładu i porządku, lecz widzianą przez człowieka będącego pod opieką cesarskiego dworu. Cesarz urastał w takim układzie do wzorca oświeconego władcy, mandaryni do rangi sumiennych urzędników, obywatele zaś stawali się cierpliwymi, pracowitymi i szczęśliwymi mieszkańcami Chin. W obydwu typach tekstów Państwo Środka podlegało europejskim projekcjom kulturowym przejawiającym się w stereotypach narodowych i schematach narracyjnych. Różnica polegała jedynie na kierunku budowania projekcji: Potocki i Tymkowski malowali obraz ciemny, posępny wizerunek rozprężenia moralnego i braku nowoczesnej cywilizacji Chin.

Natomiast Krasicki tworzył portret jasny, zarys spełnienia społecznego, bogactwa materialnego i cnót osobowościowych mieszkańców. Używając słów współczesnego namysłu postkolonialnego, można zauważyć, że w żadnym z przypadków „Azja nie istniała”²⁸, a polski czytelnik obcował jedynie z obsesyjną konstrukcją kulturową Europy.

²⁷ Patrz: I. Krasicki, *Historia*, [ks. II], w: tegoż, *Dzieła*, Wrocław 1824, t. V, s. 324-339. Funkcje motywów orientalnych u Krasickiego omawiają: J. Kleiner, *Krasickiego „Bajki i przypowieści”*, w: tegoż, *O Krasickim i o Fredrze dziesięć rozpraw*, Wrocław 1955; T. Mikulski, *Bajki wschodnie Krasickiego*, w: tegoż, *Ze studiów nad Oświeceniem. Zagadnienia i fakty*, Warszawa 1956.

²⁸ Tokimasa Sekiguchi, *Azja nie istnieje*, „Teksty Drugie” 2008, nr 4, s. 48-75.

Tekst Potockiego przynosił polskiemu czytelnikowi wyrwane z kontekstu kulturowego obrazy, które urastały do prawd obiektywnych i negatywnie charakteryzowały Chiny i Chińczyków. Za przykład można tutaj podać obraz kobiety o zwyrodnionych stopach (T. I, s. 370) i nadmiernie rozrośniętych paznokciach (T. II, s. 70). Kompilator w ślad za źródłami, z których czerpał, nie wniknął w sytuację społeczną, kanony piękna czy obyczajowość chińską, poprzestając na surowej ocenie wystawianej z odmiennej perspektywy kulturowej. Jako wady narodowe podawał Potocki inne cechy Chińczyków, takie jak palenie opium (T. II, s. 73) i hazard (T. II, s. 75) lub pogardę dla obcych (T. II, s. 76) i rozwiążłość (T. II, s. 83).

Relację Tomkowskiego z kolei można odbierać jako przykład europejskiej techniki narracji o Dalekim Wschodzie. Jej główną cechą jest tutaj postrzeganie egzotyki z perspektywy dyplomaty, który wypełnia jednocześnie zadania gospodarczego i kulturowego wywiadowcy²⁹. Stąd autor wcale nie jest zainteresowany azjatycką innością, a raczej szuka punktów, które już zna, lecz które nie są według niego realizowane w obcym państwie na odpowiednio wysokim poziomie. Chińska odmienność z perspektywy autorytetu cywilizacyjnego Europy nie jest zatem czynnikiem, który miałby inspirować.

Stale podkreślana w dziele Potockiego i Tymkowskiego stałość praw i obyczajów chińskich tylko częściowo jest wartością kreatywną. Nawet jeśli pozwala ona Chińczykom kultywować tradycję i tożsamość kulturową, z punktu widzenia Europejczyka staje się to wadą, wstecznictwem, a nawet ksenofobią. Na negatywną ocenę chińskiego konserwatyzmu ma tutaj wpływ idea oświeceniowego postępu, której hołdowali niemal wszyscy osiemnastowieczni wykształceni ludzie Europy³⁰. W świetle idei rozwoju cywilizacji wszystkie kraje i narody, które jej nie praktykowały, zasługiwały na uwiad lub upadek. Chiny zatem obumierały, zaś Europa stale wzrastała.

²⁹ Z podobnych perspektyw pisał Maurycy Beniowski, a chwilami także i Jan Potocki. Rozważałem ten problem w tekście: D. Kalinowski, *Przybliżanie Dalekiego Wschodu. O trzech polskich podróżach orientalnych*, „Ars Inter Culturæ” 2010, nr 1, s. 155-165.

³⁰ W szerokim spektrum problemu o relacjach między kulturą Zachodu i Wschodu pisali: K. M. Panikkar, *Azja a dominacja Zachodu 1498-1945*, przeł. K. Kępcicz, Warszawa 1972; E. W. Said, *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, wstęp Z. Żygulski jun., Warszawa 1991.

Marian Śliwiński
(Gdańsk)

KATEGORIA SERCA W SŁOWIANOFILSTWIE JANA PAWŁA WORONICZA

Wywodząca się od Johanna Gottfrieda Herdera (1744–1803), w Polsce podjęta przez Hugona Kołłątaja (1750–1812), Jana Potockiego (1761–1815), Wawrzyńca Surowieckiego (1769–1827), Zoriana Dołęgę Chodakowskiego (1784–1825) idea słowianofilska zaznaczyła się również w twórczości Jana Pawła Woronicza (1757–1829)¹. Stała się integralnym składnikiem jego historiozoficznej wizji. Historyzm eksplorował najodleglejsze początki narodu². Mityczna praprzyszłość konstituowała naród, otaczała go nimbem zamierzchłej tradycji. Woronicz wyprowadzał z dziejów bajecznych, z protohistorycznych korzeni Sarmacji i Słowiańszczyzny genealogię narodu polskiego i wszystkich innych współczesnych narodów słowiańskich.

Wskazywano polityczny kontekst interpretacyjny polskiego słowianofilstwa. Zofia Klarnerówna (1900–1949) tłumaczyła ruch słowianofilski jako „poszukiwanie oparcia dla zachwianej u podstaw swego bytu Polski”³. Stefan Sawicki stwierdzał, że „Słowianofilstwo łączyło się u nas ściśle z sytuacją polityczną Polski”⁴. Zdaniem Juliana Maślanki, kojarzenie Polski ze światem słowiańskim miało wydźwięk prorosyjski, wyrosło „na podłożu politycznych koncepcji Czartoryskich, wiążących z Rosją nadzieje na wskrzeszenie Polski”⁵. Według Violetty Krawczyk-Wasilewskiej, słowianofilstwo było „ideologią trafiającą na właściwy grunt w kraju podbitym i podzielonym”⁶.

Wydobywano filozoficzny kontekst słowianofilstwa. Klarnerówna wskazywała, że poprzez retrospektywny zwrot ku słowiańskiej prawspólnocie narodowość polska ugruntowywała swoją tożsamość i zyskiwała gwarancję trwania niezależnego od perturbacji historycznych i politycznych: „Poczucie odrębności etnicznej Słowiańszczyzny – akcentowała uczona – pogłębiało świadomość odrębności pierwiastku narodowego polskiego i budziło przeświadczenie o jego niezniszczalności”⁷.

Sawicki powiązał słowianofilską doktrynę z ideą narodu i z ideą ewolucji historycznej. Naród, szczerp to podmioty dziejów, mające do wypełnienia misję wobec świata, wobec innych narodów:

Popularna w czasach romantyzmu – pisał Sawicki – koncepcja ewolucji historycznej, według której rozwój ludzkości polega na kolejnym aktualizowaniu się w poszczególnych epokach potencjalnych wartości różnych narodów czy szczerpów, dostarczyła myśli słowiańskiej dodatkowego uzasadnienia. Słowianie stają się tym ludem historycznie nie zużyty, aktualnym, który ma posłannictwo w stosunku do nadchodzącej epoki⁸.

¹ J. Maślanka, *Wstęp*, w: Z. Dołęga Chodakowski, „*O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*” oraz *inne pisma i listy*, opracował i wstępem opatrzył J. Maślanka, Warszawa 1967, s. 9.

² V. Krawczyk-Wasilewska, *Współczesna wiedza o folklorze*, Warszawa 1986, s. 117.

³ Z. Klarnerówna, *Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800–1848*, Warszawa 1926, s. 11.

⁴ S. Sawicki, *Początki syntezy historycznoliterackiej w Polsce. O sposobach syntetycznego ujmowania literatury w I połowie w. XIX*, Warszawa 1969, s. 153.

⁵ J. Maślanka, *Literatura a dzieje bajeczne*, Warszawa 1984, s. 133.

⁶ V. Krawczyk-Wasilewska, dz. cyt., s. 117.

⁷ Z. Klarnerówna, dz. cyt., s. 11.

⁸ S. Sawicki, dz. cyt., s. 153-154.

Józef Bachórz przypominał więc, iż za sprawą Herdera przypisywano Słowianom zbawczą misję wobec świata europejskiego; „inwariantnym zrębem utopii słowiańskiej – konstatował badacz – pozostała idea moralnej wyższości Słowian nad ‚starymi‘, ‚zużyтыми‘ ludami Zachodu”⁹.

Wypowiedzi Woronicza na temat Słowiańszczyzny analizuję w świetle jego teologii, antropologii filozoficznej, historiozofii, teorii narodu i państwa. Główną uwagę poświęcam kategorii serca, która stanowiła zwornik światopoglądu epoki przełomu XVIII i XIX stulecia i w istotnym stopniu zaznaczyła swoją obecność w twórczości autora *Lecha*. Pisarz głosił historiozofię opartą na religii serca, czy to rozwijając teorię narodu i teorię szczepu, czy to traktując o roli jednostki w historii. Wedle Woronicza, Bóg kierował dziejami poprzez narody i szczepy oraz poprzez przywódców duchowych i politycznych ludzkości. Zwracał się zawsze do ludzkich serc. Między Bogiem i ludźmi panowała więź serca, współtworzona przez narody i szczepy oraz przez poszczególne jednostki, zwłaszcza zaś przez reprezentantów Kościoła i państwa oraz bohaterów historii¹⁰.

Religia serca była ideą znamioną dla czasów nowożytnych. Na jej ukształtowanie wpłynął indywidualizm, subiektywizm oraz ściśle z nim związany antyscholastyzm, antyracjonalizm. Znaczącą rolę w irracjonalizacji i interioryzacji religii odegrał pietyzm¹¹, a także „romantyczny sentymentalizm, który sercu i uczuciom przyznawał szczególne prawo głosu”¹². Najwybitniejszym filozofem serca okazał się Jean Jacques Rousseau (1712–1778), który odrzucił objawienie, obiektywizm racjonalnej teologii, najważniejszym punktem religijnego uniwersum uczynił nie Boga, lecz człowieka i oparł wiarę na ludzkim sercu. Ostateczne prawdy religii kryją się w sercu jednostki, „wszystko, co człowiek musi wiedzieć o Stwórcy – referował Rousseau teorię Mark Lilla – można odkryć, gdy zajrzy się w głąb własnego serca”¹³. Autor *Emila* reinterpretował chrześcijaństwo. Serce stanowiło, jego zdaniem, ostateczną zasadę chrześcijaństwa oraz wszystkich innych religii, albowiem zawsze i wszędzie „Istota kultu tkwi w sercu”¹⁴.

Bertrand Russell (1872–1970) stwierdził, że pod wpływem przeprowadzonej przez Rousseau rewolucji uczucia przeciwko rozumowi teologia „całkowicie zrezygnowała z dowodów na istnienie Boga i głosiła, że wiedza o Nim płynie z czystego serca, a nie z rozumu”¹⁵.

⁹ J. Bachórz, *O obrazach Słowian w polskiej literaturze romantycznej*, w: *W świecie literatury romantycznej*, praca zbiorowa pod redakcją W. Magnuszewskiego, Zielona Góra 1991, s. 257.

¹⁰ Nie wydają się słuszne sądy Niny Assorodobraj (1908–1999) i Jerzego Szackiego o antykwarycznym i partykularnym charakterze Woroniczowskiej koncepcji historii i narodu. Wspomniani badacze krytycznie oceniali nie tylko samego Woronicza, ale także innych pisarzy owego czasu, w ogólności zaś Warszawskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk: „W dziełach Woronicza, Niemcewicza, Brodzińskiego, Surowieckiego – pisała Assorodobraj – w koncepcji prac inicjowanych przez Towarzystwo Przyjaciół Nauk wykształcała się w takich czy innych odmianach ograniczona, wyjąłowana z politycznych treści i z żywego historyzmu koncepcja narodowości” (cyt. za: J. Szacki, *Ojczyzna, naród, rewolucja. Problematyka narodowa w polskiej myśli szlacheckorewolucyjnej*, Warszawa 1962, s. 55). „Historia – pisał Szacki o działalności Towarzystwa Przyjaciół Nauk – przestała tu być ‚moralnej nauki poręką‘ i stała się po prostu wielkim inwentarzem pamiątek” (J. Szacki, dz. cyt., s. 55).

¹¹ Z. Łempicki, *Renesans, oświecenie, romantyzm*, w: tenże, *Wybór pism*, opracował H. Markiewicz, T. I, Warszawa 1966, s. 117.

¹² A. Siemianowski, *Rehabilitacja uczuć*, wstęp w: D. von Hildebrand, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, przeł. J. Koźbiał, Poznań 1987, s. 8.

¹³ M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, przeł. J. Mikos, Warszawa 2009, s. 136.

¹⁴ Cyt. za: M. Lilla, dz. cyt., s. 138.

¹⁵ B. Russell, *Mądrość Zachodu*, przekład z języka angielskiego W. Jacórzyński i M. Wichrowski, opracowanie naukowe T. Hołówka, Warszawa 1995, s. 237.

Rousseau utrzymywał prymat uczucia nad rozumem również w dziedzinie etyki: „uczucia kierują nas we właściwą stronę – głosił – rozum zaś wyłącznie sprowadza na manowce”¹⁶. Jak podkreślił Paul Valadier, Rousseau wierzył, że „serce czy instynktowna spontaniczność prowadzą ku dobremu pewniej niż zastanawianie się i rozumowanie”¹⁷. Doktryna Rousseau miała zakrój historiozoficzny. W stanie natury człowiek kierował się sercem, cywilizacja stała pod znakiem hegemonii rozumu, czy przyszłość okaże się epoką serca?

Kategoria serca w nowożytnej doktrynie miała strukturę z gruntu różną niż w Biblii i w ortodoksyjnej, arystotelesowsko-tomistycznej wykładni chrześcijaństwa. Gianfranco Ravasi pisał w związku ze słynnym aforyzmem Blaise Pascala (1623–1662)¹⁸ „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna”, że:

W odniesieniu do Biblii nie jest to do końca prawda, ponieważ w jej ujęciu serce obejmuje także inteligencję, w praktyce będąc wyrazem duszy, a zatem całej wewnętrznej rzeczywistości i działalności osoby. To, co my wiążemy z umysłem, racjonalnością, Biblia przypisuje sercu. [...] Pobożność serca nie oznacza zatem w Biblii przyjęcia duchowości sentymentalnej¹⁹.

Woronicz funkcjonalizował kategorię serca w sferze wiary i pojmowania Boga. Głosił chrześcijaństwo, na które składały się „odwieczne prawdy, w każdym nieskażonym sercu wyryte”²⁰. Wierzył w „Kościół powszechny Chrystusów – widzialny – niezmienny – prawami na sercu opisany”²¹. Afirmował chrześcijaństwo serca, wolne od pierwiastka rozumowego, pierwiastka spekulacji. Dowodził, że religia mogła obyć się bez rozumu, nie mogli natomiast obyć się bez religii racjoniści, owi, jak pisał szyderczo, „mędrcy rozumowi, uziajani szermierstwem rozumu, który im prawego szczęścia i przeznaczenia człowieczego wykazać nie mógł”²². Zdaniem autora *Świątyni Sybilli*, wszechmocny i wszechdobry Bóg żywił w swym sercu głębokie współzucie dla ludzi, był spolegliwym opiekunem, skorym wybaczać wszystkie błędy i słabości, czyż więc kiedykolwiek – pytał retorycznie poeta – „Miałby zamknąć litością serce przepelnione?”²³. Naukę o Królestwie Bożym – wywodził Woronicz – Kościół przekazywał przy pomocy serca: „Kto wam da – pytał – uszy do słuchania i serce do smakowania w tym wszystkim, co się wiąże z tym królestwem [...]?”²⁴. Serce stanowiło, wedle poety, miarę religijnego życia: „zapytajmy się w tajnikach serca – apelował – czy rzetelnym dobrem i pokojem oddychamy?”²⁵.

¹⁶ B. Russell, dz. cyt., s. 237.

¹⁷ P. Valadier, *Pochwała sumienia*, przekład M. Żerańska, Warszawa 1997, s. 96.

¹⁸ B. Pascal, *Myśli*, przekład T. Żeleńskiego (Boya), w nowym układzie według wydania J. Chevaliera, przygotował do druku M. Tazbir, Warszawa 1968, s. 205.

¹⁹ G. Ravasi, *Krótką historia duszy*, przeł. A. Wojnowski, Kraków 2008, s. 122-123.

²⁰ J. P. Woronicz, *Kazanie na konkluzji trzydniowego pogrzebu księcia Michała Poniatowskiego, arcybiskupa gnieźnieńskiego, prymasa Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego [20 sierpnia 1794]*, w: tenże, *Pisma wybrane*, wstęp, wybór i komentarz M. Nesteruk i Z. Rejman, Warszawa 1993, s. 376.

²¹ J. P. Woronicz, *Homilia przy pierwszym uroczystym wstępie do Kościoła metropolitalnego warszawskiego [21 września 1828]*, w: tenże, *Pisma wybrane*, s. 545.

²² Tamże, s. 542.

²³ J. P. Woronicz, *Zjawienie Emilki*, w: tenże, *Pisma wybrane*, s. 131 (v. 320).

²⁴ J. P. Woronicz, *Homilia przy pierwszym uroczystym wstępie do Kościoła metropolitalnego warszawskiego [21 września 1828]*, s. 549-550.

²⁵ Tamże, s. 544.

Kategoria serca występowała w Woroniczowskiej teorii narodu i w definicji ducha narodowego. Naród stanowi harmonię serc. Wnikamy sercem w byt narodu, w jego tradycję kulturową, w jego dzieje i jego przyszłość, w ten sposób identyfikujemy i potwierdzamy swój status, swoją tożsamość. Duch narodu jest darem Boga, „nie może być dzielniej w sercach ludu zaszczerpiony, jak ogniwem religii”²⁶. Serce pozwala nam połączyć się z duchem narodowym:

Co tylko najbliższ serca człowieka dotyka, co mu w ubiegłej przeszłości jego zacność, godność i siły przyrodzone przypomina, co uwagę jego zwraca, aby się w nowe pokolenia przeradzając, szczęśliwy dla nich byt, swobody i przystojne znaczenie zabezpieczył, to wszystko łatwo do pojęcia i zrozumienia każdego trafi i w jakim bądź położeniu, stanie i zbiegu okoliczności wskaże mu środki skutecznego w tym celu działania; a to wszystko, ogółem wzięte, duchem narodowym nazywamy²⁷.

Bóg opiekuje się narodami swym sercem, „Myśli serca jego z pokoleń na pokolenia przechodzą”²⁸. Naród zwraca się ku Bogu „sercem szlachetnym i wylanym”²⁹. Probiezmem religii jest wiara ojców, otwarcie się ich serc na Boga. Czy nasze serca są tak otwarte na Boga, jak były otwarte serca naszych przodków, „stańmy do miary – wołał poeta – z ojcami naszymi, czy równie jak oni, z tak wylanym sercem i upragnieniem, ten dar Boży pielęgnujemy?”³⁰. Czy już nie umiemy, nie potrafimy dorównać naszą wiarą wierze ojców, „Jeszczeż więc ku Tobie sercem się ojców naszych nie zwrócim?”³¹. Dziedzictwo narodowe, skarb rodzimej tradycji przejmujemy i przekazujemy naszym spadkobiercom, aby „razem w sercu i pamięci przyszłych pokoleń wiekowało”³².

Temat dziejów narodowych bliski powinien być, zdaniem Woronicza, sercu każdego pisarza polskiego. Pisarz czuje ojczyznę sercem i pisze o niej sercem: „Pośredni zaś cel w obraniu materii z dziejów narodowych dogadza sercu autora, chcącego w jednym obrazie zgromadzić to wszystko, co tylko sławę polskiego narodu, jego przyrodzony charakter, cnoty publiczne i prywatne, starożytnie obyczaje domowe, rozciągłość granic i prawych nabytków, pamięć na koniec wielu zasłużonych imion i familij przed grożącym zapomnieniem uratować, a następnym pokoleniom do czułego uwielbienia przekazać może”³³. Naród reaguje sercem, komunikuje się poprzez serce, mówi głosem serca. Nosi w swoim sercu historię, dlatego mniej liczy się historia zapisana w traktatach: „Piszcie już odtąd w sercach, nie na pergaminach”³⁴. Porządek serc ważniejszy jest dla państwa niż porządek prawny:

²⁶ J. P. Woronicz, *Odezwa do duchowieństwa obojga obrządków jako też do wszelkiego wyznania przełożonych i nauczycielów względem gruntownego oświecania ludu przez kazania i nauki stosowne do okoliczności powstania narodowego*, w: tenże, *Pisma wybrane*, s. 361.

²⁷ J. P. Woronicz, *Głos poprzedzający odczytanie drugiej części poematu „Lechiady” [1807]*, w: tenże, *Pisma wybrane*, s. 270.

²⁸ J. P. Woronicz, *Przemowa przy złożeniu do grobu śmiertelnych zwłoków śp. Tadeusza Kościuszki [23 czerwca 1818]*, w: tenże, *Pisma wybrane*, s. 500-501.

²⁹ J. P. Woronicz, *Mowa przy obrzędzie żałoby narodowej po wiekopomnej pamięci najjaśniejszym cesarzu Wszech Rosji Aleksandrze I, królu polskim [7 kwietnia 1826]*, w: tenże, *Pisma wybrane*, s. 541.

³⁰ J. P. Woronicz, *Homilia przy pierwszym uroczystym wstępie do Kościoła metropolitalnego warszawskiego [21 września 1828]*, s. 546.

³¹ Tamże, s. 550.

³² J. P. Woronicz, *Rozprawa druga o pieśniach narodowych [1805]*, w: tenże, *Pisma wybrane*, s. 251.

³³ J. P. Woronicz, *Pierwszy rys poematu epicznego pod tytułem „Jagiellonida” w XXIV pieśniach*, w: tenże, *Pisma wybrane*, s. 321.

³⁴ J. P. Woronicz, *Świątynia Sybilli*, w: tenże, *Pisma wybrane*, s. 161 (pieśń II, v. 268).

(...) nic niewarte prawa i statuty,
Kiedy grunt serca w ziomkach jest zepsuty³⁵.

Los historyczny, kondycję polityczną narodu poznamy z mowy jego serca, nie z mowy jego ust:

Kto szczęśliwymi was z pozoru czyta,
Niech się waszego serca, nie ust, pyta³⁶.

Upadek narodu następuje, gdy w obywatelach zanika wiara oparta na sercu, pęka „nit sercowładny”³⁷.

Piszząc o traktacie wiedeńskim i Świątym Przymierzu, Woronicz wskazywał, że Bóg działa w historii poprzez serca władców i narodów; między Bogiem, władzą państwową i narodem panuje harmonia oparta na sercu: „Ten, który serca królów i narodów w rękę wszystkowiednych trzyma, jednym ducha swego powiewem postać zbrojnego świata odmienił”³⁸. Bóg sprawuje pieczę nad dziejami świata, kieruje sercem wielkiego męża, ten zaś kieruje się sercem w swym postępowaniu wobec narodu i ludzkości. Książę Adam Jerzy Czartoryski (1770–1861) miał zaszczerpioną od dzieciństwa w swym „niewinnym sercu”³⁹ prawdę, że „bojaźń Boża jest początkiem prawości i mądrości”⁴⁰. Postępował zgodnie ze swym sercem w myśl staropolskiego przysłowia „co w sercu, to w uściech”⁴¹.

W ślad za królem i prorokiem Dawidem (ok. 1040 p.n.e. – ok. 970 p.n.e.) pytał Boga o zbawienie i „razem serca i ucha na tę odpowiedź nastawiał”, że osiągnie zbawienie, „kto mówi prawdę w sercu swoim”⁴². Wiążąc nadzieje niepodległościowe z Napoleonem Bonaparte (1769–1821), Polacy liczyć mogli na jego „szlachetne serce”⁴³. Wielką władzę duchową sprawują nad narodem kapłani Kościoła. Słowo kaznodziei wyższe jest od słowa przywódcy politycznego, skuteczniej dociera do serc zbiorowości: „Najbystrzejsze oko rządowe tam nie doścignie – zwracał się Woronicz do stanu duchownego – gdzie twoja wielowładna moc nad skrytościami serca ludzkiego panuje”⁴⁴. Koryfeusze Kościoła prowadzą naród w sposób zgodny z jego tradycją i etosem. Potrafią „Sprzęgać niesforne duchy w sercowładne kluby”⁴⁵, jeśli zapanu-

³⁵ J. P. Woronicz, *Do księdza Antoniego Okęckiego, biskupa poznańskiego i warszawskiego, kanclerza wielkiego koronnego, w dzień imienin d. 13 czerwca roku 1782*, w: tenże, *Pisma wybrane*, s. 37 (v. 131-132).

³⁶ Tamże, s. 38 (v. 155-156).

³⁷ Tamże, s. 37 (v. 135).

³⁸ J. P. Woronicz, *Mowa przy obrzędzie żałoby narodowej po wiekopomnej pamięci najjaśniejszym cesarzu Wszech Rosji Aleksandrze I, królu polskim [7 kwietnia 1826]*, s. 536.

³⁹ J. P. Woronicz, *Kazanie na pogrzebie śp. Jaśnie Oświeconego Księcia Adama Czartoryskiego, byłego generała ziem podolskich [22 kwietnia 1823]*, w: tenże, *Pisma wybrane*, s. 509.

⁴⁰ Tamże, s. 509.

⁴¹ Tamże, s. 510.

⁴² Tamże, s. 507.

⁴³ J. P. Woronicz, *Kazanie przy uroczystym poświęceniu orłów i chorągwi polskich wojsku narodowemu nadanych [3 maja 1807]*, w: tenże, *Pisma wybrane*, s. 399.

⁴⁴ J. P. Woronicz, *Odezwa do duchowieństwa obojga obrządków jako też do wszelkiego wyznania przełożonych i nauczycielów względem gruntownego oświecania ludu przez kazania i nauki stosowne do okoliczności powstania narodowego*, s. 369.

⁴⁵ J. P. Woronicz, *Do księdza Antoniego Okęckiego, biskupa poznańskiego i warszawskiego, kanclerza wielkiego koronnego, w dzień imienin d. 13 czerwca roku 1782*, s. 40 (v. 207).

je dysharmonia w sercach obywateli, gdy zdarzy się, że „Duch [...] złości albo duch uporu // W zawistne serce komu ucedził trucizny”⁴⁶. Duchowny odwołuje się do serc patriotów.

Prymas Michał Jerzy Poniatowski (1736–1794) „w sercach naszych zaszczenia”⁴⁷ prawdy najważniejsze dla Kościoła i narodu. Kapłan może oczekiwać od wiernych, że otoczą go „sercem, przychylnością i szlachetnością”⁴⁸. Do biskupa Antoniego Onufrego Okęckiego (1729–1793) w dzień jego imienin płyną od całego narodu „serc czułych i wdzięcznych życzenia”⁴⁹.

Poeta odwoływał się do kategorii serca, przedstawiając Pawła I Romanowa (1754–1801), Aleksandra I Pawłowicza Romanowa (1777–1825) i Mikołaja I Pawłowicza Romanowa (1796–1855) jako władców przychylnych dla Polski. Porównywał ich ze słynnymi mężami starożytności, Cyrusem Starszym Wielkim (558–529 p.n.e.), Artakserksem Makrocheirem (panował w latach 464–425 p.n.e.) i Tytusem Flawiuszem Vespasianusem (39–81). Dowodził, że Bóg rządził postępowaniem Pawła I, Aleksandra I i Mikołaja I wobec Polski, zasługując tym na wdzięczność naszych serc: „Pókiż On dla nas wyszukiwać będzie Cyrusów, Artakserksów bądź tam Tytusów, aby się serc naszych dobrodziejstwami swymi dokupił?”⁵⁰.

Bóg, który „serca i umysły mocarzów w rękę swym nosi”⁵¹, sprawił, że w „szlachetnym sercu”⁵² Pawła I zrodziła się myśl uwolnienia Tadeusza Kościuszki (1746–1817), zaś Aleksander I „czułym okiem” dostrzegł tragedię Polaków, bratniego słowiańskiego narodu, i zatroszczył się o ich „odrodzenie, które w przeznaczeniach rodu sławiańskiego spoczywa”⁵³. Bóg rządził sercem Aleksandra I: „Bóg sercem jego, jak niegdy Cyrusowym, kierował”⁵⁴.

Aleksander I z kolei zagwarantował rangę religii katolickiej w Polsce nie tylko poprzez traktat i konstytucję, ale poprzez umocnienie wiary w sercu narodu: „co dla niej [religii katolickiej – M. Ś.] w chrześcijańskim sercu ten jej prawy miłośnik związał, to najprzód zasługę jego w księgach wieczności stanowi”⁵⁵. Naród powinien wspierać swym sercem poczynania Aleksandra I wobec Polski: „Czymże one będą, jeśli serca i zamiłowania do nich nie uwiążecie, jeśli onych tak jak dobroczynny ich nadawca cenić i piastować nie będziemy?”⁵⁶. Aleksandra I łączył z narodem polskim

⁴⁶ Tamże, s. 37 (v. 121-122).

⁴⁷ J. P. Woronicz, *Kazanie na konkluzji trzydniowego pogrzebu księcia Michała Poniatowskiego, arcybiskupa gnieźnieńskiego, prymasa Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego [20 sierpnia 1794]*, s. 372.

⁴⁸ J. P. Woronicz, *Homilia przy pierwszym uroczystym wstępie do Kościoła metropolitalnego warszawskiego [21 września 1828]*, s. 548.

⁴⁹ J. P. Woronicz, *Do księdza Antoniego Okęckiego, biskupa poznańskiego i warszawskiego, kanclerza wielkiego koronnego, w dzień imienin d. 13 czerwca roku 1782*, s. 33 (v. 12).

⁵⁰ J. P. Woronicz, *Mowa przy obrzędzie żałoby narodowej po wiekopomnej pamięci najjaśniejszym cesarzu Wszech Rosji Aleksandrze I, królu polskim [7 kwietnia 1826]*, s. 541.

⁵¹ J. P. Woronicz, *Przemowa przy złożeniu do grobu śmiertelnych zwłoków śp. Tadeusza Kościuszki [23 czerwca 1818]*, s. 502.

⁵² Tamże, s. 502.

⁵³ Tamże, s. 502.

⁵⁴ J. P. Woronicz, *Mowa przy obrzędzie żałoby narodowej po wiekopomnej pamięci najjaśniejszym cesarzu Wszech Rosji Aleksandrze I, królu polskim [7 kwietnia 1826]*, s. 537.

⁵⁵ Tamże, s. 538.

⁵⁶ Tamże, s. 538.

związek serca: „ten ojciec nieprzeplakany kochał nas sercem macierzystym”⁵⁷. Po śmierci Aleksandra I „rysy drogie [tego władcy – M. Ś.] do serc naszych przenosim”⁵⁸. Do serca Mikołaja I kieruje się nadzieja Polaków, że będzie on godnym kontynuatorem polityki Aleksandra I: „Niech ta obecna postać żaloby naszej słuchu i serca twojego doleci!”⁵⁹.

Pokrewną do narodowości kategorię światopoglądową Woronicza stanowiła rodzina narodów. Nasz antropologiczny, egzystencjalny i religijny horyzont – zdaniem pisarza – wyznacza w jednakim stopniu polska wspólnota narodowa, jak i rodzina narodów słowiańskich. Maślanka zaproponował, by obok mesjanizmu narodowego widzieć w twórczości Woronicza także mesjanizm szczepowy⁶⁰. Poeta sytuował kulturę polską w ramach Słowiańszczyzny. Stawiał między Polską i Słowiańszczyzną znak równania. Kierował się tezą o pokrewieństwie etnicznym, językowym, kulturowym i religijnym narodów słowiańskich. Jesteśmy Polakami, ale także Słowianami. Stanowimy wielonarodową jedność. Kulturę narodową pielęgnujemy w ramach wspólnoty kultur, jaką stanowi Słowiańszczyzna. Serce okazuje się czynnikiem jednoczącym nas tak z Polską, jak ze Słowiańszczyzną.

Kazimierz Brodziński (1791–1837) podkreślił, że Woroniczowi przyświecała zarówno idea polska, jak słowiańska. Kategoria serca stanowiła symbol jedności poety z narodem polskim i z narodami Słowiańszczyzny: „Serce jego pałało równie dla ziomek, przez samo nieszczęście wieszczą zając mogących, jak dla wszystkich spółplemienników, których dobro i sława zarówno go zajmowały”⁶¹. Folklor stanowił szansę ocalenia religii i literatury polskiej, wywodzącej się z korzeni słowiańskich. W sercu ludu trwa prastara tradycja Słowiańszczyzny:

He Woronicz uważał proste serca wieśniaków – pisał Brodziński – za najzdolniejsze do przechowania dawnej religijności polskiej, którą przez ówczesną filozofię zagrożoną być sądził, tyle dostrzegał, że też jedynie serca są najpewniejszym przybytkiem ku ocaleniu i dochowaniu następcom pieśni, bądź z ducha dawnej Słowiańszczyzny pozostałych, bądź w tymże duchu utworzonych⁶².

W *Rozprawie pierwszej o pieśniach narodowych* Woronicz sformułował pogląd, że przedmiotem prac Towarzystwa Przyjaciół Nauk jest naród polski, jego literatura, kultura, historia. Naród polski okazywał się jednocześnie narodem słowiańskim, zajmował obszar całej Słowiańszczyzny. Klucz do jedności Polski i świata słowiańskiego stanowiło „Czułe i nieobojętne oko” pisarza. Tak jak do narodu polskiego, tak do ludów słowiańskich dotrzemy, zasiewając w sercu współbraci ziarno religii i moralności, przemawiając językiem „do ich serca i pojęcia przypadającym”:

Przedmiotem jakichkolwiek prac i usiłowań naszych jesteście wy wszyscy, szanowni rodacy, wasze dzieci i pokolenia, wszyscy mieszkańcy tej ziemi, którzy ją niegdy z ojcami naszymi piersiami ograniczyli, znojem uprawili i wysłużną własnością swoją nazwali. Zwrócić więc czułe i nieobojętne oko na te mrowiska ludów po przestrzeni krajów sławiańskich, jednym

⁵⁷ Tamże, s. 539.

⁵⁸ Tamże, s. 540.

⁵⁹ Tamże, s. 540.

⁶⁰ J. Maślanka, *Literatura a dzieje bajeczne*, Warszawa 1984, s. 135.

⁶¹ K. Brodziński, *O Janie Pawle Woroniczu*, w: tenże, *Pisma estetyczno-krytyczne*, T. II, opracował i wstępem poprzedził Z. J. Nowak, Wrocław – Warszawa – Kraków 1964, s. 45.

⁶² K. Brodziński, *O Janie Pawle Woroniczu*, s. 48.

językiem przemawiających, utwalić w ich sercu przekazane dziedzictwem od przodków naszych prawidła czystej religii i moralności, uwiecznić w ich ustach ważniejsze czyny narodowe, a następnie szacunek i miłość wspólnego gniazda zaplenić, obwarować to wszystko twardszym od muru i spiży ostępem, dokazać tego sposobem łatwym, krótkim, do każdego serca i pojęcia przypadającym: oto jest pierwszy krok, którym Towarzystwo nasze usiłuje rozciągnąć dobroczynne dary poezji na wszystkie wieki, krainy i pokolenia sławiańskie⁶³.

W *Rozprawie trzeciej o pieśniach narodowych* pisał Woronicz, że niezależnie od prawa wzrostu i upadku narodów, żaden naród nie może zapomnieć swej tożsamości, wyprzeć się samego siebie. Naród polski – naród słowiański – nie zaprzestanie głosić swej odrębności, tradycji, wkładu w dzieje powszechne, w rodzimym języku będzie głosił swą chwałę słowiańskiego plemienia, dotrze do przyszłych pokoleń i przetrwa w ich sercu. Należy dbać o ciągłość tradycji polskiej i słowiańskiej, dokonywać pomnikowych edycji arcydzieł literatury, aby przyszłe pokolenia Polaków i Słowian mogły zaplenić swoje „serca i dusze pamięcią czynów rodowitych”⁶⁴. Pielęgnowanie i propagowanie literatury narodowej polskiej i słowiańskiej powinno sprawić, że dotrze ona do emigrantów rozproszonych po całym świecie, tak by dzieła literatury słowiańskiej „w ich sercu i uścitech niedosiężny żadną przygodą przechówek znalazły”⁶⁵. Woronicz wywodził, że legenda Assarmota wszystkim narodom sarmackim „ścisłym ogniem pobratymstwa serca i umysły zjednoczyła”⁶⁶. W *Assarmocie* serce było spoiwem narodów słowiańskich:

Gdy więc jak gwiazdy niepoliczeni,
Sercem, językiem z sobą spojeni,
Krawędź dwóch światów zabudujecie,⁶⁷
[...]
Ród Assarmota nieprzepleniony.
Na końcach ziemi z sobą złączony,
Sercem, językiem, wychowem dziełek,
Ludów i świata przetrwa ostatek,⁶⁸

Religia serca stanowiła ważny trend świadomości europejskiej przełomu XVIII i XIX wieku. W ślad za Rousseau, najśłynniejszym filozofem serca, Woronicz odrzucił możliwość udziału rozumu w dochodzeniu do Boga. Harmonia między Bogiem, narodami i każdym indywidualnym ludzkim istnieniem była oparta na sercu. Kategoria serca miała fundamentalne znaczenie dla Woroniczowskiej teologii, antropologii filozoficznej, historiozofii, teorii narodu i państwa. Okazała się również istotnym składnikiem głoszonej przez pisarza doktryny słowianofilskiej.

⁶³ J. P. Woronicz, *Rozprawa pierwsza o pieśniach narodowych [1803]*, w: tenże, *Pisma wybrane*. s. 218-219.

⁶⁴ Tamże, s. 262.

⁶⁵ Tamże, s. 262.

⁶⁶ Tamże, s. 263.

⁶⁷ J. P. Woronicz, *Assarmot, syn Jektana, praprawnuk Sema, praszczur Noego, narodów sarmackich patriarcha, przyszłym pokoleniom w duchu wieszczym błogosławi*, w: tenże, *Pisma wybrane*, s. 284 (v. 5-7).

⁶⁸ J. P. Woronicz, *Assarmot, syn Jektana, praprawnuk Sema, praszczur Noego, narodów sarmackich patriarcha, przyszłym pokoleniom w duchu wieszczym błogosławi*, s. 287 (v. 115-118).

Marta Ruszczyńska
(Zielona Góra)

LITERACKIE PORTRETY MIESZKAŃCÓW POGRANICZA W POWIEŚCIACH ABGARA SOŁTANA

Pochylając się nad twórczością prozatorską zapomnianego już dziś pisarza Kajetana Abgarowicza (Abgara Sołtana), autora, którego powieści cieszyły się na przełomie XIX i XX wieku sporym zainteresowaniem czytelnictwem¹, warto przywołać garść szczegółów z jego biografii literackiej. Pisarz używający również pseudonimu Abgar Sołtan żył w latach 1856–1909, a urodził się w Czerniowie koło Stanisławowa w ormiańskiej rodzinie ziemiańskiej, ale silnie związanej z kulturą polską. Właściwie od urodzenia najbliższym jego światem było Podole galicyjskie. Został zapamiętany jako pisarz łączący życie ziemianina z profesją autora powieści, który w swojej twórczości przedstawia świat najbliższy, a więc ten związany z życiem bliskiego mu środowiska podolskiego ziemiaństwa.

Toteż akcja jego powieści (*Polubowna ugoda*, *Panna Siekierzanka*, *Rywale*) rozgrywa się właśnie w środowisku podolskiej szlachty. Pisarz przedstawia życie owej warstwy społecznej w atmosferze wspomnień z czasów młodości. Sam ukrywa się częstokroć pod postacią narratora – antykwariusza, mającego świadomość, że opisywany świat odchodzi w przeszłość. Tak też przez kronikarzy swojej epoki został zapamiętany – jako literat, który chciał być świadkiem życia na obszarze kresów wschodnich, kolekcjoner anegdot i opowieści z życia miejscowego ziemiaństwa, które traktował jako późniejszy materiał do swoich powieści².

Ten element przyczyniał się także do różnorodnej formy owych utworów: szkiców, obrazków z wyróżniającą się jednak strukturą gawędową. Nie zabrakło również i we wzmiankowanych wyżej powieściach, oddanych z niezwykłą sugestywnością portretów podolskich Ormian. Tworzyły one wraz z postaciami Rusinów, jak i epizodycznie przedstawionymi sylwetkami Żydów, a także polskiej szlachty, wielokulturowy i barwny obraz Podola końca XIX wieku.

Nie przedstawiał jednak Abgarowicz jakiegś wyidealizowanej enklawy kresów wschodnich, gdyż nie stronił również od ukazywania ciemniejszej strony tego świata i szedł tutaj śladami takich powieściopisarzy, jak Józef Korzeniowski, pokazując wyizolowany świat złotej młodzieży, nastawionej głównie na rozrywkę, z jej bałagulstwem, ale też żywą na tym terenie miłością do koni i rodzimej przyrody. Ostatecznie jednak, z małymi wyjątkami, nie ma w tej prozie wielkich konfliktów, a jeżeli się one zdarzają, to są raczej wynikiem błędów młodości bohaterów Abgarowicza, których pisarz pokazuje jako ludzi obdarzonych bujną fantazją.

¹ Zob. S. Uliasz, *Abgarowicz Kajetan*, w: *Słownik literatury popularnej*, pod red. T. Żabskiego, Wrocław 1997, s. 8.

² Zob. A. Bar, *Abgarowicz Kajetan*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, pod red. W. Konopczyńskiego, t. 1, Kraków 1935, s. 5.

Toteż większość tych powieściowych fabuł, w których istotną rolę odgrywa schemat romansowy, kończy się jakimś pojednaniem, a to sprawia, że nawet zbrodnia, będąca wynikiem lekkomyślnego postępowanie jednego z bohaterów, jak dzieje się to w powieści *Polubowna ugoda*, zostaje przesłonięta tytułową ugodą, co w jakiś sposób chwilowo zażegna konflikt między wsią a dworem. I chyba rację ma Stanisław Uliasz, nazywający te podolskie powieści Abgarowicza dziewiętnastowieczną „dworkową ilustracją” w stylu Andriollego³. Z pewnością pisarz miał świadomość tworzenia popularnej powieści kresowej i choć daleko mu do przedstawiania Podola jako cudownej krainy idyllicznej, w której bohaterowie żyją w swoistej enklawie miłości i zgody, to jednak tendencja do zacierania konfliktów i konserwacji regionalnych tradycji staropolsko-szlacheckich z pewnością przyczyniła się do stworzenia w pewien sposób zmityzowanego obrazu tej części Ukrainy.

Tym to powieściom, a także szkicom i obrazkom zamierzamy się przyjrzeć w kontekście kategorii pograniczności, gdyż, jak sądzić można, właśnie ten pisarz żyjący w drugiej połowie XIX wieku w wielokulturowej społeczności Galicji wschodniej, przywołując także Podole jako dawną prowincji Rzeczypospolitej, próbuje w swojej twórczości nawiązywać do dawnej idei wzajemności kulturowej romantycznych idealistów spod znaku „szkoły ukraińskiej” czy bardziej „szkoły czerwonoruskiej” i szukać będzie dialogu właśnie na obszarze Ukrainy, gdzie owe konflikty w przeszłości miały miejsce. Z pewnością właśnie ten obszar, jak i Lwów, z którym pisarz był związany zarówno swoimi studiami uniwersyteckimi, jak i pracą w redakcji „Przedświtu”, stanowił teren, gdzie niejednokrotnie dochodziło do owych konfliktów i gdzie relacje między Polakami i Rusinami były szczególnie napięte.

Ta przestrzeń pogranicza, na której do głosu dochodzi dialog różnych kultur, ma jak wiemy, charakter szczególnie konfliktogenny, gdyż tu właśnie na kresach południowo-wschodnich, gdzie w przeszłości granice administracyjne ciągle ulegały zmianom, a liczne wojny, które przetaczały się przez ten obszar, w tym również kozackie, tworzyły siatkę wzajemnych uprzedzeń umacnianych jeszcze działaniami o charakterze represyjnym. Toteż tutaj właśnie powstają trudne do przezwyciężenia emocje i gruntują się często wiekowe stereotypy etniczne. Jednak właśnie na tym obszarze pogranicza dochodziło przecież do swoistych kulturowych fuzji; wymiany myśli, poglądów, idei, tradycji i kultury. Stanisław Uliasz pisząc o pograniczu stwierdza:

Przenikanie i mieszanie się kultur czyni z pogranicza obszar przejściowy, rodzaj pomostu między wzajemnymi wartościami kultury. W tej bowiem przestrzeni występują spotkania, ścieranie się oraz współlistnienie kultur.⁴

Podobnie wygląda przestrzeń pogranicza w powieściach Abgara Sołtana. Pisarz przekonuje nas bowiem w swoich powieściach, że na tym obszarze południa kresów znaleźć można багаż różnorodnych doświadczeń, a przede wszystkim olbrzymi kapitał ludzi oraz, co ważniejsza, ich tolerancyjny i głęboko humanistyczny stosunek do kultury innych, kultury, która właśnie staje się rodzajem pomostu między różnymi społecznościami i nacjami.

³ Zob. S. Uliasz, *Abgarowicz Kajetan*, s. 8.

⁴ S. Uliasz, *O kategorii pogranicza kultur*, w: tegoż, *O literaturze Kresów i pograniczu kultur*, Rzeszów 2001, s. 11.

W rzeczywistości bowiem głębsza lektura powieści Abgara Sołtana bywa niezwykle pouczająca i uświadamia nam, że owa tonacja idylliczna to często tylko powierzchniowa fasada, i że poza nią kryją się liczne konflikty, wśród których także i ten najczęstszy na tych terenach: spór między polskim dworem a wsią rusińską, a także, że świat powieści tego pisarza podobnie jak w *Polubownej ugodzie* przepełniony jest antagonizmami z dramatycznie zarysowanymi postaciami oraz melodramatyczną fabułą. Często też odczuwamy w tej powieści atmosferę dekadencją jako konsekwencję świadomości końca pewnej epoki. Stąd biorą się lęki przed nowym i postawy ucieczki od świata, które choć na chwilę mogą zagłuszyć i odsunąć egzystencjalne lęki bohaterów. Również samo zakończenie tej powieści przeczy owej idyllicznej formule, gdyż na ostatecznie zawartej ugodzie między dworem a wsią cieniem kładzie się brutalny mord wiejskiej dziewczyny, ofiary niefortunnej miłości do lekkomyślnego panicza z dworu, zamordowanej przez zazdrosnego męża, występującego tu w roli egzekutora dawnych krzywd społecznych. Jest to osoba daleka od ideału i będąca w istocie jakimś odległym cieniem, a nawet karykaturą owych mścicieli krzywd z romantycznych poematów.

Będzie to jednak trop wart z pewnością zapamiętania, gdyż w swojej prozie będzie Abgarowicz jeszcze niejednokrotnie odkrywał tropy i szyfry nawiązujące do romantycznej „szkoły ukraińskiej”, które wykorzystane zostaną przez pisarza również do prezentacji własnych poglądów politycznych, ale także do nawiązywania dialogu z romantyczną przeszłością.

Wśród konfliktów, które wdzierają się do świata dworkowych bohaterów, z pewnością wymienić należy zmiany obyczajowe i jakieś nowinki społeczno-polityczne, choć podolska szlachta bywa z reguły na nie odporna, co nie znaczy, że nie zostawiają one jakiegoś śladu na tych zastygłych w dawnych strukturach życia małych wspólnotach szlacheckich. Wciąż liczą się tu więzi sąsiedzkiej przyjaźni, pogłębiane rytuałem jarmarków, handlu końmi, ale gdzie wciąż wciska się nowa obyczajowość, będąca wyzwaniem dla konserwatywno - patriarchalnej struktury, jaką staje się w *Pannie Siekierzance* emancypacja kobiet. Toteż nowoczesne zachowania tytułowej bohaterki, Mani Siekierzanki, są nie do przyjęcia w konserwatywnym świecie tradycji podolskich ziemian, dlatego też bohater-narrator przeżyje jedynie gorący romans, a miłość dwojga młodych nie zakończy się przysięgą małżeńską, pozostając jedynie pięknym wspomnieniem.

Jednak, co warto zaznaczyć, obrazy zarówno mieszkańców, jak i okolic pogranicza, które kreśli w swojej prozie Kajetan Abgarowicz, dzielą się na dwie grupy. Innym jest pisarz portrecistą wówczas, gdy przedstawia szlachtę podolską we wcześniej wspomnianych powieściach i gdy prezentuje swoich bohaterów wpisanych w ramy dworkowego życia, gdzie zastygłe istnieją nadal dawne tradycje, ze światem bujnej przyrody, ludzi kochających życie, ceniących i oddających się z radością ziemiańskim i obywatelskim obowiązkom. Właśnie taki arkadyjski mit kresów, przepełniony urodą życia, który mimo niepokojów i konfliktów posiada znamiona trwania, daje się odczytać z powieści Abgarowicza.

Zgoła inaczej przedstawia się ten świat Podola z perspektywy dawnych i nowych antagonizmów społecznych oraz etnicznych, szczególnie jeżeli są one aranżowane i podsycane przez władze zaborcze i to w Galicji doby autonomicznej. I to jest jakby

drugi obraz kresów i rodzinnego Podola, który znaleźć można w jego tomie *Rusini. Szkice i obrazki* (Kraków 1893), odczytując go zarazem jako zapis tej ciemnej karty rodzimego pogranicza. W *Rusinach* mamy do czynienia z inną perspektywą, a obraz mieszkańców kresów nabiera intensywności i głębi, którą często trudno uchwycić w owych, jak je nazwaliśmy, „kresowych powieściach dworkowych”. Przede wszystkim dużo tutaj w porównaniu z tamtym ziemiańskim światem, świeżych i dawnych napięć oraz powodów do wzajemnych niechęci, konfliktów i antagonizmów. Ich wspólnym źródłem jest tu trudna i burzliwa historia oraz życie na galicyjskiej wsi i prowincji drugiej połowy XIX wieku w czasach autonomii, która przecież nie zaleczyła zadawnionych urazów, a także nie stworzyła jakiejś nowej płaszczyzny współżycia tych zniewolonych nacji.

Pisarz, co zdaje się przyświecać idei napisania owych szkiców i obrazków, należał do grona tych twórców galicyjskich, wśród których znaleźć można zapomniane już dzisiaj nazwiska takich kresowych i galicyjskich powieściopisarzy, jak: wcześniejszy Józef Dzierzkowski, a także Józef Rogosz czy Juliusz Turczyński. Wszystkich ich – podobnie jak i Abgarowicza – połączyła idea porozumienia między Polakami i Rusinami, której byli gorącymi orędownikami i próby budowania wspólnego mostu i dialogu w tej zantagonizowanej dzielnicy, jaką była Galicja wschodnia, a która to idea była tam szczególnie ważna i potrzebna, i miała swoich gorących zwolenników na tym terenie aż do dwudziestolecia międzywojennego. Jednym z nich, tu na marginesie warto nadmienić, był Henryk Józewski, związany z Łuckiem – wojewoda wołyński, nazywany twórcą „eksperymentu wołyńskiego”. Owa idea, do której utrwalenia przyczynili się właśnie poeci i pisarze zarówno pierwszej, jak i drugiej połowy XIX wieku na kresach wschodnich, ostatecznie załamała się podczas drugiej wojny światowej.

Toteż portrety mieszkańców pogranicza, które kreśli w *Rusinach* Abgarowicz, miały właśnie pokazywać, że owo pojednanie między dwiema skłóconymi nacjami jest możliwe, i że dialog jest potrzebny dla wspólnej przyszłości. Nawiązywał tutaj autor *Rusinów*, jak i wspomniani wyżej twórcy do tradycji romantycznych pisarzy kręgu „Ziewonii”, a także tych związanych z ideologią słowianofilską, którzy idee federalcyjnego istnienia narodów słowiańskich w zaborze austriackim rozwijali już w latach trzydziestych XIX wieku. Idee te, jak wiemy, legły w gruzach w okresie Wiosny Ludów, a Abgarowicz właśnie w *Rusinach* do nich powraca. Ma jednak świadomość innego czasu, stara się dopisać nowy fragment, dopełniając zarazem o te elementy, których zabrakło w owym przerwany polsko-rusiński dialogu sprzed Wiosny Ludów.

Dla wyjaśnienia warto dodać, że ten etniczny dyskurs, który miał miejsce w latach trzydziestych i czterdziestych w promieniach Lwowa między literatami „szkoły czerwonoruskiej” a pisarzami z kręgu „Ruskiej Trójcy”, będąc wspólnotowym projektem kulturowym, otwierał się na tłumaczenia, translacje i liczne związki między pisarzami. Był on z jednej strony otwarciem a z drugiej zamknięciem. Literaci z kręgu „Ruskiej Trójcy” zarzucali swoim polskim przyjacielom – słowianofilom, że w swojej twórczości nie przedstawiają tej współczesnej młodej Ukrainy, ale zamykają się w jakimś zmytizowanym skansenie tradycji rycerskich i kozackich, a w owej metaforze grobów, tak popularnej w kontekście Ukrainy, współczesność jest czasem bezpowrotnie pogrzebanym. Można tu nawiązywać dialog z przeszłością, ale współczesności tam po prostu nie ma. Warto w tym miejscu przywołać wnikliwe uwagi Danuty So-

snowskiej z jej książki *Inna Galicja*, która przedstawiając problemy tożsamościowe Galicji właśnie w promieniach Lwowa z perspektywy trzech kultur, a mianowicie: polskiej, ukraińskiej i czeskiej, pisząc o sposobach prezentacji tamtejszego krajobrazu przez te trzy nacje, zwraca uwagę na szczególną różnicę między polskim a rusińskim widzeniem:

O starożytności kulturowych śladów na Ukrainie mówiły także polskie teksty, ale z ich refleksji płynęła zaduma nad przemijaniem cywilizacji. Ten rodzaj melancholii jest obcy Hołowackiemu: pejzaż patriotyczny ma ożywiać, promieniować energią, zmuszać, by przerwano ciszę, jak nad nim zapadła⁵. I jak dalej Sosnowska pisze:

...Rysując obraz społeczeństwa ruskiego Hołowacki wygrywa emocjonalną nutę wspólnoty „biednych i poniżonych” Tworzy wizję ludzi wykluczonych z różnych form oficjalności: z oficjalnej kultury, bo jest mu obca, z oficjalnej władzy, bo tę sprawują inni.⁶

Może nie do końca przyjdzie się nam z autorką *Innej Galicji* zgodzić, ale to, co z pewnością uderza współczesnego badacza literatury polskiej, powstałej w zasięgu „szkoły ukraińskiej”, to dość jednostronny sposób przedstawiania Rusinów. Widzimy ich właściwie tylko poprzez obrazy ludu, brakuje tu przede wszystkim przedstawicieli inteligencji rusińskiej, stanowiącej wówczas dość skromną grupę, ale której pomijanie w tym dość jednostronnie postrzeganym obrazie współczesności mogło być rozumiane jako kolejny sposób kulturowego wykluczenia tej nacji. Toteż właśnie w tym kontekście można i trzeba odczytać zbiór szkiców i obrazków Abgarowicza. Ta współczesność rusińska, mimo iż spóźniona, pojawia się w *Rusinach* w obrębie czterech utworów, do których należą: *Do celu*, *Semen Kwitka*, *Hnat sierota*, *Przy ognisku myśliwskim*.

Najbardziej wyeksponowanym tekstem uczynił pisarz pierwszy z nich. Jest on najobszerniejszy w całym tomie i na nim spoczywa też główny ciężar ideowy. Bohaterem jest Rusin, Iwan Gudź, syn tragicznie zmarłego Tanasa, którym zaopiekował się hrabia Teodor z Zahnilicza, a spłacając dług wobec jego ojca, wychował go wraz ze swoim synem, a także pomógł zdobyć wykształcenie. Iwan, mimo związków z polską rodziną szlachecką, pozostał synem swojego ludu i w chwili, w której go poznajemy, jest już doktorem filozofii po studiach w Wiedniu, a także znanym poetą. Wraca w rodzinne strony, aby po wakacjach objąć posadę nauczyciela przy ruskim gimnazjum we Lwowie. Jednakże przyjaźń z rodziną hrabiego staje dla Iwana Tanachowycza przeszkodą w jego kontaktach z Rusinami.

Abgarowicz rysując, wydawać by się mogło, dość czytelny i jednoznaczny portret swojego bohatera jako idealisty o liberalnych poglądach, słowianofila, ale także strażnika narodowej kultury i języka, jednocześnie pokazuje, jak jego obecność dla dawnych przyjaciół Rusinów zaburza społeczne i politycznie utrwalone struktury, pokazuje, jak Iwan Gudź staje się powoli obcym, a jego przyjazd w rodzinne strony traktowany jest przez Rusinów, a więc „swoich” jako zachwianie poczucia tożsamości. W konsekwencji bohater będąc orędownikiem politycznej i kulturowej współpracy z Polakami, a przeciwstawiając się wiedeńskiemu projektowi unickiego księdza Bazylego, zostaje okrzyknięty zdrajcą i to zarówno ze strony świętojursów jak i rusińskiego obozu narodowego. W całej tej historii interesujące wydaje się również zakończenie

⁵ D. Sosnowska, *Inna Galicja*, Warszawa 2008, s. 186.

⁶ Tamże.

opowiadania. Wbrew jakby wcześniejszym fabularnym przesłankom utwór kończy się pogodnie. Iwan poślubia Eufrozinę, córkę księdza Bazylego i zostaje profesorem literatur słowiańskich w nowo otwartym Uniwersytecie w Czerniowcach. Nic dziwnego, skoro finał utworu miał dowodzić, że ostatecznie wygrają idealiści pokroju Iwana Gudza, którzy mają w przyszłości stanąć na czele uśpionego narodu, a nie podli i przepkupni przywódcy, jak wynikało to z listu, który bohater pisze do brata.

Te budujące i pogodne zakończenia, często jakby na przekór takiej „polubownej ugodzie”, miały również wspierać poglądy samego autora o możliwości współpracy i pojednania między oboma narodami, chociaż czasem czytelnik odnosi wrażenie, że ten końcowy *happy end* jest częstym kompromisem autora na rzecz wyznawanych idei, a porządek fabularny domaga się tu bardziej tragicznych rozwiązań.

Zresztą nie wszystkie przedstawione w tym tomie historie zostają zakończone tak pomyślnie. W drugim szkicu tytułowy bohater nauczyciel gimnazjalny, Semen Kwitka, za swoje związki z polskością płaci wysoką cenę, gdyż zostaje okrzyknięty przez Rusinów zdrajcą i perekińczykiem. Jednakże przykład ten dowodzi, iż Abgarowicz próbował w swoich szkicach przedstawiać skomplikowane przyczyny owych etnicznych wykluczeń. Powodem bywa tu świadomość zagrożenia własnej świeżej narodowości, którą należy chronić przed obcymi, a tymi są z jednej strony Polacy, zaś z drugiej Rosjanie, jak czytamy w tym szczególnym pytaniu retorycznym zadany przez narratora *Semena Kwitki*:

Czy nie jest przypadkiem cały ten naród tylko ludowym pierwiastkiem, z którego czerpią surowy materiał dwie rdzennie różne cywilizacje: polska i rosyjska? Czy ten Rusin ukształcony, który nie stał się Polakiem, nie jest z konieczności – Moskalem?⁷

I mimo iż autor stara się unikać jaskrawie zarysowanych podziałów na swoich i obcych, gdyż one w istocie właśnie wytyczałyby linię graniczną w wielokulturowej Galicji, to bohaterowie prozy Abgarowicza wciąż doznają i zmagają się z doświadczeniem swojskości i obcości. Natomiast tak pożądanego zbliżenia między oboma narodami ostatecznie dokonuje się na kartach *Rusinów* głównie poprzez kulturę. Jego symbolicznym przykładem staje się przyjaźń między małym rusińskim chłopcem a polskim szlachcicem, uczącym młodego bohatera, tytułowego Semena Kwitkę, języka polskiego. Innym razem bywają to też odległe toposy Ukrainy, zastygłe we wspólnie przeżywaną tradycję romantycznej, przywołanej przez jakąś postać starca czy wędrownego dziada, tkwiących w odległej przeszłości. Kultura, jak zdaje się wynikać z opowieści, pozwala właśnie przełamać uprzedzenia etniczne, które wyhodowała trudna częstokroć historia i wspólne życie w zniewoleniu, a to ostatecznie daje nadzieję, że w przyszłości uda się stworzyć jakąś nową nić porozumienia między dwiema nacjami.

Ten wspomniany wyżej przykład, jak i obrazek *Hnat sierota*, pokazują też bliskie pisarzowi pozytywistyczne wartości, takie jak: praca u podstaw na rzecz warstw niższych, a których odrzucenie, także z pobudek etnicznej i kulturowej obcości, doprowadza do śmierci tytułowego bohatera i jest, jak zdaje się nas przekonywać pisarz, przyczyną wzajemnych urazów i niechęci, a przede wszystkim obcości.

⁷ K. Abgarowicz, *Semen Kwitka*, w: tenże, *Rusini. Szkice i obrazki*, Kraków 1893, s.162.

Tom *Rusini* kończy opowiadanie *Przy ognisku myśliwskim*, wprowadzające tematykę huculską. Temat ten szczególnie fascynował Abgarowicza i mimo iż nie należał pisarz do wybitnego grona huculistów, które zapoczątkowała pierwsza połowa XIX wieku i romantyczny kult natury, to zarówno we wspomnianym opowiadaniu, jak i w późniejszym *Ilko Szwabiuk. Obrazek z życia ludu huculskiego* (Lwów 1896), zaprezentował autor własne portrety huculskiego ludu. Dla Abgarowicza mieszkańcy huculskiej krainy nie są już wcieleniem romantycznego kultu wolności. Karpaccy górale z końca XIX wieku pozostali jednak w dalszym ciągu dziećmi natury, tworzą oni niezwykle barwną kulturę, w której różnorodność etniczności, a także zamknięty i reliktowy jej charakter przyczyniły się do stworzenia niezwykle konglomeratu wierzeń pogańsko-chrześcijańskich.

Te na wpół dzikie dzieci gór (jak podkreśla narrator) nie mają jasnego pojęcia o Bogu: na pozór powierzchownie są chrześcijanami, chodzą do świątyni chrześcijańskich i duchowieństwu składają dziesięciny; w duszy ich jednak panuje chaos wierzeń i pojęć; dawne wspomnienia pogańskie i obrzędy chrześcijańskie łączy się w jakąś dziwną fatalistyczną religię, która do dziś nie znalazła godnego siebie badacza.⁸

Toteż obrazy mieszkańców tego pogranicza, jakim było Pokucie, maluje Abgarowicz zdecydowanie najbardziej dramatycznie. I są to też portrety najbardziej spójne w sensie literackim i regionalnym. Bohaterów cechuje bowiem niezwykle intensywność w sposobie przeżywania świata. Tutaj miłość pokazana jest jako uczucie niebezpieczne i występne, łamiące prawa moralne i z góry skazane na klęskę, ale któremu bohaterowie nie mogą się oprzeć. Tak jak dzieje się to w historii burzliwego romansu *Ilko Szwabiuka* i pięknej *Marijki*, zamordowanych przez zazdrosnego męża. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że w tych huculskich opowiadaniach elementy melodramatyczne czy sensacyjno-kryminalne nie rażą, odwrotnie niż dzieje się to w innych powieściach Abgarowicza o tematyce współczesnej. Stają się one bowiem czymś bezsprzecznie naturalnym na tle surowej i dzikiej przyrody, która wyhodowała owe bujne temperamenty, gdzie pozostały jeszcze relikty wierzeń pogańskich i magii, a mieszkańcy żyjąc w jakimś cywilizacyjnym bezczasie z dala od historii, trudniąc się zarówno pasterstwem jak i zbójceckim rzemiosłem, sami dla siebie tworzą prawa moralne.

I można się w ocenie huculskich postaci Abgara Sołtana zgodzić ze znawcą tej problematyki, Janem Choroszym, iż:

...zajmuje Abgarowicza przeważnie Huculszczyzna dostatnia, barwna, rycersko-opryskowska, podziwiana na równi z cudownym krajobrazem. Wyakcentowaniu podlega ścisły związek górskich charakterów ze środowiskiem, co z kolei otwiera perspektywę do konstruowania huculskich bohaterów w konwencji powieści sensacyjnej. Huculi okazują się idealnym materiałem „aktorskim”, a całe Karpaty Wschodnie, niczym Transylwania, idealną na potrzeby powieści sensacyjnej scenarię. Trzeba podkreślić, że owe adaptacje nie naruszają prawdopodobieństwa i nie burzą utrwalonego w tradycji kulturowej stereotypu wschodniego górala, a raczej powodują jego odświeżenie i ożywienie.⁹

⁸ Tenże, *Ilko Szwabiuk. Obrazek z życia ludu huculskiego*, w: tegoż, *Dobra nauczka. Nowela – Ilko Szwabiuk. Obrazek z życia ludu huculskiego w Galicji*, Lwów 1896, s. 27-28.

⁹ J. A. Choroszy, *Huculszczyzna w literaturze polskiej*, Wrocław 1991, s. 161.

Huculszczyzna dopełnia i dookreśla zarazem portret mieszkańców pogranicza w twórczości tego pisarza. I gdybyśmy próbowali złożyć z tych przedstawień jakąś całość, to z pewnością to, co wyróżnia mieszkańców pogranicza w opowiadaniach i szkicach Abgara Sołtana, to ich niezwykła barwność i to nie tylko w odniesieniu do Huculów. Wynika to z różnorodności etnicznej i dialogu toczącego się tutaj, często także na obszarze kultury. Z zaprezentowanego wywodu jasno też wynika, że inaczej kształtuje się obraz pogranicza w relacjach społeczno-politycznych a inaczej na obszarze kultury.

Ten pierwszy ma charakter zdecydowanie konfrontacyjny, drugi natomiast w większym stopniu można właśnie nazwać dialogiem. Ten dialog próbuje Abgarowicz pokazać także poprzez swoje postaci i mimo iż osobowość jego bohaterów nie jest szczególnie złożona, to udało się pisarzowi stworzyć pełen napięć, ale i sugestywny w swojej typowości, a także spójny artystycznie portret mieszkańców pogranicza, zarówno Podola jak i Pokucia, regionów niezwykle charakterystycznych na mapie dawnych kresów wschodnich.

Anna Janicka
(Białystok)

„SPRAWA ZAPOLSKIEJ” – ŹRÓDŁA, KONTEKSTY, PROPOZYCJE INTERPRETACYJNE

Czym jest „sprawa Zapolskiej”?

Tytułowa formuła moich rozważań rozpatrywana będzie w dwu porządkach: biograficznym i recepcyjnym¹.

W pierwszym z nich określenie „sprawa Zapolskiej” nawiązuje do sprawy sądowej związanej z debiutancką *Malaszką*; sprawy, która uczyniła z sensacji skandal, stając się tym samym początkiem skandalicznej biografii Gabrieli Zapolskiej: „Zapolska od początku należy do grona literackich «wielkich oskarżonych»; jej obecność w literaturze rozpoczęła się w sali sądowej” [24, 7].

Warto już w tym miejscu dodać, że w sali sądowej – ujmując rzecz metaforycznie – zakończyło się również życie pisarki, dlatego debiut i śmierć stają się w mojej perspektywie momentami szczególnie uwyrażniającymi mechanizmy skandalu².

„Głośna sprawa pani Śnieżko-Zapolskiej” [7 431] ma bardzo szeroki zasięg i wysoką temperaturę emocjonalną. Posądzenie autorki o plagiat staje się bowiem punktem wyjścia do – odbywanej w aurze skandalu – dyskusji o kwestiach literackich i obyczajowych, o naturalizmie i literaturze kobiecej, o brzydocie i pięknie, cnocie i grzechu, normie i przekroczeniu.

„Sprawa Zapolskiej” nie wyczerpuje się wraz z końcem procesu oraz ustaniem prasowych polemik i dyskusji. Skandal debiutu, obnażając bezradność krytyków wobec Zapolskiej, ustanawia jednocześnie osobny paradygmat lektury życia i twórczości pisarki, wklajając tym samym dyskurs krytyczny w tony oskarżycielskie. Ton ten, przeniesiony w przestrzeń rozpoznania historycznoliterackich, przyjmie kształt przyzwolenia na lekceważenie pisarki.

Jak silna będzie to tendencja, pokazuje nieodległy przykład: w roku 2004, w ramach ambitnego zamysłu pełnego wydania *Pism* teoretyka Krakowskiej Awangardy, Tadeusza Peipera, ukazała się monografia aktorskiej twórczości Gabrieli Zapolskiej. Praca to cenna i zaskakująca, zarówno ze względu na autora, jak i jego bohaterkę. Wartość monografii mogłaby polegać przede wszystkim na wydobyciu nieoczywistości tego właśnie „spotkania”, w którym czołowy polski „awangardzista” z uwagą i fascynacją przygląda się aktorskim preferencjom i wyborom pisarki z przełomu XIX i XX wieku. Mogłaby, gdyby nie *Przedmowa*, którą badacz współczesny poprzedza rozpoznania oryginalne Peipera. Wprowadzając czytelnika w przestrzeń

¹ Pierwotna wersja tego artykułu była publikowana w „Kijowskich Studiach Polonistycznych”, Tom 22, red. R. Radyszewski, Kijów 2013.

Wersja ostateczna w książce” A. Janicka, *Sprawa Zapolskiej. Skandale i polemiki*, Białystok 2013. Z ostatnich prac o Zapolskiej zob. *Życie i twórczość Gabrieli Zapolskiej*, red. H. Ratuszna, A. Jarosz, Stuttgart 2013.

² Wyjątkowość „sprawy Zapolskiej” ujawnia także fakt, że sprawa sądowa związana z *Malaszką* była jedynym polskim procesem literackim w wieku XIX i może być traktowana jako „odpowiednik” literackich procesów sądowych Flauberta i Baudelaire’a we Francji [24, 7].

monograficznych ustaleń poety, odbiera im ważność ze względu na... Zapolską! Nie chce wierzyć konkretowi Peiperowych rozpoznań, zamiast nich wybiera anonimowe, nie mające twarzy i nazwiska „ustalenia krytyków i badania historyków teatru” [8, 8].

Teatralny wizerunek Zapolskiej, zapisany przez Peipera w jego utworze, traktuje więc uczony jako rodzaj mistyfikacji, typ zmyślenia, uboczny efekt nie poddającej się refleksji, nieomal miłosnej fascynacji poety. Skąd te podejrzenia? Z oczywistości! Zapolskiej nie można widzieć tak, jak opisuje ją Peiper, to jest jako „zapoznanej nowatorki” [8, 8] konsekwentnej i świadomej w szukaniu „całkiem nowych środków aktorskiej ekspresji, których celem nadrzędnym jest kreowanie postaci doskonale odzwierciedlających społeczno-psychologiczne uwikłania człowieka nowej epoki” [8, 8].

Dlaczego taki portret Zapolskiej jest portretem niemożliwym? Niemożliwym do przyjęcia, do wyobrażenia nawet, z gruntu fałszywym? Bo inne są (jakie i czyje?) ustalenia historyków literatury, a wskazują one na pisarkę jako osobę nieświadomą własnych wyborów estetycznych. W roli argumentu wyłożonego przeciwko ustaleniom Peipera mamy więc etykietę, historycznoliteracki stereotyp, badacz bowiem nie wzmacnia swego stanowiska jakimiś przekonującymi szczegółami. Zamiast tego otrzymujemy oskarżenie autora studium o „obsesję dokumentu” [8, 6] (Peiper sięga bowiem po listy pisarki!), skłonność do mitologizacji, „pryzmat wyrazistej tezy” [8, 6], a w konsekwencji – nadinterpretację lub dezinterpretację, czy nawet „niezamierzona parodię naukowego dyskursu teatrolologicznego” [8, 8].

Tak zaprojektowana w uwagach wstępnych lektura nadaje studium Peipera jedynie walor dokumentacyjny, natomiast w ramach oglądu twórczości poety czyni – jak przypuszczam – zadość wymogowi kompletności. Spojrzenie „z punktu widzenia Zapolskiej” jest w ocenie wprowadzającego ją na czytelnicy rynek badacza nieporozumieniem, ponieważ o pisarce nie da się myśleć jako o postaci świadomie rozpoznającej własną współczesność.

Uwagi powyższe pozwalają mi porzucić perspektywę biograficzną „sprawy Zapolskiej” i przejść do obserwacji i wyjaśnień związanych z porządkiem recepcyjnym.

Na początku roztrząsań należy przypomnieć, że tytułowe sformułowanie nawiązuje do mało znanego tekstu o Gabrieli Zapolskiej sprzed sześćdziesięciu bez mała lat. Autor artykułu, Wojciech Bąk, z irytacją opisuje w nim dającą się zauważyć niepokojącą tendencję: „Zastanawia (...) fakt, że Zapolska (...) nie jest właściwie rozumiana przez krytykę i recenzentów. (...) Wszyscy poprzestają na dostrzeganiu rzeczy drugorzędnych (...) i (...) wypowiadają sądy raczej sflacyjące. Krytyka i publiczność nie dorastają jednym słowem do Zapolskiej” [2, 61].

Dalsze rozważania stają się próbą odsłonięcia – na przykładzie dramatu *Panna Maliczewska* – ukrytych mechanizmów tego dominującego modelu lektury. Krytyk dostrzega dwa, wzmacniające się nawzajem, typy postaw wobec twórczości Zapolskiej. Pierwszy polega na eksponowaniu publicystycznych aspektów jej utworów, co z kolei ułatwia formułowanie wygodnych sądów interpretacyjnych. Drugi w fabule widzi obrazek obyczajowy. Stąd już krok tylko do uwięzienia pisarki pomiędzy dydaktyzmem a anegdotą. Perspektywa taka wychwytuje zatem wszystko to, co powierzchowne, a w efekcie „z inteligentnej, wielkiej komedii pozostaje anegdota o życiu «artystycznym» przed półwieczem...” [2, 64]. Swoje rozważania autor puentuje przestrożą:

„Trzeba być z nią [Zapolską] ostrożnym – bo to jest osobistość bardzo inteligentna – i nie waham się powiedzieć – rozumna. Daleko wykraczająca umysłowo poza bariery publicystyki, które się jej nakłada. Jest to po prostu znakomita pisarka” [2, 65]³.

Czym więc jest w efekcie dla krytyka „sprawa Zapolskiej”? Przede wszystkim gestem niezgody wobec ujęć zawłaszczających osobę autorki *Żabusi* i ignorujących jej głos. Z taką właśnie intencją pożyczam tytułową formułę autora – by zapisać własną niezgodę na dominujące we współczesnej refleksji sposoby mówienia o Zapolskiej lub – ostrożniej: żeby pokazać, jak sposoby te wikłają pisarkę w recepcyjny paradoks, skazując ją tym samym na bytowanie pomiędzy nadmiarem etykietalnych przyporządkowań a wykluczeniem.

Określenie tytułowe wydaje mi się zresztą wyjątkowo trafne dla nazwania sytuacji konfliktowej, polemicznej, wymagającej wyjaśnienia⁴. Warto więc chyba podkreślić, że funkcjonuje ono na obrzeżach dyskursu historycznoliterackiego, w przestrzeni – by tak rzec – interdyscyplinarnej, służąc najczęściej przybliżeniu dostrzeganych z takiej właśnie perspektywy „kłopotów” z Zapolską. Znajduję je na przykład w publikacji Małgorzaty Hendrykowskiej, dotyczącej miejsca filmu w kulturze przełomu XIX i XX wieku. „Sprawa Zapolskiej” staje się dla historyka kina kwestią *Niebezpiecznego kochanka*, czyli scenariusza filmowego napisanego przez Zapolską w 1911 roku. Badaczka jednak, zamiast poprzestać na posądzeniu Zapolskiej o skłonność do kiczu i tandety (scenariusz był – jak sama zauważa – wyjątkowo niemądry i krwawy), traktuje „sprawę Zapolskiej” przez pryzmat skomplikowanych relacji i uwikłań artysty przełomu wieków. Opisywanie ich rozpoczyna od pytania dotyczącego artystycznych wyborów pisarki: „Dlaczego Zapolska napisała *Niebezpiecznego kochanka*? Najprościej byłoby odpowiedzieć, że dla pieniędzy” [10, 243-247].

Hendrykowska stara się jednak unikać łatwych odpowiedzi tak samo, jak klisz historycznoliterackich, które kazałyby jej negatywnie ocenić artystyczne wybory twórczyni jako osoby nieświadomej własnych poczynań artystycznych. Odpowiedź na związaną z pisarką wątpliwość nie prowadzi więc do spodziewanych konstatacji, lecz prowokuje pytania kolejne – tym razem z Zapolską w tle: „Zainteresowanie filmem Zapolskiej, Żeromskiego, Sienkiewicza, Przybyszewskiego, Reymonta, obok wielu innych czynników, wynikało także ze zjawiska, które w kontekście przemian kultury obserwowano już na początku stulecia – kryzysu roli artysty. (...) Czy ze strony Zapolskiej był to tylko wyraz kalkulacji, obliczonej na uznanie tłumu, pokusa za niewygórowaną cenę?” [10, 247].

Dzięki stawianiu kolejnych pytań udaje się badaczce uwolnić autorkę scenariusza ze stereotypowych osądów i przyporządkowań. Gabriela Zapolska staje się pozytywną bohaterką historii kina polskiego; dzięki niej właśnie można przybliżyć zawikłane relacje pomiędzy światem filmu i literatury: „(...) sprawa *Niebezpiecznego kochanka* (...) jest znacznie bardziej skomplikowana i nie zamyka się wyłącznie w potrzebie łatwej akceptacji. (...) Zapolska (...) starała się dostosować do poetyki ówczesnego

³ Zob. I. Iwasiów, *Płeć jako niewyraźnalne, niewypowiedzane, niedefiniowalne*, w: *Literatura wobec niewyraźnego*, pod. red. W. Boleckiego i E. Kuźmy, Warszawa 1988, s. 165-173.

⁴ Można w tym miejscu przypomnieć, że w historii literatury polskiej mamy też inne „sprawy” na określenie kwestii spornych, problematycznych, niedopowiedzianych. Por. dla przykładu: G. Borkowska, *Sprawa Entuzjastek*, w: *teżże, Cudzoziemki. Studia o polskiej prozie kobiecej*, Warszawa 1996.

widowiska filmowego. Stąd pomysł krwawego melodramatu, wszystkie te kradzieże, zbrodnie, ucieczki, «co minutę nowy pomysł sytuacyjny». A skoro tak było, to dlaczego spotkały ją tak negatywne recenzje? Myślę, że zbyt wiele spodziewano się po bezpośrednim udziale literatów przy produkcji obrazu filmowego. (...) Tymczasem, Zapolska nie tyle zamierzała rzecz oryginalną, co raczej starała się dopasować do konwencji ówczesnego widowiska filmowego” [10, 247-248].

Jaki stąd wniosek dotyczący Zapolskiej? Podjęła ryzyko zmierzenia się z nową, nieoswojoną jeszcze kulturowo konwencją filmową, zamiast skromnie – jak Reymont czy Żeromski – przyglądać się z boku i co najwyżej „zamierzać pisanie dla filmu”. Być może przegrała, bo nie udało jej się przekroczyć granic obowiązującej wówczas tandetnej konwencji filmowej. Czyż jednak samo podjęcie ryzyka nie było już tych granic wskazaniem?

Badawcza refleksja Hendrykowskiej wydobywa zamkniętą w historycznoliterackim stereotypie pisarkę; pokazuje, że warto pytać o Zapolską, warto też oglądać przełom XIX i XX wieku z punktu widzenia „sprawy Zapolskiej”.

Perspektywa historyka literatury a czytanie feministyczne

W jednej z prac z początku XXI wieku poświęconych twórczości Gabrieli Zapolskiej – w uwagach wstępnych – znajdują intymne wyznanie dotyczące proponowanego sposobu lektury: „czytam Zapolską «po kobiecemu»” [5, 7-8], stwierdza Agata Chałupnik. Wyznanie to nie zostaje opatrzone żadnym dopełnieniem, prowokuje więc do zadania autorce (i sobie samej) pytania: czytać po kobiecemu – czyli jak?⁵ Ponieważ badaczka wskazuje na ważne i inspirujące dla proponowanego modelu lektury prace, w nich – jak przypuszczam – szukać należy feministycznego impulsu, umożliwiającego jej nowe spojrzenie na autorkę *Tamtego*:

„Zarówno Gabriela Zapolska, jak Zofia Nałkowska doczekały się w historii literatury polskiej odczytań feministycznych⁶. W swojej refleksji odwołuję się przede wszystkim do książek Grażyny Borkowskiej, Ewy Kraskowskiej i Krystyny Kłosińskiej. (...) Odnotować też wypada (...) najnowszą feministyczną interpretację wczesnej twórczości autorki *Kobiet*: świetną książkę Anety Górnickiej-Boratyńskiej (...). Ważną, choć nie przywoływaną w tekście, inspiracją była dla mnie także książka Marii Janion *Kobiety i duch inności*” [5, 11].

Deklaracje te, gdy przyjrzeć im się „z punktu widzenia Zapolskiej”, zaskakują. Po pierwsze, w większości przywołanych prac nie ma Zapolskiej!⁷ Po drugie, wpisanie

⁵ Moje pytanie znajduje uzasadnienie (i uszczegółowienie) w wątpliwościach Anny Łebkowskiej: „(...) co oznacza stwierdzenie >czytać jak kobieta<? Czy ma to być lektura poprzez specyficzny typ doświadczenia, rozumienia świata? Czy taka, która odsłania ograniczenia męskiej krytyki pretendującej do uniwersalności? Lektura odrzucająca całkowicie założenia logocentrycznego dyskursu? A zatem taka, która nie tylko sytuuje się poza jego obrębem, ale zarazem zostaje wyposażona we własny zestaw narzędzi? (...) Albo wreszcie: czy lektura kobieca to lektura feministyczna?”. Zob. tejeż, *„Kobieta czytająca jak kobieta czytająca jak kobieta...”*, „Teksty Drugie” 1995, nr 3-4, s. 180-181. Kwestie kobiecego czytania obszernie i szczegółowo referuje monografia: K. Kłosińska, *Feministyczna krytyka literacka*, Katowice 2010.

⁶ Wszystkie rozspacjowanie cytowanych fragmentów prac w tekście głównym i w przypisach, o ile nie zaznaczam inaczej, moje – A. J.

⁷ Wyjątkiem jest praca Krystyny Kłosińskiej *Ciało, pożądanie, ubranie. O wczesnych powieściach Gabrieli Zapolskiej*, Kraków 1999.

prób feministycznych w tradycję historycznoliteracką może wydać się propozycją kontrowersyjną. O ile to pierwsze zastrzeżenie nastraja mnie polemicznie, to drugie staje się pretekstem do skonfrontowania – oczywiście tylko na użytek tej pracy, a więc w ograniczonym zakresie – perspektywy historycznoliterackiej z czytaniem feministycznym.

Nie chcę zaczynać od deklaracji o charakterze ostatecznym: „czytam jako kobieta” bądź „nie czytam jako kobieta”, wydaje mi się bowiem, że po ustaleniach Ingi Iwasiów⁸ [11], Grażyny Borkowskiej [3], Krystyny Kłosińskiej⁹ [16], Ewy Kraskowskiej [21] i Anny Łebkowskiej [23] deklaracja taka odsyła donikąd; jest niepełna, zawieszona, niedokończona. Wybieram więc sama wariant pośredni, którego deklaracja wstępna brzmi następująco: *nie czytam W B R E W* ustaleniom krytyki feministycznej, *lecz czytam* określając swoje stanowisko *W O B E C* tych ustaleń. Reguła ta dotyczy także języka krytyki feministycznej.

Sformułowanie takie wydaje się istotne dlatego przede wszystkim, że zmusza do przybliżonego przynajmniej określenia mojego własnego rozumienia lektury feministycznej.

Wypada zacząć od tego, że czytanie *w o b e c* uświadamia mi istnienie innego porządku refleksji – paradygmatu historycznoliterackiego, zaś wybrana perspektywa nie pozwala mi tego porządku odrzucić lub go po prostu zignorować. Bycie *w o b e c* czegoś umożliwi bowiem ustosunkowanie się, daje komfort *w y b o r u*. Poruszanie się pomiędzy tymi dwoma porządkami, w przestrzeni pełnej napięć czy wzajemnych pretensji bądź uprzedzeń, nie skutkuje więc tylko dyskomfortem przebywania w przestrzeni sporu, lecz przede wszystkim – i to jest dla mnie wartość najważniejsza – stawia *w o b e c* *m o ż l i w o ś c i* *w y b o r u*. Jak więc ja sama czytam, będąc „pomiędzy?” Jak i co wybieram? Wyrazisty przykład naturalizmu Zapolskiej pozwoli mi, mam nadzieję, tę sytuację pokazać.

Krystyna Kłosińska, sytuując własne myślenie o Zapolskiej w paradygmacie feministycznych rozpoznań, zdecydowanie i konsekwentnie odrzuca kategorię naturalizmu [16]. Moja z kolei perspektywa zakłada jedynie podejrzliwość, nie neguję więc *en bloc* wszystkich historycznoliterackich ustaleń, raczej im się przyglądam. Pozwala to zróżnicować warianty zaproponowane przez historyków literatury. Różnorodność zaś przyciąga i niełatwo daje się wtedy pominąć. O ile więc nie mogę zaakceptować etykietalnego ujęcia Ireny Gubernat [9], o tyle interesująca wydaje mi się propozycja Danuty Knysz-Rudzkiej [19], a zatem badaczki traktującej naturalizm jako formułę, dzięki której Zapolska poszukuje własnej artystycznej świadomości i buduje własną literacką odrębność. W tym pierwszym ujęciu naturalizm (moralistyczny) staje się kolejną etykietą sprowadzającą pisarkę do kondycji *exemplum*, w ujęciu drugim, opisywany jako problem, pozwala odsłonić dramaturgię artystycznych poszukiwań autorki *Malki Szwarcenkopf*.

Związków Zapolskiej z naturalizmem nie można lekceważyć także z punktu widzenia kwestii kobiecej. Wydaje się bowiem, że to dzięki swoim naturalistycznym „doświadczeniom” udaje się Zapolskiej zbudować odrębny i wyróżniający się na tle

⁸ Tejże, *Krytyka feministyczna i skuteczność perswazji*, [w:] *Wiek kobiet w literaturze*, red. J. Zacharska, M. Kochanowski, Białystok 2002.

⁹ Tejże, *Fantazmaty. Grabiński – Prus – Zapolska*, Katowice 2004; tejże, *Miniatury. Czytanie i pisanie „kobiece”*, Katowice 2006.

innych, współczesnych pisarce projekt emancypacyjny, wychylony ku codzienności, nastawiony na konkret i przeciętność kobiecego doświadczenia, respektujący spazmatyczny rytm rzeczywistości¹⁰.

P o d e j r z l i w o ś ć, która każe mi selektywnie przyglądać się ustaleniom historyczno-literackim, w takim samym stopniu odnosi się do propozycji badaczek spod znaku *gender*. Czytanie w o b e c ich ustaleń oznacza więc łączenie aprobaty z dystansem, daje poczucie świadomego uczestnictwa, a nie przynależności. Wskazanie i tym razem konkretnego przykładu pozwoli przybliżyć zakres tego uczestnictwa. Inga Iwasiów¹¹, której dłuższą wypowiedź pragnę tu przywołać, pisząc o własnych strategiach lekturowych, wyznaje:

„Moja strategia feministyczna opiera się na kilku przesłankach: czyta m tekst jako kobieta, w naturalny więc sposób «decentruję» go i wybiegam na jego margines. Czynię to dla przyjemności, bowiem lektura ma charakter intymny, cielesny, to *The Pleasure of the Text*, przeciwstawiony męskiemu obrazowi «pracy z tekstem». Jak w paradoksalnym zdaniu Cullera: «a woman reading as a woman reading as a woman». «Czuję» tekst, nie waham się wyrażać stanów emocjonalnych, jakie we mnie wywołuje. Mam nadzieję potwierdzić sąd, że tylko kobieta jest zdolna do różni. Tę zdolność ufundowała wielowiekowa tradycja sytuująca kobietę na obrzeżu kultury; w jej przedsiönku, a w bezpośredniej bliskości natury. Natura zaś okazała się domeną zmiany, nieoznaczoności, niepewności i chaosu (...). Przekonanie o zmienności, przypadkowości, nieliniowości bytu (...) musiało zaowocować fascynacją kategoriami pokrewnymi niepewności, fluktuacji, relatywizmowi, subiektywizmowi. Wraz z nimi pojawiła się nowa aksjologia, której nie waham się nazwać kobiecą. Podstawową regułą wartościowania stanowi ruch i nieprzewidywalność. W relacji literackiej takiemu stanowi rzeczy odpowiada migotliwy dyskurs, ruch pojęć i wartości. Narracja literacka, jak nigdy dotąd, przestała spełniać wymóg mimetyczności oparty na modelu kartezjańskim; podobna do natury jest o tyle, o ile oddaje jej chaos. Podtrzymaniu więzi ze światem służy płynne, niekategorialne opowiadanie rzeczywistości. Snucie rozważań nie poddających się weryfikacji. Kobiece rozważania” [11, 22].

Ten obszerny fragment obiecuje wiele w ramach przyjętego w nim atrakcyjnego projektu czytania wbrew ustalonym sądom i oczywistościom [25]. Opisuje lekturę kobiecą jako akt jednostkowy i niepowtarzalny, realizowany w przestrzeni pogranicza – tam, gdzie spotykają się emocje badacza i tekstu. Zapowiada lekturę dynamiczną, nieprzewidywalną, osobną; „organiczną”, a więc niełatwo poddającą się terrorowi dyskursu, lekturę otwartą na chaos i paradoksy rzeczywistości¹². Wydaje się więc, że efekty tak prowadzonej lektury

¹⁰ O uprzywilejowaniu przeciętności w prozie polskich naturalistów pisze G. Borkowska. Zob. teŹe, *Pozytywiści i inni*, [4, 129]. Wskazując na opowiadania A. Sygietyńskiego zebrane w tomie *Drobiazgi (Skalotocz-palczak, Ciocia Teosia)*, używa badaczka określenia „wielka apologia przeciętności”.

¹¹ Inga Iwasiów jest – jak pisze Borkowska – autorką pierwszej «próby feministycznej», a więc i prekursorką *gender studies* w Polsce. [3, 20]

¹² Na temat metodologicznej propozycji Ingi Iwasiów pisali między innymi Anna Nasiłowska i Krzysztof Pströng. Por. A. Nasiłowska, *Kobieta czytająca jak...*, „Teksty Drugie” 1995, nr 3-4; K.

można widzieć tylko w kategoriach szansy i korzyści. Szansy na „odkrycie czegoś nowego” [25, 1], na „odświeżenie języka i opisanie dotychczas niedostrzeganych lub bagatelizowanych obszarów rzeczywistości” [25, 2]. Różnorodność języków i punktów widzenia wpisana w kobiecą lekturę tekstu chroni przed zideologizowaniem dyskursu i może stać szansą na zobaczenie przede wszystkim tego, co dotychczas było przezroczyste [3, 8-20].

W przypadku interesującego mnie przełomu XIX i XX wieku kobieca lektura wydaje się zwielokrotniać te korzyści, ponieważ daje możliwość oglądu uwolnionego od barier epok, prądów i konwencji literackich, nastawionego na czytanie wieku XIX jako przestrzeni palimpsestu, na interpretację poza bardzo przecięź umownym porządkiem historycznoliterackim.

Skąd więc wynika moja ostrożność i sceptycyzm? Skąd bierze się potrzeba dystansu? Dlaczego szanse i obietnice przybierają dla mnie kształt zagrożenia?

Przede wszystkim wynikają one z różnych lekturowych doświadczeń. Pokazały one wielokrotnie¹³, że metoda zaaferowana własną atrakcyjnością, pochłonięta sama sobą, nastawiona sama na siebie, w tym narcystycznym zachwycie nie dostrzega tekstu, gubi go lub upodrzednia. Fetyszyzacja i absolutyzacja własnych narzędzi badawczych sprawia, że to, co miało być szansą, okazuje się zagrożeniem. Jeśli więc atrakcyjność kobiecej lektury widzieć jako „strategię uwodzenia” [29, 83], to o sobie powiedzieć mogę, że nie chcę być uwiedziona ostatecznie. Wybieram raczej ten rodzaj bliskości, który zakłada też dystans, co nie znaczy, że buduje wrogość.

Trzecia droga

Ten własny punkt widzenia opisuję jako budowanie perspektywy trzeciej drogi, zakłada więc – w odniesieniu do lekturowych propozycji feminizmu – łączenie akceptacji (często także podziwu) ze sceptycyzmem, jest rodzajem uczestnictwa, które nie chce być zawłaszczającą przynależnością¹⁴. By określić rzecz metaforycznie, odwołam się do formuły Bogumiły Kaniewskiej: „[dyskurs feministyczny] wywołuje ruch myśli: jak kamyk rzucony do wody – nawet gdy zniknie już pod powierzchnią, pozostawi po sobie ślad, który będzie się rozprzestrzeniał”¹⁵.

Psstrong, *Próba niezupełnie feministyczna*, „Teksty Drugie” 1995, nr 3-4.

¹³ Jako przykład tego uwikłania w dyskurs czy też uwiedzenia przez dyskurs niech posłużą mi teksty następujące: M. Rabikowska, *Trzy typy seksualizmu kobiecego w „Bez dogmatu” Sienkiewicza*, w: *Henryk Sienkiewicz i jego twórczość*, red. Z. Przybyła, Częstochowa 1996; też, *Sprawa kobieca w „Lalce”*, czyli *mizoginizm zneutralizowany*, w: *Jubileuszowe „żniwo u Prusa”*, red. Z. Przybyła, Częstochowa 1998. Szczególnie w przypadku Prusa nie mogę przystać na ustalenia autorki, oskarżającej pisarza o mizoginizm. Por. jako ujęcie kontrapunktowe dla wniosków Rabikowskiej: E. Paczoska, *Idea czystości i piekło mężczyzn w literaturze drugiej połowy XIX wieku*, w: *Kobieta i rewolucja obyczajowa. Społeczno-kulturowe aspekty seksualności*, red. A. Żarnowska i A. Szwarz, Warszawa 2006.

¹⁴ Wydaje się, że właśnie takiej perspektywie mogłaby patronować słynna formuła Jonathana Cullera: „Kobieta czytająca jak kobieta czytająca jak kobieta...” (J. Culler, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, New York 1982), ponieważ – jak zauważa Nasiłowska – „dla Cullera sprawą pierwszej wagi była kwestia nie tyle wczuwania się w tekst, ile świadomości przyjętej roli (kobiecej czytelniczki) i utożsamienia się z tą rolą, a zatem zasada: i dystansu, i identyfikacji”. Zob. A. Nasiłowska, „Kobieta czytająca jak...”, „Teksty Drugie” 1995, s. 182.

¹⁵ B. Kaniewska [recenzja książki K. Kłosińskiego, *Eros, dekonstrukcja, polityka*, Katowice 2000], „Teksty Drugie” 2002, nr 6, s. 130.

Jeśli miałabym wskazać jakąś najbliższą tej perspektywie propozycję metodologiczną, wybrałabym tekst Grażyny Borkowskiej „Zwrot” w *badaniach genderowych. Teoria rozproszenia*. Znajduję w nim bowiem szansę nie tylko na dalsze inspirujące zbliżenia z lekturą feministyczną, ale także możliwość przenikania się paradygmatu *gender* z innymi językami opisu, dzięki czemu obie metody – pozostając wobec siebie osobne – nie byłyby >wzajemnie osobiwe<: „Interesuje mnie generalna zmiana tonu, nowy sposób myślenia, zasadniczy zwrot w kierunkach feministycznej refleksji na temat kultury, podmiotowości, relacji międzyludzkich, kontekstu społecznego, krzywdy, życia i śmierci. Ów «zwrot» chętnie opisałabym poprzez figurę rozproszenia. Rozproszenie rozumiem dwojako: z jednej strony, oznacza ono przyswojenie pewnych reguł dyskursu *genderowego* przez badaczy luźno (luźniej) związanych z krytyką feministyczną i pracami *stricte genderowymi*; z drugiej zaś – byłoby ono równoznaczne z otwarciem feministycznego i *genderowego* myślenia na inny, «cudzy» kontekst badawczy, duchowy i płynące stamtąd inspiracje. W tym pierwszym przypadku mielibyśmy do czynienia z uwewnętrznieniem reguł dyskursu feministycznego/*genderowego* przez szeroko rozumiane myślenie literaturoznawcze, kulturowe, filozoficzne; w drugim zaś – z przyjęciem w samej krytyce feministycznej i kierunkach pokrewnych perspektywy ogólniejszej: etycznej, metafizycznej, historycznej. (...) Wygląda więc na to, że przewartościowane badania *genderowe* będą ściślej współgrać z innymi kierunkami współczesnego literaturoznawstwa i ta harmonia nie będzie wynikać wyłącznie ze wspólnych inspiracji filozoficznych (np. z ogólnej fascynacji Derridą czy Freudem), ale z jakiegoś wspólnego tonu czy motywu, który został podchwycony przez badaczy literatury. Ten ton czy motyw pochodzi ze słownika codziennego i wiąże się z takimi hasłami, jak miłość, solidarność, cierpienie, współczucie, empatia”¹⁶.

Szczególnie ta ostatnia konstatacja wydaje mi się cenna, wskazuje bowiem konkretnie, gdzie sytuuje się horyzont trzeciej drogi: w poszukiwaniu – pomimo różnic – tego, co wspólne¹⁷.

Dokąd prowadzi trzecia droga?

Moje myślenie o Zapolskiej scalają trzy kategorie. Jako pierwszą, bo organizującą sposób lektury, wymienić chcę *podejrzliwość*. Skierowana wobec gotowych formuł interpretacyjnych, polemiczna wobec cudzych ustaleń, artykułuje się ona zazwyczaj w formie *pytania*, co pozwala mi unikać osądu.

Równie istotną w mojej refleksji, poprzez wskazanie relacji pomiędzy życiem i twórczością, okazuje się kategoria *osoby*. Dzięki niej to właśnie listy pisarki stają się w kompozycji i „aksjologii” pracy przestrzenią uprzywilejowaną, w nich bowiem dokonuje się konfrontacja cudzych ustaleń na temat pisarki z jej własnym słowem

¹⁶ G. Borkowska, „Zwrot” w *badaniach genderowych. Teoria rozproszenia*, w: *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja*, red. M. Czermińska, S. Gajda, K. Kłosiński, A. Legeżyńska, A. Z. Makowiecki, R. Nycz, t. I, Kraków 2005, s. 198, 209.

¹⁷ Moim poszukiwaniom własnego punktu widzenia na propozycje feministyczne „patronują” też rozpoznania Elisabeth Badinter zawarte w jej ostatniej pracy. Zob. E. Badinter, *Fałszywa ścieżka*, przeł. M. Kozłowska, Warszawa 2005.

i osobistym oglądem rzeczywistości. Wylaniająca się z listów osoba i jej doświadczenia pozwalają mi zaproponować odrębną wobec dotychczasowych, często deprecjonujących interpretacji listów taką ich lekturę, która pokazuje właśnie listy jako tekst życia.

O tym, że kategoria „osoby” powróciła do łask, przekonywać chyba nie trzeba¹⁸. Warto może tylko podkreślić, że dla niektórych badaczy nigdy nie przestała być atrakcyjna. Dość przypomnieć pracę Elżbiety Dąbrowicz *Cyprian Norwid. Osoby i listy* [6; 17; 18; 22], czy też zestawić monumentalny *Pozytywizm* Henryka Markiewicza jako przykład uprzywilejowania światopoglądu z intymną i osobistą wizją epoki zapisaną w *Pozytywistach i innych* Grażyny Borkowskiej.

W ujęciach monograficznych kategoria ta również spełnia rolę niebagatelną. W tych szczególnie, które – odchodząc od ujęć całościowych, tendencyjnych¹⁹ – wskazują na konieczność pokory wobec rytmu cudzego losu. Jedną z autorek tak nowoczesnie rozumianej monografii pisze: „Na zakończenie wypada raz jeszcze cofnąć się do biografii Faleńskiego. Do ostatniego wywiadu z poetą dołączona została niezwykła fotografia. Siedzący przy biurku piękny starzec z siwą brodą trzyma w ręce otwartą księgę (...). Na półce wyeksponowane zostało jego gipsowe popiersie. Spojrzenia osoby i pomnika przecinają się gdzieś w przestrzeni (...). Oblicza człowieka i kamiennego posągu nie są jednak identyczne. Tylko pierwsze naznaczone jest śladami czasu i prawdziwe. To zdjęcie urzeka symbolicznymi sensami, ale tym bardziej powinno być przestrożą dla badacza. Potrzeba ogromnej czujności, by (...) spotykać osobę, nie figurę” [20, 249; 26; 27; 28].

Przenikliwa puenta autorki będzie towarzyszyła mojemu myśleniu o osobie Zapolskiej jako rodzaj mądrej przestrogi. W tym więc miejscu chciałabym jeszcze dodać, że w „zagadce” osoby Zapolskiej najbardziej pociągająca wydaje mi się kategoria „kobięcości”, nie tylko zresztą dlatego, że pisarka podjęła ryzykowną próbę jej zdefiniowania, ale także z tego powodu, iż to wokół tej kwestii i w związku z nią pojawiło się najwięcej, często sprzecznych i wzajemnie się wykluczających, opinii oraz sądów.

I wreszcie kategoria trzecia – kategoria bezdomności²⁰, istotna także dlatego, że spaja mój sposób lektury z wyczytaną w listach kondycją Zapolskiej i zarazem z sytuacją jej powieściowych bohaterów. Używam jej więc przede wszystkim w odniesieniu do samej pisarki. Bezdomnej, bo nierzadko zepchniętej przez historyków literatury w niewygodną sferę „międzyepoki”, skazanej w pewnym sensie na banicję – błakając się na obrzeżach obu epok, nie przynależąca do żadnej z nich²¹. W od-

¹⁸ Zob. *Osoba w literaturze i komunikacji literackiej*, red. E. Balcerzan i W. Bolecki, Warszawa 2000. Zob. też numer „Tekstów Drugich” (1999, z. 1/2), poświęcony kategorii osoby w badaniach. Tu: R. Nycz, *Osoba w nowoczesnej literaturze: spojrzenie wstecz i parę wątpliwości*; I. Iwasiów, *Osoba w dyskursie feministycznym*; G. Ritz, *Seks, gender i tekst albo granice autonomii literackiej*; I. Kaluta, *Pisać Nalkowską*.

¹⁹ Juliusza Kleinera jako monografistę analizuje Michał Głowiński: *Juliusza Kleinera młodopolska historia literatury*, w: *Prace wybrane Michała Głowińskiego*, t. 3, red. R. Nycz, Kraków 1998.

²⁰ Por. R. Nycz, „Każdy z nas jest przybyszem”. *Wzory tożsamości w literaturze polskiej XX wieku*, „Teksty Drugie” 1999, nr 5; Z. Bauman, *O parweniuszu i pariasie, czyli o bohaterach i ofiarach nowoczesności*, w: *Pojednanie tożsamości z różnicą?*, red. E. Rewers, Poznań 1995.

²¹ Gabriela Zapolska wraz z Konopnicką, Sygietyńskim, Dygasińskim, Witkiewiczem należy – zdaniem Henryka Markiewicza – do pokolenia pośredniego („pokolenia 1880 roku”, „pokolenia pogranicznego”) między pozytywistami a modernistami. Zob. H. Markiewicz, *Pozytywizm*,

niesieniu do powieściowych bohaterek Zapolskiej kategoria ta określa ich specyficzne uwikłanie – są bezdomne pomiędzy porzuconą, lecz społecznie akceptowaną rolą, a nieodnalezioną jeszcze tożsamością.

I w końcu pora na moją lekturę, której bezdomność (rozumiana, rzecz jasna, metaforycznie) jest poszukiwaniem – pomiędzy dwoma lekturowymi paradygmatami – własnej perspektywy **trzeciej drogi**.

Poszukiwanie perspektywy trzeciej drogi będzie świadomym wyborem „osobności”. Nie oznacza to jednak, że w poszukiwaniach tych skazana zostałam na samotność²². Wiele zawdzięczam inspiracjom i pomysłom znalezionym u innych. Najwięcej wdzięczności chciałabym wyrazić wobec tych autorek, z którymi polemizuję w swych pracach najczęściej: Krystynie Kłosińskiej i Anecie Górnickiej-Boratyńskiej. Dzięki nim bowiem udało mi się znaleźć, określić i wyprofilować mój własny punkt widzenia.

Na koniec powrócić wypada do pytania o to, dokąd prowadzi trzecia droga? By na nie odpowiedzieć, raz jeszcze sięgnę po ustalenia Krystyny Kłosińskiej. Kończąc swoją pracę o Gabrieli Zapolskiej, autorka wyznaje: „(...) czytając kobietę Zapolskiej, pamiętam o moich poprzedniczkach” [16, 291]. Własną „sprawę Zapolskiej” chciałabym widzieć trochę inaczej: pisząc/opisując osobę Zapolskiej pamiętam przede wszystkim o niej samej.

Dokąd więc prowadzi trzecia droga? Odpowiem najprościej – do Zapolskiej; kobiety piszącej na rozdrożu: epok, paradygmatów, dyskursów.

Warszawa 1999, s. 10. Janusz Maciejewski pisze o pokoleniu pozostającym „w cieniu pozytywistów bądź modernistów”, spośród którego niektórzy – między innymi Zapolska, Jeske-Choiński, Zdziechowski – „do końca zostaną zawieszani gdzieś między pozytywizmem a modernizmem, nie utożsamiając się z żadnym z nich”. Zob. J. Maciejewski, *Posłowie*, w: *Przełom antypozytywistyczny w polskiej świadomości kulturowej końca XIX wieku*, red. J. Maciejewski, J. Bachórz, Wrocław 1986, s. 219. O dokonaniach artystycznych drugiego pokolenia pozytywistów polskich pisze Zdzisław Piasecki. Zob. tegoż, *Drugie pokolenie pozytywistów polskich. Rekonesans*, w: *Z badań nad literaturą i sztuką drugiego pokolenia pozytywistów polskich. Studia i szkice*, red. Z. Piasecki, Opole 1992.

²² G. Matuszek, *Naturalistyczne dramaty*, Kraków 2001. Autorka analizuje, w ciekawie zrekonstruowanym kontekście naturalizmu dramatu europejskiego i rodzimego, następujące sztuki Zapolskiej: *Małaszke* (1886), *Kaśkę Kariatydę* (1895), *Tresowane dusze* (1902), *Tamtego* (1898), *W Dąbrowie Górniczej* (1899), *Dziewiczy wieczór* (1899), *Pannę Maliczewską* (1910), *Żabusię* (1897), *Moralność pani Dulskiej* (1906). D. Sajewska, „Chore sztuki”. *Choroba / tożsamość / dramat*, Kraków 2005 (przede wszystkim podrozdział „Casus” Zapolskiej. *Herstory zamiast history*). Warto w tym miejscu przypomnieć inne prace dotyczące dramatów Zapolskiej. Zob. M. J. Olszewska, „Tragedia chłopska”. *Od W. L. Anczyca do K. H. Rostworowskiego. Tematyka – kompozycja – idee*, Warszawa 2001; B. Umińska, *Postać z cieniem. Portrety Żydówek w polskiej literaturze*, Warszawa 2001 (tu przede wszystkim: *Twórczość Gabrieli Zapolskiej*); K. Kłosińska, *Miłość i władza. (Nad zapomnianym dramatem Zapolskiej, który stał się kanwą libretta operetki Lehara)*, w: *tejsze, Miniatury...* Podobny mechanizm na przykładzie poetki XX-wiecznej analizuje A. Nietresta: *Małgorzata Hillar. Szkic monograficzny*, Kraków 2003, Rozdział I: „Ale ona istniała – choćby udawano, że się nie dostrzega jej obecności...”. Powieść ta do niedawna była niemal całkowicie pomijana. Warto więc zwrócić uwagę na fakt, że wzbudzać zaczęła zainteresowanie badawcze. Por. A. M. Pycka, *Portret kobiety przełomu XIX i XX wieku w „Szaleństwie” Gabrieli Zapolskiej*, w: *Wiek kobiet w literaturze...* E. Graczyk, *Ćma. O Stanisławie Przybyszewskiej*, Warszawa 1994. *Daughters of Decadence. Women Writers of the „Fin de Siècle”*, ed. and intr. by E. Showalter, London 1993.

Bibliografia

1. Abramowicz Z., Ławski J., *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, Seria II: *Wokół kultur śródziemnomorskich*, Białystok 2009.
2. Bąk W., *Sprawa Zapolskiej*, w: Bąk W., *Zagadnienia i postacie*, Łódź 1947.
3. Borkowska G., *Cudzoziemki. Studia o polskiej prozie kobiecej*, Warszawa 1996.
4. Borkowska G., *Pozytywiści i inni*, Warszawa 1996.
5. Chałupnik A., *Sztandar ze spódnicy. Zapolska i Nałkowska o kobiecym doświadczeniu ciała*, Warszawa, 2004.
6. Dąbrowicz E., *Cyprian Norwid. Osoby i listy*, Lublin 1997.
7. Elf [Zadurawicz T.], *Głośna sprawa pani Śnieżko-Zapolskiej*, „Ognisko Domo-we” 1886, nr 87.
8. Fazan J., *Przedmowa*, w: Peiper T., *Gabriela Zapolska jako aktorka*, Kraków 2004.
9. Gubernat I., *Przedsiónek piekła. O powieściopisarstwie Gabrieli Zapolskiej*, Słupsk 1998.
10. Hendrykowska M., *Śladami Tamtych cieni. Film w kulturze polskiej przełomu stuleci 1899–1914*, Poznań 1999.
11. Iwasiów I., *Kresy w twórczości Włodzimierza Odojewskiego. Próba feministyczna*, Szczecin 1994.
12. Janicka A., *Ciało niczyje. Doświadczenie ciała w prozie Gabrieli Zapolskiej*, w: Żarnowska A., Szwarc A., *Kobieta i rewolucja obyczajowa. Społeczno-kulturowe aspekty seksualności*, Warszawa 2006.
13. Janicka A., *Małżeństwo w projekcie emancypacyjnym Gabrieli Zapolskiej*, w: Żarnowska A., Szwarc A., *Kobieta i małżeństwo. Społeczno kulturowe aspekty seksualności*, Warszawa 2004.
14. Janicka A., *Nieuzasadniony nadmiar piękna? Wokół debiutu Gabrieli Zapolskiej*, w: Korotkich K., Ławski J., Zawadzka D., *Światło w dolinie. Prace ofiarowane Profesor Halinie Krukowskiej*, Białystok 2007.
15. Janicka A., *Śmierć Zapolskiej*, w: Paczoska E., Kowalczuk U., *Śmierć w literaturze i kulturze drugiej połowy XIX wieku*, Warszawa 2002.
16. Kłosińska K., *Ciało, pożądanie, ubranie. O wczesnych powieściach Gabrieli Zapolskiej*, Kraków 1999.
17. Kłosińska K., *Miniatury. Czytanie i pisanie „kobiece”*, Katowice 2006.
18. Kaniewska B., Legeżyńska A., Śliwiński P., *Literatura polska XX wieku*, Poznań, 2005.
19. Knysz-Rudzka D., *Gabriela Zapolska – spotkanie z naturalizmem*, w: Kulczycka-Saloni J., Knysz-Rudzka D., Paczoska E., *Naturalizm i naturaliści w Polsce. Poszukiwania, doświadczenia, kreacje*, Warszawa 1992.
20. Kowalczuk U., *Felicjan Faleński. Twórczość i obecność*, Warszawa, 2002.
21. Kraskowska E., *Piórem niewieścim. Z problemów prozy kobiecej dwudziestolecia międzywojennego*, Poznań, 1999.
22. Ławski J., *Marie romantyków. Metafizyczne wizje kobiecości. Mickiewicz – Malczewski – Krasiński*, Białystok 1993.
23. Łebkowska E., *Czy „płeć” może wieść poetyką?*, w: Bolecki W., Tomasik W., *Poetyka bez granic*, Warszawa 1995.

24. Missuna O, *Warszawski pitawal literacki*, Warszawa 1960.
25. Nasiłowska A., *Przeciw oczywistościom*, „Teksty Drugie” 1995, nr 3/4.
26. Nietresta-Zatoń A., *Powołani na bunt. Transgresje polskich poetów XIX wieku*, Kraków 2010.
27. Zacharska J., *O kobiecie w literaturze przelomu XIX i XX wieku*, Białystok 2000.
28. Zach J., Ziółowicz A., *Sztuka słowa, sztuka obrazu. Prace dla Ewy Miodońskiej-Brookes*, Kraków 2009.

Grzegorz Czerwiński
(Białystok)

O „SPRAWOZDANIACH” JAKUBA SZYNKIEWICZA, CZYLI MUFTI DRUGIEJ RZECZYPOSPOLITEJ JAKO PISARZ

1.

Zainteresowanie badawcze literaturą tworzoną przez Tatarów – zarówno tych zamieszkujących niegdyś tereny Wielkiego Księstwa Litewskiego, jak i współczesnych tatarskich mieszkańców Białorusi, Polski i Litwy – ograniczało się do niedawna do badań z zakresu piśmiennictwa religijnego (powstała nawet nowa gałąź nauki, tak zwana kitabistyka). Analiza tekstów tatarskich była ponadto pochodną badań historycznych, religioznawczych, bądź socjologicznych¹. Badaczy interesowały, co wynikało ze specyfiki reprezentowanych przez nich dziedzin nauki, zupełnie inne aspekty literatury Tatarów niż jej wartości artystyczne. Literaturoznawczy punkt widzenia cechował tylko wybrane prace Andrzeja Drozda, poświęcone staropolskiej literaturze Tatarów², oraz Selima Chazbijewicza, traktujące o literackich związkach polsko-tatarskich³.

W ostatnim czasie powstają nowe prace literaturoznawcze poświęcone współczesnej literaturze polsko-tatarskiej, które zawierają, obok opracowań szczegółowych, poświęconych poszczególnym twórcom⁴, także ogólną charakterystykę literatury Tatarów polskich po pierwszej wojnie światowej oraz zapowiedź dalszych badań w tym zakresie⁵.

Literatura polsko-tatarska (w rozumieniu analogicznym do terminu „literatura polsko-żydowska”⁶) jako odrębne zjawisko krystalizuje się w dwudziestoleciu międzywojennym. Na przestrzeni wieków Tatarzy Europy Środkowo-Wschodniej byli związani przede wszystkim z Wielkim Księstwem Litewskim; ponadto cechował ich swoisty patriotyzm

¹ Zob. A. K. Антонович, *Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-ортографическая система*, Вильнюс 1968; Cz. Łapicz, *Kitab Tatarów litewsko-polskich. Paleografia, grafia, język*, Toruń 1986; M. M. Dziekan, *Chamaïł Aleksandrowicza*, „Rocznik Tatarów Polskich”, R. 4: 1997; Sh. Akiner, *Religious language of a Belarussian Tatar kitab. A cultural monument of Islam in Europe*, Wiesbaden 2009; M. Тарэлка, I. Сынкова, *Адкуль пайшлі ідалы. Помнік рэлігійна-палемічнай літаратуры з рукапіснай спадчыны татараў Вялікага Княства Літоўскага*, Мінск 2009.

² A. Drozd, *Wpływy chrześcijańskie na literaturę Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej. Między antagonyzmem a symbiozą*, „Pamiętnik Literacki”, R. 88: 1997, z. 3; tenże, *Staropolska poezja Tatarów*, „Tytuł”, R. 5: 1995, nr 1; tenże, *Tatarska wersja pieśni-legendy o św. Hiobie*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka”, R. 22: 1995, nr 2.

³ S. Chazbijewicz, *Literatura Tatarów polsko-litewskich wyrazem syntezy kultury muzułmańskiej i wschodnioeuropejskiej*, w: *O dialogu kultur wspólnot kresowych*, pod red. S. Uliaszka, Rzeszów 1998; tenże, *Tatarzy i Wileńszczyzna XIX i XX w. w polskiej i polsko-tatarskiej literaturze*, w: *Wilno i Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur*, pod red. E. Feliksiak, Białystok 1992.

⁴ G. Czerwiński, „Miejsca-archetypy” poezji polsko-tatarskiej (przykład Selima Chazbijewicza i Musy Czachorowskiego); tenże, *Selim Chazbijewicz jako poeta polsko-tatarski* (w druku).

⁵ Г. Червинский, *К проблеме современной польско-татарской литературы*, „Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия: Филология. Социальные коммуникации” (Симферополь), Т. 23: 2010, № 4.

⁶ Zob. E. Prokop-Janiec, *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Kraków 1992.

lokalny⁷. Stąd też nazywani byli Tatarami litewskimi (rzadziej: polsko-litewskimi), a ich literatura – piśmiennictwem Tatarów litewskich (polsko-litewskich). Ustalenie granicy wschodniej w latach 1921–1922 spowodowało pierwszy rozpad wspólnoty tatarskiej i uruchomiło proces identyfikacji Tatarów z nowym państwem, co najsilniej dało się zaobserwować w Polsce i na Litwie, gdzie wytworzyły się nowe grupy etniczne – Tatarzy polscy i Tatarzy litewscy⁸. Skutkiem tych przemian był też rozwój nowych literatur tatarskich.

Dlaczego jednak nie powinniśmy kwalifikować twórczości Tatarów polskich jako jednej z gałęzi nurtu kresowego w literaturze polskiej, lecz skłaniać się ku koncepcji literatury polsko-tatarskiej? Otóż pomimo faktu, że w okresie międzywojennym Tatarzy nie różnili się już w życiu codziennym (poza, oczywiście, obrzędowością religijną) od Polaków⁹, ich twórczość literacka, chociaż pisana w języku polskim, w warstwie archetypicznej stanowiła system kulturowy o znacznym stopniu odrębności w odniesieniu do tradycji polskiej. Za sprawą dużego wpływu tradycji muzułmańskiej tworzyła ona łącznik między kulturą polsko-europejską i tradycją muzułmańskiego Wschodu. Dlatego też badanie literatury polsko-tatarskiej wymaga podwójnej optyki: polonistycznej i orientalistycznej, a co za tym idzie szerokich kompetencji badawczych.

Celem mojego artykułu, który jest jedną z pierwszych prób analizy literatury polsko-tatarskiej, jest prezentacja twórczości podróżniczej Jakuba Szynkiewicza, muftiego muzułmanów Drugiej Rzeczypospolitej. Jako że podejmuję temat, który jest na gruncie literaturoznawstwa całkowicie nowy, będę starał się balansować w swoich rozważaniach pomiędzy ustaleniami ogólnymi dotyczącymi twórczości Szynkiewicza a szczegółową analizą jego technik pisarskich. Jednocześnie zdaję sobie sprawę z tego, że wiele ważnych zagadnień będzie tutaj zaledwie zasygnalizowanych, i że będzie to raczej tylko próba zakreślenia problematyki, która powinna być rozwinięta w kolejnych studiach.

2.

Rozważania nad podróżopisarstwem Szynkiewicza zaczniemy od przybliżenia najważniejszych wydarzeń z biografii autora. Naszkicowanie kontekstu biograficznego okazuje się w przypadku muftiego niezbędne, gdyż cała jego spuścizna literacka związana jest z pełnioną przez niego funkcją głowy polskiego kościoła muzułmańskiego (jak mówiło się wówczas o organizacji religijnej wyznawców islamu w Polsce) w okresie międzywojennym.

Jakub Szynkiewicz urodził się w 1884 roku w Lachowiczach (powiat nieświecki)¹⁰. W 1904 roku ukończył Szkołę Realną w Mińsku. Studiował wprawdzie w Instytucie Technologicznym w Petersburgu, a następnie na Wydziale Języków Wschodnich

⁷ Zob. A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918–1939. Życie społeczno-kulturalne i religijne*, Warszawa 1990, s. 148.

⁸ Zob. tamże, s. 34.

⁹ Zob. tamże, s. 11.

¹⁰ Opieram się na informacjach zaczerpniętych z następujących prac: A. Pałasiewicz, [wstęp do:] J. Szynkiewicz, *Sprawozdanie muftiego Jakuba Szynkiewicza z podróży do Turcji, Syrii, Palestyny i Egiptu w roku 1932 (9. IV – 9. IX)*, „Przegląd Orientalistyczny”, R. 29: 1977, nr 1, s. 41-43; A. Miśkiewicz, dz. cyt., s. 45, 79, 84-85, 92-93, 139-143; J. Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów polskich 1794–1944*, Pułtusk 2002, s. 149-52; S. Chazbijewicz, *Jakub Szynkiewicz: głowa polskich muzułmanów II RP*, „Debata”, R. 2: 2008, nr 8, s. 10-12; A. Jakubauskas, *Šinkevičius Jakubas / Шинкевич Якуб*, w: A. Jakubauskas, G. Sitdykov, S. Dumin, *Lietuvos totoriai istorijoje ir kultūroje / Литовские татары в истории и культуре*, Kaunas 2009, s. 120, 273-274.

Uniwersytetu Petersburskiego. Naukę przerwał na czwartym roku studiów z powodu wybuchu pierwszej wojny światowej. Po wojnie kontynuował studia na Uniwersytecie w Berlinie, gdzie w 1925 roku uzyskał stopień doktora filozofii. Władł kilkoma językami europejskimi, w różnym stopniu znał również arabski, turecki i perski, prowadził badania naukowe nad piśmiennictwem tatarskim i językiem starotureckim¹¹.

Prawdopodobnie fakt znajomości języków orientalnych (arabski jest językiem liturgicznym u muzułmanów) przesądził o tym, iż to właśnie Szynkiewicza wybrano w 1925 roku na stanowisko muftiego. Podczas całego okresu międzywojennego Szynkiewicz pozostawał najważniejszą osobistością w Muzułmańskim Związku Religijnym, z nim konsultowali się w sprawach religijnych przedstawiciele władz państwowych, jemu podlegały wszystkie muzułmańskie gminy wyznaniowe. W listopadzie 1939 roku otrzymał obywatelstwo litewskie. Wojnę spędził w Wilnie. Po zajęciu Litwy przez wojska hitlerowskie Szynkiewicz został zatwierdzony przez władze okupacyjne na stanowisko muftiego Ostlandu. Po wojnie wyjechał do Niemiec, a następnie do Egiptu. W 1956 roku zamieszkał w Stanach Zjednoczonych, gdzie zmarł w 1966 roku.

3.

Po wyborze na stanowisko muftiego Jakub Szynkiewicz odbył kilka podróży zagranicznych. Co ważne, były to prawie zawsze wyjazdy służbowe do krajów muzułmańskich lub zamieszkałych przez mniejszości wyznające islam¹². W 1926 roku Szynkiewicz udaje się do Kairu, gdzie zarówno jako przedstawiciel polskich muzułmanów, jak i oficjalny wysłannik rządu polskiego uczestniczy we Wszechświatowym Kongresie Muzułmańskim, a dwa lata później, w 1928 roku, odwiedza Turcję. W 1930 roku odbywa czteromiesięczną podróż do Egiptu, Hidżazu¹³, Syrii i Palestyny, podczas której między innymi wchodzi w skład delegacji rządu polskiego (obok Edwarda Raczyńskiego z Wydziału Wschodniego Ministerstwa Spraw Zagranicznych) do króla Hidżazu i odbywa pielgrzymkę do Mekki; wyjeżdża także do Jugosławii.

Na Bliski Wschód powraca mufti na pięć miesięcy w roku 1932, kiedy to jego trasa przebiega przez Turcję, Syrię, Palestynę i Egipt (w drodze powrotnej także przez Bułgarię). W 1935 roku mufti Szynkiewicz bierze udział w Wszecheuropejskim Kongresie Muzułmańskim w Genewie. Rok później, a więc w 1936, wyrusza na okres około trzech miesięcy do Indii Wschodnich (to jest: do wschodnich regionów Indii Brytyjskich).

¹¹ J. Szynkiewicz, *O kitabie*, „Rocznik Tatarski”, R. 1: 1932, t. 1; tenże, *Literatura religijna Tatarów litewskich*, „Rocznik Tatarski”, R. 2: 1939, t. 2.

¹² Tło historyczne wyjazdów zagranicznych muftiego przybliży A. Miśkiewicz w monografii *Tatarzy polscy 1918–1939* w rozdziale *Podróże muftiego i innych przedstawicieli społeczności tatarskiej do Turcji, krajów arabskich i Jugosławii* (dz. cyt., s. 139–144).

¹³ W związku z występującymi w tekstach Szynkiewicza różnicami w transkrypcji z języka arabskiego na język polski nazw własnych oraz częstymi spolszczeniami terminów religijnych wywodzących się z tureckiego bądź arabskiego, należy zwrócić uwagę na pojawiające się w niniejszym artykule rozbieżności w nazewnictwie. W cytatach i tytułach utworów Szynkiewicza, w celu zachowania specyfiki języka, jakim posługiwali się Tatarzy polscy w okresie międzywojennym, pozostawiam zapisy oryginalne (uwzględniając jedynie podstawowe zasady współczesnej ortografii polskiej); w tekście głównym stosuję nazwy geograficzne i terminy religijne zgodne z normami współczesnymi.

Ze wszystkich swoich podróży zagranicznych Szynkiewicz sporządzał *sprawozdania*, które w pierwszej kolejności były adresowane do przedstawicieli rządu polskiego, w drugiej – do społeczności polskich muzułmanów¹⁴. Teksty te, mimo iż cechują się zróżnicowanym poziomem artystycznym, stanowią niezwykle ciekawy przedmiot badań zarówno z pozycji antropologii literackiej, jak i poetyki¹⁵.

4.

Rozważmy w pierwszej kolejności problematykę gatunkową relacji podróżniczych Szynkiewicza. Nazwanie ich „sprawozdaniami muftiego” może wskazywać na to, że autor traktował je wyłącznie jako jeden z aspektów swojej działalności społeczno-religijnej. Faktem jest, iż w artykułach tych znajdujemy wiele elementów typowych dla sprawozdania. Przyjrzyjmy się, dla przykładu, jak rozpoczyna się relacja muftiego z podróży do Turcji, Syrii, Palestyny i Egiptu w 1932 roku:

Celem mojej podróży było sprawdzenie tekstów religijnych: tureckich w Konstantynopolu i arabskich w Syrii i Palestynie, ponieważ w ciągu kilkuset lat przy przepisywaniu naszych ksiąg religijnych wkradło się dużo błędów, często bardzo znacznych. [...] Jednocześnie chciałem porównać obyczajowość i obrządkie religijne nasze ze wschodnimi, albowiem życie muzułman na zachodzie i otoczenie niemuzułmańskie odbiło się na nich w wielkim stopniu. [...] Końcowym celem mej podróży było złożenie albumu meczetów w Polsce i adresu z podziękowaniem królowi Egiptu Faudowi I-szemu za ofiarowane przez niego 500 funtów angielskich na odbudowę i remont meczetów w Polsce w roku 1926, w nadziei, że król powtórzy swoją ofiarę. (TSPE 1932, s. 43–44)¹⁶

W swoich relacjach autor bardzo często odchodzi jednak od formy sprawozdania, wplatając w nie osobiste spostrzeżenia i refleksje. Jeśli chodzi natomiast o ukształtowanie narracji – korzysta on z dokonanych wypracowanych przez literaturę piękną.

Warstwa faktograficzna „sprawozdań” składa się z następującej problematyki. Po pierwsze, autor zaznajamia czytelnika z przebiegiem swojej oficjalnej misji, relacjonuje spotkania, opisuje swoich rozmówców – najczęściej przedstawicieli lokalnej elity politycznej, religijnej i naukowo-kulturalnej, ale również przypadkowo poznane osoby i zwykłych przechodniów. Po drugie, za sprawą bogatych opisów mamy okazję odtworzyć w wyobraźni odwiedzane przez Szynkiewicza miejsca (pejzaż, krajobraz, charakterystyka wnętrza). W końcu, po trzecie, w plastyczny sposób naszkicowane zostają sceny z życia codziennego w krajach Bliskiego Wschodu i w Indiach; ukazane są realia społeczno-polityczne świata islamu. Poza tym bardzo zajmująca jest również prezentacja wewnętrznej strony międzynarodowej dyplomacji na najwyższym szczeblu.

¹⁴ Ukształtowanie literackie tekstów Szynkiewicza może świadczyć jednak o tym, że złożenie ich pracownikom MSZ i MWRiOP wynikało tylko z konieczności, a właściwym odbiorcą „sprawozdań” miało być szerokie grono czytelników w Polsce (co musiał zakładać mufti już w trakcie pisania swoich tekstów).

¹⁵ Maszynopisy sprawozdań Szynkiewicza (wyjątek stanowią *Wrażenia z podróży do Indii Wschodnich*) znajdują się dzisiaj w Archiwum Akt Nowych w Warszawie (zespół Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego). W niniejszym artykule korzystam z fragmentów dzieła muftiego drukowanych w „Życiu Tatarskim” (pismo tatarskie wydawane w latach 1934–1939), „Czasie” (nr 118 z 26 maja 1932 r.) i „Przeglądzie Orientalistycznym” (R. 29: 1977, nr 1).

¹⁶ J. Szynkiewicz, *Sprawozdanie muftiego Jakuba Szynkiewicza z podróży do Turcji, Syrii, Palestyny i Egiptu w roku 1932* (9. IV. – 9. IX), przygotował do druku A. Pałasiewicz, „Przegląd Orientalistyczny”, R. 29: 1977, nr 1, s. 43–44. Dalej oznaczam jako – TSPE 1932, podając numer strony.

We wszystkich „sprawozdaniach” Szynkiewicza w centrum narracji znajduje się sam autor, który nie tylko porządkuje i komentuje zgromadzony materiał faktograficzny, ale również pełni rolę głównego bohatera utworów. Tego typu autorska optyka narracji zbliża twórczość muftiego do dzieł reporterskich takich autorów, jak Melchior Wańkowicz, Ferdynand Goetel czy Aleksander Jałta-Połczyński. Podobnie jak w przypadku wymienionych twórców, podróżopisarstwo Szynkiewicza – nie tracąc nic z właściwego dla literatury faktu nastawienia poznawczego – bliskie jest świadectwu osobistemu (na przykład opis odbytego przez autora *hadżdżu*, czyli pielgrzymki do świętych miejsc islamu – Medyny i Mekki, czy też gościny u muftiego Jerozolimy), zawiera też elementy właściwe literaturze przygodowej i dziennikowi (na przykład żywiołowa relacja zafascynowanego Wschodem podróżnika zbliża się poprzez swój charakter do narracji właściwej powieści podróżniczej czy nawet sensacyjnej; opowieść o podróży morskiej stanowić może pewien typ literackiego dziennika pokładowego).

Obecne w dziełach tatarskiego autora napięcie między sprawozdaniem a kreacją artystyczną przypominać może z kolei wspomnienia z podróży Jarosława Iwaszkiewicza, który tak samo, jak mufti Szynkiewicz, uczestniczył w tamtym okresie w szeregu międzynarodowych kongresów, konferencji i oficjalnych wizyt (Szynkiewicz podczas swoich podróży poszukuje ponadto wyidealizowanej „krajiny muzułmańskiej”, „złotego wieku islamu”, tak jak Iwaszkiewicz w pejzażach Italii poszukiwał rodzinnej Ukrainy). Jednakże u autora *Książki o Sycylii* opis takich sytuacji służył zawsze tylko jako pretekst do osobistych refleksji, mających swoje przedłużenie także w literaturze fikcjonalnej. Co więcej, Iwaszkiewicz nawet wtedy, gdy podróżował jako dyplomata, tworzył – czy to jako autor opowiadań czy też dziennika – wyłącznie jako artysta¹⁷. U Szynkiewicza dostrzegamy natomiast poczucie konieczności „rozliczenia się” z wyjazdu przed społecznością polskich muzułmanów, którą autor reprezentował podczas podróży (imperatywy sprawozdania nie zostaje u niego nigdy całkowicie przekroczony). Z Iwaszkiewiczem łączy muftiego również „nastrojowość” niektórych fragmentów narracji.

Sama decyzja o publikacji „sprawozdań” w prasie (wprawdzie w większości przypadków kierowanej do Tatarów i muzułmanów, ale dostępnej dla ogółu czytelników) również sytuuje muftiego pomiędzy ówczesnymi reporterami prasowymi i autorami korespondencji zagranicznych. O oryginalności utworów Szynkiewicza na tle dokonań reporterskich dwudziestolecia międzywojennego świadczy zarówno geografia podróży muftiego, jak i tematyka jego utworów. Polskie reportaże podróżnicze tworzone w latach 1918–1939 prezentowały problemy z najróżniejszych zakątków globu: od polskiej prowincji, poprzez Prusy Wschodnie i Rosję, aż po Stany Zjednoczone i Amerykę Południową¹⁸. Jednak stosunkowo niewiele pisano wtedy o Bliskim Wschodzie i Azji¹⁹, a świat islamu jako odrębny temat nie zwrócił na siebie uwagi bodajże żadnego z wielkich reporterów ówczesnej epoki.

¹⁷ Por. H. Zaworska, *Włochy w poezji Jarosława Iwaszkiewicza*, w: teże, *Sztuka podróżowania. Poetyckie mity podróży w twórczości Jarosława Iwaszkiewicza, Juliana Przybosa i Tadeusza Różewicza*, Kraków 1980.

¹⁸ Zob. K. Wrzos, *Oko w oko z kryzysem. Reportaż z podróży po Polsce* (1933); M. Wańkowicz, *Na tropach Smętka* (1936); A. Janta-Połczyński, *Patrząc na Moskwę* (1933); M. Wańkowicz, *Opierzona rewolucja* (1934); A. Janta-Połczyński, *Odkrycie Ameryki* (1936); A. Słonimski, *Pod zwrotnikami. Dziennik okrętowy* (1925); K. Wrzos, *Yerba Mate* (1937).

¹⁹ Zob. F. Goetel, *Egipt* (1927); tenże, *Podróż do Indii* (1933); K. Pruszyński, *Palestyna po raz trzeci* (1933); A. Janta-Połczyński, *Ziemia jest okrągła* (1936); tenże, *Na kresach Azji* (1939).

Cechą wyróżniającą podróżopisarstwo Szynkiewicza były też całkowicie pozaliterackie i pozadziennikarskie motywy jego wypraw, które nie były również podróżami turystycznymi. Podróż dyplomatyczna nie musi co prawda wykluczać jednoczesnego przyjęcia postawy odkrywcy lub wcielenia się w rolę turysty²⁰. Jednakże w przeciwieństwie na przykład do Ferdynanda Goetla, który wyrusza do Egiptu w celu odkrycia „prawdziwego” (jak gdyby alternatywnego w stosunku do wizji z przewodników Baedekera) oblicza starożytnego państwa faraonów, Szynkiewicz, spędzając w tym kraju kilka tygodni w 1930 roku, zupełnie nie zwraca uwagi na jego historię antyczną, która zawsze najbardziej interesowała turystów (choć wiemy, że nosił się on z zamiarem odwiedzenia kairskich muzeów, lecz planów nie zrealizował z braku czasu).

Szynkiewicza nie cechuje też – jak Aleksandra Jantę-Półczyńskiego – pogoń za nieodkrytym i trudnodostępnym miejscem, „wieczne szukanie”²¹ czy chęć „patrzenia na...”²² (mimo iż to właśnie Szynkiewiczowi, jako jednemu z nielicznych podróżników, udało się na przykład odwiedzić Hidżaz i spotkać się z królem ibn Saudem). Podróż Szynkiewicza, oprócz swojego aspektu pragmatycznego, posiada również wymiar metaforyczny: jest rodzajem archetypicznej pielgrzymki do źródeł islamu (*hadżdż* jest najważniejszą, lecz nie jedyną, realizacją tej pielgrzymki) oraz wyprawą na spotkanie mityczno-baśniowego Wschodu, macecznika narodów tatarskich. Dla Szynkiewicza samo bycie na ziemi muzułmańskiej, „w sercu islamu” jest największym „odkryciem” wartym spisania relacji, przeżyciem godnym osobistego świadectwa.

5.

Zwróćmy uwagę na to, w jaki sposób charakter podróży Szynkiewicza przekłada się na strategie narracyjne obecne w tekście, na sposoby opisu obserwowanych przestrzeni, ludzi i zjawisk. W tej części artykułu przyjrzymy się kilku właściwościom poetyki muftiego. Co istotne, nie wszystkie chwytły literackie stosowane przez autora, nie będącego przecież profesjonalnym pisarzem, są stosowane w sposób konsekwentny i do końca przekonujący. Często daje się wyczuć, jakby analizowane teksty pisane były w pośpiechu (w czasie pomiędzy innymi ważnymi obowiązkami muftiego), innym razem ciekawie zapowiadający się pomysł autorski nie zostaje rozwinięty, bądź jego realizacja jest nieudana. „Sprawozdania” Szynkiewicza zawierają jednak też elementy cenne z punktu widzenia poetyki, a mianowicie oryginalne strategie artystyczne. W związku z tym, że poruszony temat jest tak rozległy, iż wymagałyby odrębnego studium, ograniczam się w tym miejscu do kilku najważniejszych zagadnień.

²⁰ Jako przykład tego typu postawy może posłużyć przygotowana na prośbę redakcji „Światowida” relacja Edwarda Raczyńskiego z odbytej wspólnie z Szynkiewiczem podróży na Półwysep Arabski. W przywołanym tekście autor opisał swoje wrażenia z dwutygodniowego pobytu w Dżuddzie w konwencji jaką – w nawiązaniu do rozważań A. Wieczorkiewicza na temat pocztówek – można by nazwać „pozdrowieniami z innego świata” (Por. A. Wieczorkiewicz, *Apetyt turysty. O doświadczeniu świata w podróży*, Kraków 2008, s. 185-188). Skądinąd zresztą artykuł Raczyńskiego był ilustrowany fotografiami przedstawiającymi nie tylko polską delegację w otoczeniu króla i arabskich dostojników; czytelnik mógł również zapoznać się wyglądem miasta i pracą miejscowego rybaka. Zob. E. Raczyński, *Wrażenia z podróży do Dżeddy. W gościnie u króla Ibn-Sauda*, „Światowid” 7 VI 1930, nr 22.

²¹ Zob. F. Palowski, *Aleksander Janta-Półczyński. Ballada o wiecznym szukaniu*, Warszawa-Kraków 1990.

²² Zob. E. Wróbel, *Aleksandra Janty-Półczyńskiego reporterskie odkrywanie świata*, w: *Reportaż w dwudziestoleciu...*, s. 31-39.

Relacje Szynkiewicza cechują się swoistym charakterem „medialnym”. Mufti zapisuje tylko – podobnie jak Janta-Połczyński w swoim „patrzeniu na Moskwę” czy „odkrywaniu Ameryki”²³ – obserwacje poczynione w konkretnym miejscu i w konkretnej sytuacji. Takie stanowisko jest konsekwencją określonej postawy pisarskiej: relacja dotyczy tylko zdarzenia jednostkowego, której świadkiem lub uczestnikiem był autor. Ponadto pytaniem, jakie autor zdaje się stawiać poznawanej rzeczywistości, jest: „jak (wygląda dana sytuacja)?”, a nie: „dlaczego (tak się dzieje)?”

Znamiennym przykładem może być sytuacja zaistniała w Syrii, kiedy mufti zostaje oszukany przez handlarza książkami, u którego zamówił zbiór rękopiśmiennych modlitw, a który nie wywiązał się ze złożonej obietnicy. Szynkiewicz, manifestując swoje oburzenie, nie szuka przyczyn zachowania księgarza (choć, być może, z punktu widzenia zarówno zwyczajów panujących w Polsce, jak i dogmatów religijnych, taki postępek nie ma, według autora, wytłumaczenia), lecz ironizując, prezentuje jakby domniemany punkt widzenia Araba-oszusta:

Stałem oniemiały z zadziwienia, nie wiedząc, jak zrozumieć tego człowieka, czy mówi na serio, czy też kpi? Tyle przedtem mówił o Islamie, o braterstwie wszystkich muzułman, o pomocy swym braciom na dalekiej północy...

Inny człowiek nie mógłby po takim zdarzeniu w oczy patrzeć, a mój Syryjczyk nie sobie z tego nie robi, można pomyśleć, że właśnie tak powinno być. (TSPE 1932, s. 46)

Wydaje się, że Szynkiewicz, uogólniając swoje obserwacje i formułując sądy o charakterze antropologiczno-kulturowym, stara się posługiwać pewnym typem jednostkowości opisu. Nie bez znaczenia są w tym kontekście na przykład sformułowania użyte w cytowanym powyżej „sprawozdaniu”: „inny człowiek...”, a nie na przykład Tatar, Polak czy Europejczyk; „mój Syryjczyk...”, a nie Syryjczyk w ogóle. Tak jest też we fragmencie, w którym Szynkiewicz zestawia ze sobą Turków i Arabów. Charakterystyka zbiorowa ustępuje tam miejsca opisowi jak gdyby dwóch modelowych bohaterów – Turka i Araba-Syryjczyka („Turek” i „Arab” pełnią niemalże funkcję *quasi*-imion). Opis jest tak skonstruowany, że możemy odnieść wrażenie, iż Szynkiewicz rzeczywiście porównuje cechy indywidualne dwóch osób. W ten sposób dowiadujemy się wiele o temperamencie Arabów jako grupy, zaś sam opis oddala się od ujęć stereotypowych (choć – co trzeba zaznaczyć – *Sprawozdanie* z 1932 roku, podobnie jak inne utwory Szynkiewicza, nie jest jednak pozbawione pewnych uproszczeń i stereotypowych uogólnień).

Turek spokojny, ma powolne ruchy, więcej milczący, zachowuje się z godnością i powagą. Arab-Syryjczyk – ruchliwy i krzykliwy. Ma ruchy gwałtowne, zawsze podniecony, jakby człowiek składał się z samych nerwów. Niespokojnie rozgląda się dookoła, to wstanie, to usiądzie, to krzyknie coś swemu znajomemu w okno tramwaju. Sekundy nie posiedzi spokojnie: musi albo śmiać się, albo mówić, albo coś wykrzykiwać i zawsze ma coś w ustach: ziarno tykwy, fistaszki lub cały pęk zieleni, rodzaj sałaty, którą gryzie na wzór kozy. (TSPE 1932, s. 45)

Szynkiewicz budując tego typu modele, musi korzystać z obserwacji poczynionych na przestrzeni dłuższego odcinka czasu, lecz nie zostaje to ujawnione w opisie. Wręcz przeciwnie, powyższy cytat poprzedza deklaracja: „Z a r a z p o w y j e ż d z i e d o S y r i i odczuwa się ogromną różnicę między Turkiem a Arabem” (TSPE 1932, s. 45).

²³ Zob. tamże, s. 36.

W zależności od prezentowanej sytuacji opisy przybierają charakter albo dynamicznych szkiców rodzajowych, albo nacechowanych emocjonalnie poetyckich obrazów. Na przykład sceny uliczne w Syrii Szynekiewicz szkicuje za pomocą krótkich zdań, w których obserwujemy nagromadzenie czasowników określających ruch oraz rzeczowników, a także elipsy składniowe. Z kolei opisując sytuacje podniosłe, autor wydłuża frazę, zwalnia, by przyjrzeć się uważniej jakiejś osobie lub budowli. Z tą drugą sytuacją mamy do czynienia w opisie sceny z audiencji u króla Hidżazu ibn Sauda, podczas której mufti występował jednocześnie w roli dyplomaty i tłumacza z języka polskiego na arabski (co nie przeszkodziło mu zarejestrować wiele ważnych szczegółów, które później opisał w „sprawozdaniu”).

Król siedział i słuchał nas spokojnie. Na twarzy jego odbijał się majestat, spokój, a w oczach wielki rozum. Ubrany był skromnie, niż jego otoczenie, bo miał na głowie zwyczajną kolorową chustkę, jaką noszą prości żołnierze i jeno podtrzymujące ją zwoje były ze złotych nici, na ramionach płaszcz biało-żółtawy: na nogach – nic. Wówczas kiedy p. Raczyński był w lakierkach, ja w złotych półbucikach, a otoczenie królewskie w skarpetkach (obuwie zdejmując się przy wejściu) – sam król bosy. (EHSP 1930; 8/1934, s. 5)²⁴

Niekiedy tego typu dziennikarskie obserwacje, wyniesione z konkretnego miejsca, autor włącza w kontekst zdarzeń powtarzających się – nie opisanych bezpośrednio w tekście, lecz zasygnalizowanych (przez co osiąga efekt jakby „z wielokrotnienia relacji”, swoistej „kondensacji estetycznej”). Na przykład w *Sprawozdaniu z podróży do Turcji, Syrii, Palestyny i Egiptu* symboliczna relacja z nocnego czytania Koranu w Jerozolimie poprzedzona zostaje informacją na temat „nocy księżycowych”, jakie nastąpiły po święcie Miewlud, czyli rocznicy narodzin proroka Muhammada (Mahometa), i tego, co miało miejsce podczas tych nocy. Dopiero po tym następuje opis zdarzenia jednostkowego, rozpoczynający się od słów: „w jeden z takich wieczorów”. Słowa te akcentują egzemplifikacyjny charakter przywołanej sytuacji. Jednakże w procesie lektury wrażenia czytelnicze, oparte na sytuacji jednostkowej, mogą zostać przełożone również na inne wieczory i noce przypadające na pobyt Szynekiewicza w Palestynie.

Po Maulidzie nastąpiły noce księżycowe, mające osobliwą piękność w Jerozolimie. Często po modlitwie wieczorowej zostawaliśmy, mufti i ja, na placu przed meczetem Omara, żeby oddychać świeżym wieczorowym powietrzem i rozkoszować się pięknem księżycowych nocy.

W jeden z takich wieczorów mufti przy świetle księżyca, przed drzwiami meczetu urządził herbatkę. Oprócz nas [...] był jeszcze Hilmi Pasza, Szejjch Jakub Buchari i Szejjch z Egiptu, znakomity lektor Koranu. Nikogo z obcych nie pozostało na placu, ponieważ zaraz po wieczorowej modlitwie wszystkie wrota zamykane są na zamki. (TSPE 1932, s. 48)

W omawianym tutaj przypadku – jak się za chwilę przekonamy – sprawozdawczy charakter narracji zostaje dopełniony epicką głębią (połączoną z obrazowaniem właściwym utworom poetyckim, do czego powrócę za chwilę) w celu ukazania niesamowitości przeżyć, jakie przypadły w udziale muftiemu w Palestynie. W związku z tym opis czytania Koranu nie stanowi wyłącznie zdarzenia jednostkowego, opisanego przez Szynekiewicza-reportera (co mogłyby sugerować przywoływane już słowa:

²⁴ J. Szynekiewicz, *Sprawozdanie z podróży Muftiego dr. Jakuba Szynekiewicza do Egiptu, Hedżasu, Syrii i Palestyny*, „Życie Tatarskie” (relacja drukowana w odcinkach w latach 1934–1935). Dalej oznaczam jako – EHSP 1930; podając numer i rocznik pisma, z jakiego pochodzi cytat, oraz numer strony.

„w jeden z takich wieczorów”), ale jest także elementem budowania nastroju rozciągniętego w czasie (autor wybrał jako przedmiot opisu tylko j e d e n wieczór z w i e l u „takich wieczorów”). Również sam czas podlega w dalszej części relacji procesowi „rozciągania”, tak jakby Szynkiewicz-pielgrzym, wędrowiec do źródeł islamu, starał się zatrzymać bieg zdarzeń i uchwycić w jednej krótkiej chwili całą wieczność. Zwróćmy uwagę, jak poniższy cytat daleki jest od reporterskich „medialnych” kadrów, o których była wcześniej mowa.

Szejjch rozpoczął czytanie przyjemnym głosem, powoli, to podwyższając ton, to zniżając, czasami jakby skarżąc się i płacząc... Zdawało się, że sam księżyc zatrzymał się na niebie, słucha i patrzy w jakimś namyśle...

Białe zawoje siedzących Arabów u oświetlonych kolumn meczetu, który stał cały oblanym zagadkowym światłem księżycy i też słuchał... A głos Szejjcha miękko lał się w powietrzu, skarżył się i płakał jakby uciemiona dusza muzułmańska, na niesprawiedliwości świata...

Po odczytaniu sury z Koranu – herbata [...], a po herbacie znowu słuchanie Koranu. Po Koranie – długa rozmowa, opowiadanie o starych czasach, o złotym wieku Islamu.

[...]

Potem wspólna przechadzka po szerokich płytach placu, w tym zaczarowanym płynie... Nie chcę się rozstać z tym pólsem, z tym pogrążonym w marzenie otoczeniem, oblanym popielatym światłem stojącego teraz wysoko w niebie księżycy... (TSPE 1932, s. 48)

Widzimy więc, że stylistyczno-składniowe ukształtowanie języka relacji koresponduje u Szynkiewicza zawsze z tematem, jakiego ona dotyczy.

Kolejną ważną cechą relacji podróżniczych Szynkiewicza jest nietypowe użycie szczegółu w procesie prezentacji przestrzeni. U Janty-Połczyńskiego czasoprzestrzenny punkt widzenia (obserwacja panoramiczna) spajał szczegóły w plan ogólny, a reporter powtarzał wielokrotnie obserwację danego miejsca lub zjawiska, by uchwycić prawa ogólne²⁵. U Szynkiewicza natomiast, szczególnie w *Sprawozdaniu z podróży do Turcji, Syrii, Palestyny i Egiptu*, szczegół pełni jakby funkcję sugestii mającej na celu stworzenie obrazu o silnym nacechowaniu emocjonalnym. Dlatego też występuje on w funkcji nie tyle opisowej, co funkcjonalnej. W opisach budowli (które również, jak Janta-Połczyński, musiał obserwować Szynkiewicz wielokrotnie) detale architektoniczne nie są ani szczegółowo charakteryzowane, ani dokładnie lokalizowane w strukturze budynków. Są one wprowadzane często na zasadzie wyliczenia i służą jak gdyby tylko ukazaniu bogactwa i niezwykłości budowli jako takiej.

Opisy przybierają często charakter przedstawień symbolicznych (wykorzystywanie kontrastów świetlnych, hiperbolizacja, subiektywizm ujawniający się w doborze epitetów), przez co przestrzeń realna nabiera cech „zaczarowanego snu” lub baśni „z tysiąca i jednej nocy” (TSPE 1932, s. 47). Następuje przejście od szczegółu do wizji ogólnej. Muftiego pociąga najczęściej coś innego, niż dokładność opisu przestrzeni czy uzyskanie tak zwanego „efektu kalejdoskopowego”, jaki dostrzega u autora *Odkrycia Ameryki* Wojciech Ligęza²⁶.

Szynkiewicz obecną w swoich relacjach wielość fragmentarycznych nieraz obrazów i reporterskich impresji wykorzystuje do ukazania specyfiki „miejsca” i psychologicznej więzi z nią przybysza – „muzułmanina polskiego z dalekiej północy” (EHSP

²⁵ Por. E. Wróbel, dz. cyt., s. 34-35.

²⁶ W. Ligęza, *Aleksander Janta – przygody osobowości aktywnej*, w: tegoż, *Jaśniejsze strony katastrofy. Szkice o twórczości poetów emigracyjnych*, Kraków 2001, s. 200.

1930; 4/1934, s. 3-4): po każdym opisie przestrzeni pojawiają się elementy określające uczucia autora (czasem są one też wplecione w sam opis na zasadzie załączkowej), jakie towarzyszą mu w czasie „bycia” w opisywanym miejscu: „ogarnęła mnie świadomość, że jestem w świątyni Islamu, w samym jego sercu” (EHSP 1930, 10/1934, s. 5); „wzruszający był widok, kiedy przyszedł Kajmakam Dzeddy, staruszek siwowłosej i król na jego spotkanie podniósł się z miejsca, a starzec pocałował go w czoło między oczy” (EHSP 1930, 8/1934, s. 5); „szedłem, jak we śnie...” (TSPE 1932, s. 47).

6.

Autor, podróżując do krajów orientalnych jako głowa polskich muzułmanów, dociera bez żadnej mistyfikacji²⁷ do osób i miejsc niedostępnych dla innych podróżników, z drugiej strony, jego podróż jest nieraz tylko cyklem zaplanowanych oficjalnych spotkań, a tekstowa relacja podlega ograniczeniom formalnym (wspomniany imperatyw sprawozdania).

Jako mufti polskich muzułmanów był Szynkiewicz chętnie przyjmowany przez muzułmańskich dostojników w Egipcie, Palestynie, Hidżazie oraz Indiach. Spotykał się z przedstawicielami elit intelektualnych świata muzułmańskiego. Niewątpliwym „osiągnięciem reporterskim” było to, że Szynkiewicz (wraz z dyplomatą Edwardem Raczyńskim) został przyjęty w 1930 roku przez Abd al-Aziza ibn Sauda, ówczesnego króla Hidżazu, tuż przed jego podbojem całego Półwyspu Arabskiego i ogłoszeniem się w 1932 roku królem nowego państwa – Arabii Saudyjskiej (był to pierwszy oficjalny kontakt między Polską i królestwem ibn Sauda w historii). Podczas audyencji reprezentanci Polski przekazali list od prezydenta RP oraz albumy o swoim kraju i o polskich muzułmanach. Raczyński odczytał oficjalne pismo władz polskich, a Szynkiewicz, zdanie po zdaniu, przetłumaczył je z polskiego na arabski.

Największym jednak zaszczytem dla Szynkiewicza-muzułmanina (a niebawem okazją zgłębienia wyjątkowego tematu dla Szynkiewicza-pisarza) była możliwość odwiedzin Kaaby, najważniejszej świątyni i sanktuarium islamu, którego siedmiokrotne okrażanie jest jednym z elementów pielgrzymki do Mekki. Szynkiewicz nie tylko dokonał *tawaf*, czyli siedmiokrotnego okrażenia, ale też miał możliwość pomodlić się wewnątrz Kaaby.

Nagle otworzyły się drzwi Kaaby. Miałem zamiar wejść do środka, lecz portier nikogo nie wpuszczał. Na moje szczęście znalazł się przy drzwiach Szejjch – dozorca Kaaby. Kiedy mu powiedziałem, że jestem Muftim Polskim, od razu otworzył drzwi, pocałował mnie trzy razy i wprowadził do świątyni. (EHSP 1930; 10/1934, s. 5)

Obok możliwości, jakie otwiera przed Szynkiewiczem ranga pełnionej przez niego funkcji, pojawiają się również ograniczenia: oficjalna misja jest zawsze bardzo czasochłonna i często pozostaje już niewiele okazji, by obserwować życie codzienne danego państwa, regionu czy miasta. W *Sprawozdaniu z podróży do Egiptu, Hedżasu, Syrii i Palestyny* pojawia się na przykład uwaga, że w Egipcie autor tak bardzo był pochłonięty realizacją swojej oficjalnej misji, że nie starczyło mu czasu nie tylko na wniknięcie w podskórny klimat Kairu, ale nawet na zwiedzenie najważniejszych zabytków egipskiej stolicy.

²⁷ Warto w tym kontekście przywołać reportaż A. Janty-Pończyńskiego zatytułowany *W obozie nagich ludzi* („Wiadomości Literackie” 1935, nr 3). Autor aby być przyjętym przez społeczność nudystów, musiał posunąć się do udawania swoich prawdziwych intencji i fałszywej deklaracji chęci pozostania wśród „nagich ludzi”. Na ten temat oraz o innych „trofeach” reporterskich Janty-Pończyńskiego zob. E. Wróbel, dz. cyt., s. 34.

Najistotniejsze są jednak w tym kontekście konsekwencje, jakie wynikają ze swoiście określonego punktu widzenia (w perspektywie antropologicznej), z jakiego pisarz prezentuje wydarzenia. Fakt, iż to polski muzułmanin opisuje świat islamu oraz społeczeństwa krajów arabskich, Turcji i Jugosławii w tekstach kierowanych do czytelników w Polsce utrudnia usytuowanie narracji Szynkiewicza w którymś z wariantów wypowiedzi niefikcyjnej zaproponowanych przed kilku laty przez Małgorzatę Czermińską w studium „*Punkt widzenia*” jako *kategoria antropologiczna i narracyjna w prozie niefikcyjnej*²⁸. Otóż gdyby omawiane utwory zostały napisane przez polskiego pisarza nie będącego muzułmaninem, mielibyśmy do czynienia z jedną z opisanych przez badaczkę sytuacji: autor z polskiego (czy szerzej – europejskiego) kręgu kulturowego pisze o kulturze obcej, i swą wypowiedź adresuje do członków własnej wspólnoty. Jednakże Szynkiewicz jako polski Tatar wyznania muzułmańskiego „jest” i „nie-jest” przedstawicielem kultury europejskiej, a ponadto pisze o cywilizacji będącej dla niego zarazem „obcą” i „własną”.

Mniej kłopotu sprawia nam kwestia adresata, gdyż w tym wypadku można założyć, iż mamy do czynienia z kulturą tożsamością autora i czytelnika. Szynkiewicz adresuje swoje relacje zarówno do polskich wyznawców islamu, jak i ogółu czytelników w Polsce²⁹.

„Podwójną” tożsamość autora zauważamy w „sprawozdaniach” wielokrotnie. Zwróćmy na przykład uwagę na fragment opisujący podróż do Mekki, w którym autor zauważa, że przyroda Arabii w dużym stopniu różni się od tego, co o niej mówią w Europie.

Każdy z nas wyobraża sobie Arabię jako pustynię, a w rzeczywistości jest to step w wielu miejscach pełen życia. Nawet ptaki śpiewają. (EHSP 1930; 9/1934, s. 4-5)

To spostrzeżenie pełni w tekście bardzo ważną funkcję; nie dlatego jednak, że ukazuje niewiedzę autora na temat przyrody Półwyspu Arabskiego, która w innym reportażu ujawnia się podczas obserwacji krajobrazów Indii i wielokrotnym odnoszeniu się w ich opisie do sytuacji obecnej „u nas” (IW 1936, 12/1938, s. 10)³⁰ i postrzeganej oczami „człowieka z północy” (IW 1936, 9/1938, s. 6), lecz z tego powodu, że w przywołanym fragmencie autor składa jak gdyby deklarację przynależności do cywilizacji zachodniej („każdy z nas...”, czyli każdy z nas Polaków, Europejczyków...). Bycie Europejczykiem nie stoi jednak na przeszkodzie, by czuć się jednocześnie członkiem wspólnoty religijnej, pochodzącej pierwotnie ze świata arabskiego, a skupiającej przede wszystkim narody i grupy etniczne Afryki Północnej, Bliskiego Wschodu i Azji. Gdy po piątkowym nabożeństwie w głównym meczecie Bombaju Szynkiewicz został poproszony o wygłoszenie przemówienia, wydarzenie to streszcza w następujących słowach:

²⁸ M. Czermińska, „*Punkt widzenia*” jako *kategoria antropologiczna i narracyjna w prozie niefikcyjnej*, „Teksty Drugie” 2003, nr 2/3, s. 12.

²⁹ Pomijam tutaj fakt, że „sprawozdania muftiego” były w pierwszej kolejności adresowane do przedstawicieli polskiego rządu.

³⁰ J. Szynkiewicz, *Wrażenia z podróży do Indii Wschodnich*, „Życie Tatarskie” (relacja drukowana w odcinkach w latach 1938–1939; nie ukazało się zakończenie artykułu, gdyż czasopismo przetrwało działalność we wrześniu 1939 roku). Dalej oznaczam jako – IW 1936; podając numer i rocznik pisma, z jakiego pochodzi cytat, oraz numer strony.

Byłem podniecony, mózg pracował doskonale, a mój tłumacz z angielskiego na język urdu jeszcze więcej upiększał moje myśli... Entuzjazm tłumy był nieopisany. Rzucili się do mnie, całowali ręce, dotykali czołem moich rąk, mojej sutanny. [...] Byłem wzruszony do łez, ścisnąłem wyciągnięte ręce, całowałem starszych ludzi w czoło.

Ciemne, nigdy nie widziane twarze, a jak bliskie zrobiły się memu sercu, jaką gorącą sympatią poczułem do tych wszystkich mnie nieznanym ludzi! – Bracia moi w Islamie... (IW 1936, 7/1938, s. 6)

Wydaje się, że Szynekiewicz – jednocześnie polski Tatar i Polak wyznania muzułmańskiego, a także osoba o gruntownym wykształceniu orientalistycznym i religijnym – potrafi zrozumieć cywilizację islamu lepiej niż jakkolwiek inny polski pisarz czy dziennikarz w dwudziestolecu międzywojennym. Ponadto jego sposób widzenia świata wzbogacony zostaje, po pierwsze, o dystans kulturowy wynikający ze wschodnioeuropejskiego pochodzenia autora (a więc nie wywodzącego się ani z kraju muzułmańskiego, ani z państwa posiadającego kolonie o przewadze ludności wyznającej islam), oraz, po drugie, o doświadczenie wyniesione z kontaktów z bardzo różnymi wspólnotami muzułmańskimi.

Szynekiewicz bardzo dokładnie stara się oddać klimat społeczno-polityczny panujący w Nowej Turcji, przedstawia walkę polityczną „młodych” i „starych” w Syrii, pokazuje zróżnicowany stosunek Arabów do władz kolonialnych, jak też pewne mechanizmy władzy w koloniach francuskich i angielskich. W relacji z Syrii z 1932 roku mufti bacznie obserwuje zachowanie i życie codzienne ludności (na ulicy, na dworcu, w pociągach, na rynku), zbiera opinie miejscowych Arabów z różnych środowisk i o różnych poglądach politycznych, uzupełniając je stanowiskiem przedstawicieli narodów europejskich pracujących w Syrii (podkreślając często swoją postawę postronnego obserwatora). Autor prezentuje czytelnikom odmienne tradycje w obrębie jednej i tej samej religii, konfrontuje ogólne dogmaty islamskie z przedmuzułmańskimi zwyczajami Arabów i rytuałami subkontynentu indyjskiego. Konstruowana w taki sposób relacja staje się wielowymiarowa i pozbawiona jednostronnych opinii.

Dużo dowiadujemy się również o samym autorze. Kontakty z „własnym-obcym” światem islamu spowodowały sytuację, w której Szynekiewicz, potomek Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego i reprezentant kultury synkretycznej na pograniczu Europy i Azji, musiał w pewnym sensie na nowo określić się nie tylko jako Polak i Tatar, lecz również jako muzułmanin. System napięć i ambiwalencja obecne w procesie odbioru lokalnych kultur muzułmańskich powodują, że różnice kulturowe pomiędzy autorem a wyznawcami islamu w krajach arabskich i w Indiach stają się pryzmatem, przez który obserwujemy, w jaki sposób postrzega Szynekiewicz również siebie samego. Obecny w pisarstwie autora *Wrażeń z podróży do Indii Wschodnich* imperatyw sprawozdania, który skądinąd jest w jego twórczości czynnikiem pejoratywnym, obniżającym w niektórych przypadkach wartość estetyczną tekstów, okazuje się być tutaj cennym elementem pozwalającym zachować niemalże „impresjonistyczny” charakter pierwszych spostrzeżeń autora, takich jak zdziwienie bądź zachwyt z powodu „inności” doświadczanego świata, czy też niewiedza lub naiwność obecna czasem w konfrontacji obserwowanej rzeczywistości i stereotypowych wyobrażeń muftiego na jej temat.

Jest to szczególnie widoczne we *Wrażeniach z podróży do Indii Wschodnich*, kiedy tamtejszym „braciom w islamie” – w stosunku do których Szynekiewicz poczuł w pierwszym momencie tyle sympatii (zobacz cytowany fragment tego utworu) – nie szczędzi autor gorzkich słów w dalszej części reportażu oraz wskazuje na obcość cywilizacji, z jakiej się

oni wywodzą. Różnice kulturowe między autorem a mieszkańcami subkontynentu indyjskiego uniemożliwiają poczucie jedności, która powinna wynikać – jak zdaje się oczekiwać mufti – z wyznawania tej samej religii. Pomimo doznanego tam szoku i rozczarowań, pobyt Szynkiewicza w Indiach nie prowokuje go jednak do przeprowadzenia rozprawy – w duchu Goetla – między „egzotyką” i „swojszczyzną”³¹, lecz do jeszcze bardziej wyciężonego poszukiwania idei „islam czystego”, wypaczonej przez indyjską „dzikość”, którą przeciwstawia mufti nie kulturze europejskiej (jak to czyni Goetel), lecz cywilizacji turkijskiej. Zafascynowany europejskim mitem orientalizmu autor *Kar-Chata* dopiero w Azji przewartościował ten mit i, jak sam twierdzi, „nauczył się cenić Europę”³². Dla Szynkiewicza, który również doświadczył w Indiach obcości kultury hinduskiej, kraj ten nigdy nie był wyrazem „egzotyki”. Jako daleki potomek wychodźców ze Złotej Ordy skonfrontował on, z jednej strony, piękną przyrodę azjatyckiego subkontynentu z nędzą i brudem siedzib ludzkich, z drugiej strony – „dzikie” Indie z cywilizacją Azji Centralnej, z dziedzictwem islamu.

Trzeba jednak zaznaczyć, że owej idei „islam czystego” autorowi nie udaje się odnaleźć tak naprawdę nigdzie – ani w oderwanym od korzeni i „zniekształconym” islamie polskim, ani wśród „hipokrytów religijnych” – Syryjczyków, ani w przesiąkniętej prądami kemalowskimi Turcji (być może dlatego tak chętnie pogrąża się mufti w marzeniach o czasach minionych, o „złotym wieku islamu”). Jako duchowny muzułmański w sprawach wiary i moralności Szynkiewicz prezentuje często postawę „wymagająco-pouczającą”, wskazując na różne przejawy upadku obyczajów wśród miejscowej ludności (alkohol, rzucanie „zasłon” przez kobiety, laicyzacja państwa). Będąc jednocześnie idealistą, zdaje się nie zauważać przy tym nieprawości czynionych przez „obrońców” islamu (nie pojawia się żadna informacja o krwawych podbojach dokonywanych przez ibn Sauda, z kolei animozje personalne pomiędzy królem Egiptu a muftim Jerozolimy, jak również fanatyczny stosunek do kwestii żydowskiej tego ostatniego pozostawia autor bez komentarza).

7.

Zaprezentowany artykuł jest pierwszą próbą analizy „sprawozdań” Jakuba Szynkiewicza z pozycji literaturoznawczych. Z tego powodu wiele miejsca poświęciłem przybliżeniu sylwetki muftiego. Staralem się również wskazać najważniejsze zagadnienia do jakich może odsyłać dzieło tatarskiego reportera.

Na zakończenie wspomnę, że w dalszych etapach badań będę chciał nie tylko rozwinąć zaprezentowane tutaj problemy, ale również dokonać analizy twórczości Szynkiewicza zarówno w kontekście dzieł mistrzów polskiego reportażu międzywojennego³³, jak też w kontekście twórczości reporterskiej innych twórców polsko-tatarskich: Leona Kryczyńskiego (*Pod słońcem Maroka*), Edige Szynkiewicza (*Z podróży do Persji, Turcji i Rumunii*), Alego Woronowicza (*Obrazki kairskie*) i Mustafy Aleksandrowicza (*Z podróży do Egiptu*)³⁴. Odrębnym zagadnieniem będzie też podróż Szynkiewicza do Mekki – jedyny bodajże tego typu reportaż na gruncie literatury polskiej.

³¹ Zob. I. Sadowska, *Egzotyzm i swojszczyzna w prozie Ferdynanda Goetla z lat 1911–1939*, Kielce 2000.

³² F. Goetel, *Pisma podróżnicze*, oprac. I. Sadowska, Kraków 2004, s. 211.

³³ Zob. Z. Ziątek, *Wrzos, Pruszyński, Wańkowicz. Rola wielkich indywidualności w narodzinach i rozwoju polskiego reportażu*, w: *Reportaż w dwudziestolecu międzywojennym*, pod red. K. Stępnika i M. Piechoty, Lublin 2004, s. 9–17.

³⁴ Trzej ostatni autorzy publikowali swoje relacje podróżnicze, tak jak Jakub Szynkiewicz, na łamach „Życia Tatarskiego”.



Mufti Jakuba Szynkiewicza

Swietłana Musijenko
(Grodno, Białoruś)

РОМАН ЗОФИИ НАЛКОВСКОЙ *НЕДОБРАЯ ЛЮБОВЬ* – ГРОДНЕНСКИЕ РЕАЛИИ

Не было более противоречивого периода в жизни Зофии Налковской, чем пятилетнее её пребывание в Гродно (1922–1927). Гродно обогатило творчество писательницы новыми сюжетами, помогло создать необыкновенно пёструю и с разнообразными характерами галерею оригинальных персонажей, наполнило её произведения неяркой, но оставляющей глубокий след в сердцах читателей красотой природы этого края, неповторимостью городских пейзажей, которые свидетельствовали о бурной истории и важной роли города над Неманом в прошлом. Жизнь в Гродно прошла и через сердце самой Налковской. Здесь она познала творческую славу и горечь одиночества, силу любви и коварство измены и эгоизм мужа-полковника полевой жандармерии Яна Юра-Гожеховского, из-за которого она оставила привычный интеллектуальный мир Варшавы и оказалась в глухой провинции – на восточных окраинах Польши. Здесь она поняла и значимость общественной деятельности, и трагедию «другого», «маленького» человека-узника местной тюрьмы, лишённого прав и возможности защитить себя от безжалостной системы и жестокого правосудия. Не случайно с темой Гродно связаны лучшие произведения Налковской: эссе «Гродно», сборник рассказов «Стены мира», романы «Недобрая любовь», «Граница», «Узлы жизни», драма «День его возвращения». О значении Гродно в творчестве Налковской писала Ганна Кирхнер:

...lata grodzieńskie... stały się bezcennym doświadczeniem dla twórcy. Nałkowska nauczyła się Polski współczesnej właśnie tam, na prowincji... Z Grodna wynosi Nałkowska nie tylko dokumentalne tworzywo *Ścian świata* i *Niedobrej miłości*. Bez Grodna nie byłoby również *Granicy*. To stamtąd zaczerpnęła wiedzę o sytuacji komisarycznego prezydenta i wiele realiów i krajobrazów.¹

Гродно для писательницы было совершенно новым миром, который медленно открывал ей свои тайны и свою красоту и входил в её произведения. И хотя сравнительно тихая провинция отличалась от шумной Варшавы, жили эти города по одинаковым законам это подчеркнет и сама Налковская: „...małe nasze miasto żyło pełnym tętnem stolicy”².

Итак, в основу произведений на гродненскую тему легли не только жизненные наблюдения писательницы, но и её собственные переживания и факты биографии, трансформированные в романый материал.

Одним из выразительных примеров в этом плане может служить её роман «Недобрая любовь» (1928) – произведение, созданное по живым следам гродненской жизни, над которым она начала работать сразу же после отъезда в Варшаву. По сути, этот отъезд напоминал скорее бегство от отчаяния и безысходности.

¹ Z. Nałkowska, *Dzienniki 1918–1929*, opr. T. Olszewski, Warszawa 1989, s. 9.

² Z. Nałkowska, *Niedobra miłość*, Warszawa 1979, s. 60.

Gdy w końcu kwietnia tego roku wyjeżdżałam do Warszawy z Grodna, znajdowałam się w stanie ostatecznej życiowej przegranej. Naokoło mnie rozkwitało cudze życie kipiące, a człowiek najbliższy – gdy czepiałam się brzegu tonąc – grubymi butami deptał mi po palcach, abym musiała spaść. Zmora męki i upokorzenia przyszła za mną... Nie chcę już wrócić tam, gdy wszystko zaprzecza moim wartościom, gdzie wszystko popycha mnie ku śmierci. Została tam moja Diana, moje książki i miłe oczom przedmioty, zostało więzienie, które kochałam i które było mi też zawsze bronione, jak ludzie bliscy, jak wszystko, co dobre... Nie chcę tam wrócić. Nie miłość już mnie tam wzywa, tylko upór, gniew i pogroźki.³

Нет сомнения, что собственный семейный конфликт писательница перенесла в роман «Недобрая любовь», поскольку поведение его героя Павла Близбора, его характер, измена жене, эгоцентричность натуры, откровенная грубость – все это имело реальную основу. Эволюция отношений Близбора к своей жене Агнешке очень напоминало семейную ситуацию Налковской и Гожеховского. И все же, суть реального конфликта имела более сложный характер. Истинный конфликт заключается в разнице мировоззрений супругов и проявился он в Гродно. Налковская – писательница распознала натуру своего избранника довольно рано и показала его милитаристскую сущность в целой галерее мужских персонажей, списанных с собственного мужа (Желява → Омский → Близбор → позднее Валевич → Яспис-Высокопольский).

Налковская – жена долгие годы вела внутренний спор сама с собой, борясь за свое женское счастье. Единственным источником откровенности стал дневник. В нём отражены вся сложность и драматизм её семейной жизни.

...jestem na dziwnym rozdrożu...cały rok, który ma być ostatnim – spędzam w takiej dezorganizacji i uczuciowym rozdarciu. Pobyt w Grodnie... przyznał mi zupełną rację. Było to przecież ciągle pomniejszanie mi życia... właśnie przez ucisk moralny ciąglej dezaprobaty w domu. Mimo to czuje się wciąż uczuciowo solidarna i związana z Janem. Ale smutna jest i ciężka ta miłość, pełna żalu, ponura, żadnemu z nas od dawna nie dająca szczęścia.⁴

Душевные переживания писательницы оставили глубокий след в её сердце. Она боялась приехать в Гродно даже через несколько лет, когда её приглашали как члена Правления Союза польских писателей на открытие памятника Элизе Ожешко в октябре 1929 г., и очень гордилась тем, что смогла преодолеть этот психологический барьер.

Jakże dumna jestem z siebie, że się do tego zdołałam wreszcie przymusić, że od kilkunastu chyba lat po raz pierwszy przemówiłam publicznie. I to tam, w tym miejscu, gdzie parę lat przeżyłam nikle i skromnie, w poniewierce i smutku... A przecież bałam się jechać do tego Grodna, gdzie wszyscy go (Gorzechowskiego) znali, gdzie tyle jest wojskowych, różnych jego przyjaciół i – powiedzmy to słowo – przyjaciółek. I właśnie w tej sferze... takie przyjęcie, tyle najleprzych wrażeń⁵.

Эгоизм мужа не только отравлял жизнь писательнице, но и мешал её творчеству. В дневнике есть любопытный психологический анализ причин изменений характера её творчества.

³ Z. Nałkowska, *Dzienniki 1918–1929*, Warszawa, s. 189–190.

⁴ Tamże, s. 229.

⁵ Tamże, s. 431.

W kategoriach natury Jan staje mi się najbliższy. – Poza tym cały mój świat jest mu obmierzły. Moje pisanie lekceważy w najwyższym stopniu... Literatura moja jest dla niego co najwyżej źródłem informacji o mnie, zarówno jak i moja korespondencja. Kiedyś przed laty przeczytał ten dziennik – i sceny straszliwe... zatrwały mi całe lata. – Nie teraz tego nie czytam – uspokoił mię – wiem, że nie piszesz prawdy. – Oświeciły mię te słowa. Ież przemierzam, odkąd zawsze mam na uwadze, że on to może czytać. Nie tylko tutaj. To jest przyczyna mej techniki niedomówień w ostatnich książkach... Jest to duża skomplikowana rzecz, pomniejszająca życie⁶.

Следует отметить, что в творчестве Налковской с самого начала знакомства с Гожеховским, она точно определила и описала его эгоистичный характер, хотя в супружестве он проявился далеко не сразу.

Приведенные выше фрагменты дневника писательницы свидетельствуют не только о драматизме семейной жизни, но и влиянии его на характер творчества. Не случайно тема «недоброй» любви, прошедшая почти через всё творчество Налковской, наиболее полно проявилась в одноименном романе, созданном по следам пребывания в Гродно и после её ухода от мужа. Душевные переживания писательницы не только легли в основу романа, но и наполнили его драматизмом. Героиня произведения Агнешка Валевиц (в замужестве Близбор) имеет несомненное сходство с автором, начиная от сходства портретного и воспроизведения вокруг неё психологической атмосферы, до передачи глубины страданий женщины, которой пришлось испытать грубость, эгоизм и даже измену мужа. Переливы души героини воспроизведены с необыкновенной точностью и силой драматизма. Именно в романе показана разница характеров Агнешки и Павла, приведшая к разрыву их супружества.

Rodzaj jej urody nie dawał spokoju. Budził chęć nazwania za wszelką cenę tego czaru, kazał wciąż szukać formuły na tę niewinną, nigdzie nie powiedzianą siłę piękności... Była wysoka, powiewna. Jednak uroda jej robiła wrażenie wcale nie dzięki swej doskonałości, lecz że była czymś rzadkim i wyszukany⁷.

Психологический портрет был своеобразной копией оригинала – автора произведения. Хочу подтвердить эту мысль высказыванием сослуживца Налковской по «Патронату» Станислава Земака, который отметил, что красота Налковской была необычной и никого не оставляла равнодушным. В романе вокруг Агнешки, как и в реальной жизни вокруг Налковской, люди становились лучше.

...samo znalezienie się w jej pobliżu, że wejście w orbitę jej wpływu – już jest dobrem i korzyścią. Niewątpliwie obecnością swoją Agnieszka odmieniała naturę rzeczy... odmieniała też naturę ludzi⁸.

Близбор не только сникал находясь рядом с женой, хотя и был по-своему красив, элегантно одет, имел автомобиль, однако „Nie miał żadnej... swojej męskiej przyjaźni, żadnej serdecznej znajomości. Nic mu nie było potrzebne. Nic nie chciał... Każdy odczuwał ciężar jego obecności, czuł się winny jego niezadowolenia... niewątpliwie są ludzie, którzy wywierają taki nacisk na otoczenie, z których humorem inni muszą się liczyć”⁹.

⁶ Тамże, s. 265.

⁷ Z. Nałkowska, *Niedobra miłość*, Warszawa 1979, s. 32-33.

⁸ Тамże, s. 34.

⁹ Тамże, s. 37.

Психологическая атмосфера, представленная в романе напоминает продолжение дневниковых записей, воспроизводящих атмосферу жизни в провинции. Правда, Налковская подчеркивает что, „miasto żyło pełnym tętem stolicy”¹⁰

Семейная трагедия Агнешки в романе представлена в ракурсе измены мужа героини. И любовный треугольник Агнешка – Павел – Рената представлен как семейно-бытовая и психологически обоснованная ситуация. Павел был неверным и ревнивым эгоистом. И этой чертой характера своего мужа писательница наделила героя произведения.

Nic z tego, co w niej było nie stanowiło dla Pawła wartości. Ani uroda, ani gusta życiowe, których nie podzielał, ani cały jej własny i daleki duchowy świat, o którym dla niego zapomniała. Jego dzika zazdrość i czułość była jakby bezprzedmiotowa¹¹.

Сфера семейного конфликта Налковской была более сложной и глубокой и выходила за пределы семьи, коснувшись проблем нравственности, политики, социальных убеждений.

Итак, приехавшая из Варшавы супружеская пара, вызывала естественное любопытство жителей провинции. В среде местной элиты Агнешка, как и Налковская, оказалась в центре внимания и была душой общества: организовывала вечера, встречи, гулянья, зимой катанье на коньках и т.д. Она же ввела в дом и свою будущую соперницу Ренату Случаньскую. Налковская «перенесла» в роман и описание своей квартиры, её место расположения, окружавших дом строений, реальные названия улиц.

Państwo Blizborowie zamieszkali w nowiutkiej, niezupełnie nawet wykończonej willi pod samym miastem. Bo inżynier, który dla siebie ją wybudował, musiał ją wynająć w skutek przeniesienia. Wybili tam jakąś niepotrzebną ścianę... wprawili rozsuwane drzwi... zrobili sobie przystojny home... Wiadomo też było, że sprowadzili majolikowe kafle do niewykończonej łazienki, oraz mają własne auto cadillac, ciche i poważne¹².

В действительности хозяином дома был юрист Вальтер, построивший к приезду Гожеховских новый дом на краю города, но около казарм, в которых служил муж писательницы. Дом, правда в аварийном состоянии, сохранился. На нём в 1989 году мы повесили мемориальную доску с надписью: «В этом доме в 1922–1927 гг. жила известная польская писательница Зофья Налковская». Дом расположен почти напротив старого городского парка, который в зимнее время превращался в каток, как в романе «Недобрая любовь».

Налковская проявила себя как мастер городских пейзажей, которые и в эссе «Гродно», и в дневнике, и в романе «Недобрая любовь» сохранили свою историческую достоверность и одновременно с их помощью писательница создала провинциальную психологическую атмосферу.

... pochyła ulica bez drzew... zaczęły się tu murowane, ciasno stojące domy, oblepione szyldami zamkniętych już sklepów i kramów, plugawe kamieniczki śródmieścia¹³.

¹⁰ Tamże, s. 60.

¹¹ Tamże, s. 106-107.

¹² Tamże, s. 29.

¹³ Tamże, s. 26.

В «Недброй любви» есть другое описание Гродно:

Ale trzeba było pojechać jeszcze daleko dalej, żeby w jednym miejscu poza wzgórzami zobaczyć nagle miasto. Całe w śniegu – wydawało się białe i niebieskie. I tak, że było zbyt małe i niezupełnie wiarygodne, z lekkimi wieżami swoich kościołów, cieniutko nakreslonymi na odsłonecznej, granatowej głębokości nieba.¹⁴

Этот вид на Гродно открывался с возвышенности, расположенной около еврейского кладбища, ныне это центр города на пересечении улиц Виленской и Горького, а на месте старого кладбища построен современный стадион и ледовый дворец. К сожалению, высокие дома частично заслоняют эту удивительную панораму.

Описание природы и городских пейзажей, играя важную роль, не исчерпывают проблемы городских реалий в романе. Провинциальный город на восточных окраинах Польши является страной в миниатюре. Он живет по тем же законам, что и вся Польша. Не случайно сама писательница отмечала значимость опыта гродненской жизни. Принадлежа к кругам военной элиты, Гожеховский встречался с местными генералами и высшими офицерами, на таких встречах присутствовала и Налковская. В дневнике не раз встречались фамилии Сапег (непосредственного начальника мужа), тюремных администраторов, городских администраторов (О'Бриен де Лаци). Все они послужили созданию в романе образа генерала Ниноты. Франек Нинота в разговоре со своим другом – влиятельным политиком Валевицем – отметил:

Jeżeli odnosicie sukcesy na arenie międzynarodowej, jeżeli jesteście rzecznikami pokoju, wy tam, na szerokim świecie, to jednak wiedźcie, że możecie to robić tylko dzięki nam, którzy znów tutaj pilnujemy tej sprawy. Bo my naszym ideom pokojowym nadajemy najlepszą rekojmę, dajemy jej militarną gwarancję¹⁵.

Образ генерала Ниноты представлен в сатирическом ключе. Он довольно естественно играет роль демократа, называет подчиненных ему солдат и офицеров младшими коллегами, проповедует равенство в армии, но на деле верит только в силу милитарную, в мощь армии. Его девиз: убедительность дипломатическим усилиям может придать только армия.

Особую роль в раскладе провинциальной экзистенции играет столичный житель, видный политический деятель Мельхиор Валевиц. Имел ли он прототипа – провинциала? Скорее – нет. Он появляется в романе всего два раза, но выполняет важные сюжетобразующие, идейные и художественные функции, с помощью которых определяется *сонетная* структура произведения: в начале Валевиц привозит в провинциальный городок свою дочь Агнешку, состоявшую в мезальянсе с Павлом Близбором; в конце увозит её после распада семьи. Кроме того, писательница вводит в повествование своеобразную вставную новеллу-жизнеописание, в которой представлена эволюция Валевица, от «*rozczochanego Melchiora*», до известного политического деятеля, во многом определяющего судьбы Польши. Влияние его настолько значительно, что он по-своему определял судьбы жителей провинции. Естественно, Валевиц – образ собирательный, представляю-

¹⁴ Тамże, s. 45.

¹⁵ Тамże, s. 200.

щий политическую элиту страны. В её среде писательнице приходилось бывать и в Варшаве, и в Вильно, и особенно в Гродно по долгу службы мужа. Кроме того, Валевиц является тем «человеческим материалом», который производила эпоха для обеспечения своего существования. Суть его раскрывается во вставной новелле. Принцип жизни Валевица – «приспосабливаться к обстоятельствам», но так, чтобы из этой приспособляемости можно было бы извлечь личные выгоды: сохранить жизнь и богатство, как это было в период революции 1905 г. Он (Валевиц), иронически комментирует писательница:

...nie brał bezpośredniego udziału w żadnym czynie zmierzającym do odzyskania ojczyzny. Nie rzucał bomb, nie strzelał do ludzi, nawet nigdzie nie przywoził żadnych tajemnych papierów. A jednak uważano go za człowieka do tych rzeczy zbliżonego... W wojnie również osobiście nie brał udziału, samo tak jakoś wypadło. Odcięty od kraju, za granicą, umiał wiele zrobić w tej sprawie, zyskiwał tam wpływy i stosunki, oddawał z daleka znaczne usługi, sam zdobywając zarazem imię i znaczenie. Przy tym i to szczęśliwie się złożyło, że wśród ogólnej katastrofy sam nie ponosił ofiar, nic ze swego majątku nie stracił... A teraz stał się ważną osobistością, **dygnitarzem pasującym do każdej politycznej koniunktury** [Курсив мой: С. М.] – widzianym jak najlepiej tu i tam¹⁶.

Повествование о Валевице выдержано в ключе философского раздумья, но с памфлетным подтекстом. Герой относится к типу людей, пригодных для любой конъюнктуры, «прижимающихся» к любой реальности, поэтому от любых перемен они оказываются в выигрыше.

Итак, Валевиц считался одним из «вождей революции», но предал её, пылко говорил о её значении, но идеалам её изменил. Писательница в обрисовке Валевица обращает внимание на два этапа его биографии: прошлое, когда он «был революционером», и настоящее, когда он стал высокого ранга чиновником, дипломатом, политиком. Валевиц одновременно предстаёт и как социальный тип, и как психологическая индивидуальность. Симптоматично, что писательница в связи с показом политического ренегатства Валевица обращается и к проблеме тюрьмы и заключённых. И снова её пребывание в Гродно и деятельность по опеке заключённых придаёт произведению жизненную убедительность.

Tak, teraz znowu inni, nowi ludzie siedzieli po więzieniach – ponieważ więzienia nie mogą być puste. Inni znów mówili, że nie wolno ludzi więzić za idee... Może więc Walewicz wcale się nie zmienił. Może tylko bezustannie zmieniał się świat i jego miejsce w nim było już inne¹⁷.

Г. Кирхнер жизнеописание Валевица назвала «хроникой социальных преобразований в независимой Польше».¹⁸

Был ли иным Валевиц в личной жизни, прежде всего как отец единственной дочери Агнешки? Видимо, нет. Он и дочь принес в жертву своей политической игре, позерству и лицемерию. Когда в моду вошел либерализм, он позволил дочери выйти замуж за безродного, лишённого связей, небогатого человека, и таким образом доказал свою демократичность. Более того, он позаботился о карьере своего зятя Павла Близбора. А вот когда началась «власть твёрдой руки», он показал, что значит родительская воля, и вернул Агнешку под отцовский кров.

¹⁶ Тамże, s. 56-57.

¹⁷ Тамże, s. 59-60.

¹⁸ H. Kirchner, *Najściślejsza zależność*, w: *O prozie polskiej XX wieku. Materiały konferencji ogólnopolskiej w Toruniu – listopad 1968*, red. A. Hutnikiewicz i H. Zaworska, Wrocław, 1971, s. 86.

Lepiej – говорит он – że nareszcie sytuacja jest jasna. Teraz będę ją miał znowu przy sobie, moją jedynaczkę. I żaręczam, że za drugim razem okaże się już ojcem mniej nowoczesnym¹⁹.

На примере жизни и деятельности Валеви́ча писательница показывает существенные признаки эпохи, которые она фокусирует в характере этого персонажа. И в то же время Налковская подчеркивает мысль о неудовлетворенности интеллигенции теми социальными и политическими изменениями, которые произошли в Польше после переворота 1926 года. Не случайно писательница почти дословно перенесла в роман дневниковую запись от 7 апреля 1919 года: „Myśląc o komunizmie, mniej boję się tego, aby nie zwyciężył, niż tego abym nie miał racji”²⁰.

Правда, в романе «Недобрая любовь» слово «коммунизм» автор заменяет словами «европейские перевороты». И бывший участник революций и мировой войны Случаньский, как и сама Налковская в 1919 г., высказывает беспокойство по поводу победы «новой конъюнктуры».

Nie, ja się nie boję, że oni zwyciężą, ja bardziej boję się tego, żeby oni nie mieli słuszności²¹.

Есть все основания утверждать, что Валеви́ч, представляя собирательный образ политической элиты, имеет определённое сходство с Юзефом Пилсудским. Используя приём «узнавания» персонажей, как принято в классической литературе, автор вводит читателя в круг романских событий. Провинциальное общество всколыхнуло известие о приезде Валеви́ча. Напомню, что во время пребывания Налковской в Гродно сюда несколько раз приезжал Пилсудский и дважды останавливался не, как обычно, у своего одноклассника врача-гинеколога Вернера, а у Гожеховских. Писательница неоднократно присутствовала на приёмах в честь Пилсудского и раньше. Поэтому и в романе, и в дневнике она представляет его и как государственного деятеля, и как человека.

Отдавая должное политической мудрости Пилсудского, Налковская отмечает его человеческие слабости: любовь к почестям и наградам. Она вспоминала о «пышных встречах» Пилсудского в Несвижском замке, затем в королевском замке в Варшаве в 1927 г. По поводу последнего события Налковская иронически замечает, что грудь его была «залеплена орденами»²².

На основе этих наблюдений в романе представлена сцена городского бала и приёма в имении Поры, принадлежавшем графине Осенецкой. Оба торжества были учреждены в честь Валеви́ча.

Najwspanialszym niewątpliwie był raut w województwie, w salach starego pałacu, odrestaurowanego niedawno na miarę europejskiej rezydencji. W tę dawną wielkopańską formę wlało się skwapliwie młode życie nowoczesne i wypełniło ją dokładnie, też przybierając w pewnej mierze jej kształt. Lokaje w czerwonych frakach stali u drzwi, a na liście gości zaproszonych przez urzędnika **demokratycznego** państwa znaleźli się wszyscy miejscowi przedstawiciele **tytułowanych rodów** [Курсив мой: С. М.]²³.

¹⁹ Z. Nałkowska, *Niedobra miłość*, s. 201.

²⁰ Z. Nałkowska, *Dzienniki 1918–1929*, s. 52.

²¹ Z. Nałkowska, *Niedobra miłość*, s. 204.

²² Z. Nałkowska, *Dzienniki 1918–1929*, s. 284.

²³ Z. Nałkowska, *Niedobra miłość*, s. 60.

Была ли согласна Налковская с политическим курсом Пилсудского после переворота в 1926 году? Видимо, нет. Это подтверждается и в дневнике, и в романе, поскольку выразитель идеалов «новой конъюнктуры» Валевиц, имеющий сходство с Пилсудским, показан в сатирическом ключе.

Обращает на себя внимание ещё один факт: в «Недоброй любви» Валевиц приезжает в Гродно дважды и участвует он не только в официальных приемах, но и ведёт «задушевные беседы» со своими бывшими соратниками и друзьями. Тем самым Налковская показывает его как человека в приватной жизни без «политического ареола». В период пребывания Налковской в Гродно сюда приезжал Пилсудский дважды. И оба приезда она описала в дневнике (от 29.07.1924 и от 1.11.1925 г.).

Z podziwem i przyjemnością patrzyłam na tego człowieka... Jest tak obdarzony przez naturę we wszelki urok człowieczy – talent, zapał, żywość i wdzięk.

...doznawałam zupełnego upojenia, doskonałej rokoszy obcowania z potęgą ludzkiej natury... Twardy, żorstki, jaskrawy, paradoksalny, głęboki, sam będący całą swoją prawdą, czysty, jednolity i wszystko od góry do dołu, od zła do dobra, podnoszący do swego poziomu przez siłę. Jak że często nie ma racji, ale nie ma jej w takiej płaszczyźnie, na takim poziomie, który zmienia niejako naturę błędu²⁴.

В дневнике представлен своеобразный психологический портрет сильной личности, которая не только воздействует на окружающих, но по-своему и подавляет их волю. Возможно, Валевиц представлял пример политического деятеля, с одной стороны, слепо выполняющего волю Пилсудского, с другой – он предстаёт как продукт эпохи – обезличенного, но хитрого карьериста, заботившегося лишь о своём авторитете, а главное – о собственной выгоде.

К гродненским реалиям в «Недоброй любви» можно отнести и проблему разрушения дворянских гнёзд. Одним из таких были Поры – имение старой графини Осенецкой. По описанию усадьба напоминает подворье гродненского Нового замка, построенного королём Станиславом – Августом. В 1925 г. Налковская попыталась спасти от уничтожения этот уникальный архитектурный памятник с помощью художественного слова, описав его историю и красоту в эссе «Гродно». Замок оказался в аварийном состоянии, поскольку военная администрация разместила в нем казино, столовую, госпиталь, управленческие структуры и т.д. И хотя Налковская была известной писательницей и женой высокопоставленного офицера, на её протесты никто не обратил внимания. Дворец в Порах в «Недоброй любви» также полуразрушен, ободран, давно не знал ремонта, как и Новый замок в реальности, он представлял зрелище всеобщего запустения. Писательница намеренно создаёт картину контраста: в разрушенные ворота въезжают в богатых авто и экипажах изящно одетые представители городской элиты: они приглашены к старой графине на завтрак в честь Валевица и будто сразу же попадали в иной мир.

...zniszczenie dawało się tu widzieć od razu.

Z pięknych słupów wjazdowych leciał tynk... Nad zamarzniętą rzeczną odnogą figury sfinksów strażujących śpiesznie popatrzyły spod śniegu płaskimi, czarno zapłakanymi twarzami. I tu na cokołach goła cegła wyglądała spod tynku, a w wysmukłej, kamiennej balustradzie mostu brak było kilku pękających słupków.

²⁴ Z. Nałkowska, *Dzienniki 1918–1929*, s. 119, 174–175.

Wysoka renesansowa fasada... poznaczona była czerwonymi bliznami obnażonej cegły, z kolumn podjazdu także sypał się gruz²⁵.

Картину разрушения дополнило описание интерьера дома, в котором хозяйка осуществила приём столичного гостя Валевича и сопровождающих его именитых жителей провинции: семейства генерала Ниноты, молодого Осенецкого, князя Русского, Близборов и др. Старая графиня будто гордилась царящим вокруг запустением и сама она казалась одним из экспонатов разрушающегося мира, который её окружал.

Jakieś ściemniałe uszkodzone cudem ocalałe malowidła, jakieś uratowane od zniszczenia tkaniny wisiały tu i ówdzie na ścianach, kryjąc brak zwierciadeł w pustce ram, zasłaniając strzępy obicia... A wszystko ziało przejmującym smutkiem rzeczy trwającej, aby zniszczyć, zaledwie tylko będącej, ale już niepotrzebnej... Wszelki zbytek, wszelka ozdoba jeszcze jakoś trwająca przeznaczona już była na zgubę²⁶.

Показывая картину разрушения имения, Налковская акцентирует внимание на психологическом факторе. В романе есть две портретные характеристики графини: первая – относится к прошлому героини, когда она была молодой, красивой, хрупкой, изящной и занималась благотворительной деятельностью. О прошлом Осенецкой лишь вспоминают знавшие её люди, среди них пан Занемский – знаток жизни провинции и её жителей. Что касается старой Осенецкой, то и повествователь, и персонажи произведения обращают внимание на изменения, которые произошли и во внешнем виде, и в характере графини. Из красавицы она превратилась в исхудавшую, напоминающую привидение старуху, озлобленную и жестокую. Объяснения этих изменений в человеке заключены в причинах социальных. В 1914 году бунтующие крестьяне расстреляли её любимого старшего сына и отняли большую часть имения. На его восстание уходили последние силы старой и больной женщины, но уверенной в том, что нужно не только вернуть богатство, но и сохранить аристократические традиции. Она превратилась в неоправданно скупого и безжалостного человека.

W jej malutkich rękach ludzie zwijali się od pośpiechu i wysiłku, pracowali do siódmego potu. To samo było ze zwierzętami, nawet pługi, maszyny, traktory pracowały jak by do samej granicy wytrzymaania²⁷.

Не менее беспощадным было и отношение к людям – наёмным работникам и крестьянам: „... trzeba chłopą bić... trzeba go trzymać groźbą i strachem – wtedy będzie przywiązany i pokorny”²⁸.

В обрисовке графини можно наблюдать использование сагирических традиций Анаголя Франса, правда, Налковская показала старую аристократию обреченной на гибель. Ганна Кирхнер подчеркнула, что Осенецкая «боролась с носителями новой формации» и потерпела поражение как «социальный индивидуум»²⁹. Перед графиней стояла дилемма: сохранить старые нормы или превратить родовое имение в буржуазное хозяйство. Осенецкая уже пережила два поражения: первое – связано с объек-

²⁵ Z. Nałkowska, *Niedobra miłość*, s. 79-80.

²⁶ Tamże, s. 80-81.

²⁷ Tamże, s. 72.

²⁸ Tamże, s. 73-74.

²⁹ H. Kirchner, dz. cyt., s. 82.

тивными причинами (мировая война и революция), второе – соединяло объективно исторические процессы (разрушение дворянских гнёзд) с субъективными причинами (сопротивление новым порядкам). В данном случае Налковская продолжила традиции И. С. Тургенева («Дворянское гнездо») и Ги де Мопассана («Жизнь»). Графиня, как маркиз де Ламар, сочетает в своей натуре черты «аристократической изысканности» с «мелочностью лавочника», поэтому и не смогла понять социальные перспективы. Желая «задержать время», графиня не хотела отдавать управление имением своей невестке – американке Флер. Социальную эстафету она вырвала из стареющих и уже немощных рук свекрови, начала реформы и изменения в имении, которые обеспечивали «комфортную жизнь» его обитателям. Графине Осенецкой пришлось оставить Поры и нанять квартиру в центре города. Писательница не даёт подробного её описания. Короткие ремарки в романе позволяют предположить, что этот дом расположен на углу улицы Апассеонарий и площади Советской (в 20-е годы площадь Стефана Батория).

Собственно, в романе «Недобрая любовь» описан не столько дом, сколько вид на город из окна квартиры графини.

Z okna pałacu widać było po drugiej stronie rynku rząd małych, starych, brudnych kamienic, od piwnic aż po dach wypełnionych Żydami. Było jasno we wszystkich oknach, świeciło się tam wszędzie owym charakterystycznym, ciepłym światłem świec *szabasowych* w mlecznym, odświeżonym wieczorze³⁰.

К сожалению, Советская площадь несколько раз подвергалась перестройкам и реставрациям, поэтому изменилась до неузнаваемости, и вид на неё, описанный в романе, исчез навсегда.

Итак, графиня Осенецкая вынуждена была поселиться в еврейском квартале. И хотя она не любила евреев, живя рядом с ними, поняла беспочвенность своей ненависти. Теперь Осенецкой казалось, что не только она «стояла на страже» аристократических традиций, но и эти люди, будучи гонимыми и притесняемыми, сумели „zachować język, wiarę i tradycję” и доказать, что и на чужой земле „można na przekór wszystkiemu jednak być”.

Что касается родового имени Осенецких, то в нём начала хозяйничать Флер. Её «реформы» превратили Поры в современную буржуазную усадьбу. Как сообщает повествователь:

Istotnie zmieniło się wielu na tym miejscu. Park był poprzecinany, rozległe wazony leżały pod drzewami jak łąki i przypominały dalekie parki miast europejskich. Zniszczone kamienne, czarno zapłakane sfinksy na mostkach miały wklinowane świeże nosy, bramy w murach zrobione były ze sztachet żelaznych. Z daleka – w szerokich łukach drzew – ukazywały się wszędzie widoczne, wesołe, białe, całe odnowione ściany pałacu³¹.

Сама хозяйка – молодая американка – на фоне своих преобразований „Wyglądała jak kolonizator, który przyjechał do dzikiego kraju i wszędzie znajduje teren dla swej działalności”³².

Флер не любила восстаний, считала, что правительство существует для охраны собственности, и умела, в отличие от свекрови, договориться и с польски-

³⁰ Z. Nałkowska, *Niedobra miłość*, s. 206.

³¹ Там же, s. 175.

³² Там же, s. 90.

ми, и с белорусскими крестьянами, но не допускала их непослушания. Действия Флер напоминали действия буржуазного дельца Лопихина из драмы А.Чехова «Вишнёвый сад». Как и Лопихин, Флер начисто лишена романтически возвышенного отношения к жизни, признавала только деньги и практическую выгоду в своей деятельности. Лопихин вырубает вишневый сад, чтобы отдавать в аренду дачные участки земли, и заколачивает окна и двери барской усадьбы, где когда-то его отец был крепостным. Флер приехала из «свободной страны» США и по сути выгнала из дома старую хозяйку и полностью всё перестроила. Более того, она усомнилась в святости и справедливости, а главное, в целесообразности аристократических традиций и жертв, принесённых для их сохранения.

Дискутируя со старой графиней, которая вспоминала о своих утраченных землях и богатствах в связи с войной и революцией, об убийстве любимого сына белорусскими крестьянами, Флер сказала жестокую правду: „Chłopi, którzy zamordowali Walerego, także chcieli jakiejś niepodległości, także walczyli o ziemię. Tylko że u nich to się już uważa za zezwierżeczenie. Czy wy nie widzicie, że te rzeczy są jednak w czymś podobne”³³.

Суровая, а может быть, жестокая правда слов Флер, была своеобразным социальным и психологическим приговором не только старой графине, но и всему классу аристократии и дворянства. Молодые люди – представители новой буржуазии – завоевывали не только административные позиции (Юстин Случаньский, Мария Сеславская, Павел Близбор), но и занимали жизненное пространство аристократии. Старая графиня должна была уйти из *собственного* дома и принять изменения в нем, которые вводила Флер против воли свекрови. Таким образом, «социальный пост» графини был разрушен её невесткой. Это послужило причиной утраты веры старой Осенецкой в собственную прежде всего социальную целесообразность.

На основании сказанного можно сделать следующие выводы:

– пятилетнее пребывание (1922–1927) Зофии Налковской в Гродно оставило неизгладимый след в её жизни и творчестве. Лучшие произведения писательницы и её дневники (с 1922 г. до последних дней жизни – декабрь 1954) связаны с Гродно;

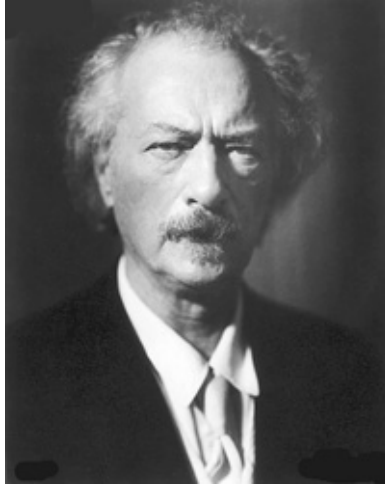
– особое место в творческой биографии Налковской занимает роман «Недобрая любовь», действие которого полностью происходит в Гродно, но по проблемно-тематической значимости он является «Польшей в миниатюре»;

– гродненские реалии, изображенные в «Недобрый любви», писательница трансформирует в события, типичные для жизни, быта, социальных изменений, происходивших в Польше после переворота 1926 года;

– в статье анализируются наиболее важные аспекты Гродно как фактора творчества: психологический (семья Близборов), военно-административный (министр Валевиц, генерал Нинота), социальный (графиня Осенецкая), конфликт поколений и разрушение аристократических гнёзд (старая графиня – Флер);

– анализируются функции природы и городских пейзажей и творческий процесс Налковской, связанный с трансформацией реалий провинциальной действительности в романский материал, представляющий показ типичных сторон жизни Польши после 1926 года.

³³ Тамże, s. 179.



Fotografia Ignacego Jana Paderewskiego

Jan Konopka
(Genewa, Szwajcaria)

SPRAWA POLSKA W WYSTĄPIENIACH IGNACEGO JANA PADEREWSKIEGO (LATA 1910–1941)

I. Słowo wstępne

„Jestem Polakiem, wiernym synem Ojczyzny. Myśl o Polsce wielkiej i silnej, wolnej i niepodległej była i jest treścią mojego istnienia, urzeczywistnienie jej było i jest jedynym celem mojego życia.” Takie było *credo* Paderewskiego-patrioty. Wyzna je publicznie, zwracając się w Nowym Jorku do Polonii amerykańskiej 22 maja 1915 roku. Powtarzał je wielokrotnie niczym święte przyrzeczenie dane narodowi i Ojczyźnie. Żył losem narodu. Przeżywał wydarzenia dziejowe związane z jego istnieniem – i te rodzące nadzieję na wolność, i te niosące wyzwolenie po wiekowej niewoli, i te napelnione życiem odrodzonej Rzeczypospolitej, i te wymagające ponownej ofiary i walk z barbarzyńskim najeźdźcą.

Ten światowej sławy polski pianista i kompozytor, a przy tym mąż stanu, ów trybun uciemięzonego narodu, dawał z siebie wszystko dla sprawy Ojczyzny. Był urodzonym mówcą, a zarazem obdarzony wybitnym polotem literackim, czego świadectwem są niezmiernie liczne wystąpienia, w słowie i piśmie, po polsku, po francusku i po angielsku w formie przemówień, odezw, pism, wywiadów. Wiele z tekstów ukazało się jeszcze za jego życia w druku, na łamach prasy lub rozpowszechnianych było drogą radiową.

Zachowane teksty wystąpień przechowywane są do dziś z pietyzmem w publicznych archiwach w kraju, a częściowo też w Szwajcarii i w Stanach Zjednoczonych¹. W wypowiedziach Paderewskiego wyraża się:

- patriotyzm i duma narodowa, którą przekazywał rodakom;
- idea zgodnej działalności i jedności w interesie narodowym, tak na polu polityczno-społecznym, jak i rządowo-państwowym;
- świadomość znaczenia Polski w łonie wspólnoty narodów cywilizowanych;
- pojmowanie sprawy polskiej w kontekście międzynarodowym;
- swoboda w sformułowaniu i przekazywaniu myśli w sposób przekonujący;
- krasomówczość uzasadniona okolicznościami, niepozabawiona niekiedy znacznej egzaltacji i oratorskiego patosu;
- niezwykła kurtuazja, a jednocześnie bezkompromisowa postawa wobec jawnie antypolskich wystąpień i...
- bezprawnych, antydemokratycznych przedsięwzięć szkodliwych dla narodu;
- znajomość poruszanego zagadnienia w jego zakresie (historycznym, politycznym, społecznym), a zarazem pewien idealizm polityczny, pozbawiony często konkretnych postulatów programowych;
- upór w obronie interesów polskich z jednoczesnym zrozumieniem koniecznego szukania w miarę możliwości rozwiązań kompromisowych i zrezygnowanie z bezcelowego prowadzenia sporów w sprawach z góry przegranych lub narzuconych nieodwołalnie przez instancje międzynarodowe;

¹ Część archiwum w kraju została opublikowana w zbiorze: *Archiwum polityczne Ignacego Paderewskiego* wydany w pięciu tomach przez PAN we Wrocławiu (1973–1974) i w Warszawie (2001).

– gorycz mieszana z przeblyskiem nadziei wobec niepowodzeń obrony sprawy polskiej na forum międzynarodowym;

– szlachetność uczuć wyrażana niekiedy w zbyt optymistycznych oświadczeniach, z głębokim przeświadczeniem o słuszności starań podejmowanych w obronie sprawy.

W wypowiedziach powoływał się, zależnie od okoliczności, na historię i tradycje narodowe, rozważał teraźniejszość, wybiegał myślą i oceną w przyszłość. Zależnie od okoliczności, ubierał w oratorską szatę wypowiedzi, aby przyciągnąć uwagę słuchaczy, wzbudzić uczucia nadziei, współczucia, ofiarności, miłości do Ojczyzny i wezwać do współdziałania dla wspólnego dobra.

Zgodnie ze swą niezwykle bogatą uczuciowo duszą artysty i patrioty, był Paderewski w dużej mierze idealistą. Z pełną nadzieją i przekonaniem wewnętrznym głosił najwyższe ideały narodowe, najczęściej jednak bez możliwości zagwarantowania ich urzeczywistnienia, a to zazwyczaj z braku poparcia i zrozumienia ze strony rządzących ugrupowań politycznych. Z drugiej strony, pomimo optymizmu, zdawał sobie sprawę ze słabości Rzeczypospolitej, zdanej na łaskę zachodniego pragmatyzmu polityczno-ekonomicznego.

* * *

Obrany temat obejmujący lata 1910–1941 przedstawimy zasadniczo w porządku chronologicznym, w ramach okresów uwarunkowanych wydarzeniami istotnymi w życiu narodu, a jednocześnie angażującymi w sposób osobisty Paderewskiego.

Są to okresy lat 1910–1914, 1915–1918, 1919–1939 i 1940–1941. Niezwykle obszerny materiał dokumentacyjny podyktował konieczność dokonania wyboru w jego cytowaniu w zależności od wagi wydarzeń, które były powodem wystąpienia Paderewskiego.

II. Część analityczna

1. Lata 1910–1914

Już początkowe lata XX-ego wieku zapowiadały radykalne zmiany w sytuacji i strukturach wewnętrznych państw rozbiorczych. Klęska Rosji w wojnie z Japonią w roku 1905 wpłynęła na wzmoczenie się ruchów rewolucyjnych w Rosji i w „Kongresówce”. Jednocześnie mnożą się podejmowane przez Polaków akcje narodowo-polityczne i wzrasta ilość organizacji niepodległościowych w kraju i za granicą.

Ignacy Paderewski, będąc w pełni świadomy narastających konfliktów i przewidując bieg wydarzeń, pragnie w wystąpieniach zmobilizować rodaków dla wspólnego, jednomyślnego działania mającego doprowadzić do zerwania kajdanów zniewalanych Ojczyznę od przeszło 120 lat.

I poczuł się niejako w roli trybuna narodu. Uczuł, że w opinii rodaków staje się „kimś w rodzaju przywódcy” – jak wyznał to później w swych *Pamiętnikach*. Było to 15 lipca 1910 roku w Krakowie, kiedy stojąc u stóp ufundowanego przez siebie pomnika „grunwaldzkiego” (odsłoniętego w tym dniu z okazji 500-lecia zwycięstwa polsko-litewskiego oręża nad zaborcą krzyżackim) rzucił wezwanie w imię wspólnej sprawy. Słuchały go przeszło 150-tysięczne rzesze rodaków przybyłych ze wszystkich zaborów. Wołał do serc i umysłów, „aby wszystkie dzieci tej ziemi natchnęła miłość, zgoda, wiara, moc, nadzieja, rozważa, cierpliwość i ta dobra wiara, bez której nie ma ani cnót cichych, ani sławnych czynów. Niech każdy Polak i Litwin, każdy z dawnych

dzielnic Ojczyzny, czy zza oceanu, spoglądając na ten pomnik, jako znak wspólnej przeszłości, świadectwo wspólnej chwały, zapowiedź lepszych czasów, jako na częstkę własnej, wiarą silną, duszy, – zachętę odczuł do wspólnej owocnej pracy”.

W kilka miesięcy później, 23 października, przemawiał w przepelnionej sali Filharmonii we Lwowie na uroczystości upamiętniającej 100-lecie urodzin Fryderyka Chopina. Widział w muzyce wielkiego piewcy narodu niezmożoną siłę dla zachowania duszy narodu, „albowiem w nim się objawia cała nasza zbiorowa dusza. Więc krzepmy serca do wytrwania, do trwania, myśli strójmy do czynów, do dzielnych, sprawiedliwych, uczucia podnośmy do wiary, do silnej – bo nie ginie naród, co ma taką wielką, nieśmiertelną duszę.”

Wcześniej postanowił, wspólnie z kilku innymi osobami, „wejść w porozumienie z jednym z wybitniejszych dzienników paryskich i uczynić go organem Polski, tj. tłumaczem istotnych potrzeb, rzecznikiem słusznych rozsądnych żądań naszych, (bo) sprawa polska, mimo swego wielkiego, międzynarodowego znaczenia nie miała dotychczas za granicą żadnego organu, któryby o jej doniosłości pouczał Europę” (list do NN z początku października 1910). Uzasadniając rzuconą na ten cel subskrypcję, pisze Paderewski 30 listopada 1910 roku do pewnej osoby ustosunkowanej nieprzychylnie te wielce znamienne słowa: „Sprawa narodu to nie interes, z którego wycofać się należy, gdy zamiast zysku straty przynosi. Sprawa narodu to praca ciągła, praca stała, wytrwałość, niezłomność, ofiarność nieprzerwana z pokolenia na pokolenia. Zaniedbać jej nie wolno, a łożyć na nią, w miarę możliwości, zawsze się powinno.”

Wzrastał prestiż osobisty i moralny Paderewskiego w kraju i na obczyźnie. Niepokoiło to wielu czołowych działaczy politycznych, w tym Romana Dmowskiego. W odpowiedzi na jego uwagi kieruje do niego Paderewski, dla uspokojenia, następujące zapewnienie (list z końca października 1910 roku): „żadnej roli politycznej odgrywać nie myślę. Nie mam do tego ani ochoty, ani przygotowania, ani też temperamentu. Władza mnie nie ęci, powaga ojca narodu nie pociąga, pośledniejsze stanowisko politycznego syna Ojczyzny najzupełniej mi wystarcza.”

W następnych latach poświęcił się Paderewski zasadniczo karierze artystycznej. Występował z koncertami w krajach zachodniej Europy (Szwajcaria, Niemcy, Francja, Anglia), w Polsce (Lwów, Kraków, Warszawa), w Stanach Zjednoczonych, w Afryce Południowej.

Powrócił do siebie, do Riond-Bosson k. Morges, w czerwcu 1914 roku. Tu obchodził jak zwykle 31 lipca swoje imieniny w licznym gronie zaproszonych gości, przybyłych również spoza Szwajcarii i Polski. Zabrał jak zwykle głos, by powiedzieć kilka słów na powitanie. „Mimo radości, jaką odczuwamy ze spotkania – powiedział – musimy być świadomi z powagi chwili, że być może w tej chwili wazą się losy Europy. Przeczuję, że o ile wojna rzeczywiście wybuchnie, moja Ojczyzna, Polska, jedna z pierwszych od niej ucierpi, przez długi czas będzie nękana walkami, zaleje ją morze krwi i łez, ale w końcu powstanie wolna – co daj Bóg.”

Wraz z wybuchem Wojny Światowej 1-ego sierpnia 1914 roku świadomym był, że – jak to zaznaczył w swoich *Pamiętnikach* – „nowy świat, nowa era rozpoczynały się. Także dla mnie zaczynała się nowa epoka, epoka innej, nieprzewidzianej, a jednak przeznaczonej mi kariery.” Przeczował dobrze początek końca niewoli narodu. Z pełną wiarą widział celowość tworzenia podstaw zapewniających odrodzenie wolnej Rzeczypospolitej, w oczekiwaniu na upadek trzech rozbiorczych monarchii.

Środkiem mobilizującym świadomość koniecznej solidarności działań na rzecz Polski na skalę narodową i międzynarodową była – podjęta przy końcu 1914 roku wspólnie z Henrykiem Sienkiewiczem i innymi działaczami polskimi przebywającymi w Szwajcarii – inicjatywa założenia Komitetu Centralnego Pomocy Ofiarom Wojny w Polsce (z siedzibą w Vevey, gdzie mieszkał Sienkiewicz, prezes Komitetu, utworzonego formalnie w styczniu 1915 roku). Jego celem było – jak pisał Paderewski – scentralizowanie i dystrybucja środków pomocy w sposób skuteczny i szybki pomiędzy wszystkimi ofiarami (w Polsce) bez względu na rasę i wyznanie (list do L. Malve, ministra spraw wewnętrznych Francji z 4 marca 1915 roku celem uzyskania zgody na założenie we Francji oddziału Komitetu Pomocy).

2. Lata 1915–1918

W obliczu rozpętanej zawieruchy wojennej Paderewski wznaga działania w obronie prawa narodu do niepodległości. Nutą zachęty i nadziei brzmią jego nawoływania do czynów w walce o prawo do odrodzenia i życia w wolności.

„Miłuję mój kraj – pisze w swym liście do Edwarda de Rothschild z 2 marca 1915 roku – i pragnąłbym go widzieć szczęśliwym. Kraj nie może być szczęśliwym, nie będąc wolnym, a nie może być wolnym, nie będąc silnym. Wszyscy obywatele muszą być równi wobec prawa, pod warunkiem, że – odkładając na bok kwestie wyznań – są bezwarunkowo solidarni z całym narodem”. Po przeszło wiekowym „odpolszczaniu” narodu przez ciemieżców trudno było myśleć o całkowitym przywróceniu jedności dawnej Rzeczypospolitej, obejmującej wiele mniejszości etnicznych lub też wyznaniowych (Litwini, Łotysze, Ukraińcy, Rusini, Żydzi, Tatarzy). Zdaje sobie z tego sprawę Paderewski, szukając poczucia jedności także poprzez tworzenie organizacji do wspólnych działań na rzecz sprawy narodowej (Komitety, armia polska), względnie poprzez skupianie rodaków wokół organizacji o programach patriotyczno-narodowych. Ponadto jako reprezentant polskich organizacji na Zachodzie (Komitet „Veveyski”, później również Polski Komitet Narodowy w Paryżu, organizacje polonijne w Ameryce) ubiega Paderewski o zapewnienie poparcia dla sprawy polskiej ze strony rządów państw Ententy. „W tych chwilach tak ciężkich i tragicznych – pisze do Prezydenta Francji Raymonda Poincaré w styczniu 1915 roku – duch naszego Narodu jest całkowicie z Francją, Czuję się szczęśliwy, że mogę wystąpić przed Panem, jako skromny rzecznik mojego Narodu.”

Od połowy kwietnia 1915 roku przebywa w Stanach Zjednoczonych, które przez dłuższy czas pozostawały w pozycji państwa neutralnego (przystąpiły do wojny dopiero 6 kwietnia 1917 roku po stronie Ententy). Oględne więc były przez ten czas przemówienia Paderewskiego.

Na sesji Sejmu Związku Narodowego Polskiego w Ameryce 1-ego października 1915 roku (w Schenectady) tak mówił: „Kto chce w dzisiejszej Polsce czegoś dokonać, ten musi mieć za sobą lud polski.” Uważał przy tym za niezbędne ściste współdziałanie z Kościołem katolickim, gdyż, jak podkreślił, „religia katolicka weszła w krew ludu polskiego, tkwi w jego duszy”. I dalej do zebranych tłumnie mówił z nadzieją: „Grom uderzył w nasze drzewo, lecz pnia nie naruszył, korzeni nie nadwyrężył. Drzewo nasze owoce zdrowe będzie wydawać.”

Wobec istnienia sprzecznych orientacji wolnościowych w łonie wielu polskich grupowań o tendencjach bądź prorosyjskich, bądź proniemiecko-austriackich, stał się świadomie na gruncie niezależności i niepodległości zgodnie z opinią podzielaną przez większość polskiego społeczeństwa. „Nie ma człowieka – głosił z obiektywizmem – choćby największego, który byłby w stanie Narodowi swój osobisty program narzucić. Naród ma w sobie ten program.” A „ukrytą” wolę większości wyrażał wówczas program obrony jego żywotnych interesów przyjęty przez organizacje polskie i polonijne, które opowiedziały się za ścisłym współdziałaniem politycznym i wojskowym z państwami Koalicji. Ze zwycięstwem państw sprzymierzonych łączył Paderewski, jak większość rodaków, zwycięstwo sprawy polskiej. „Upadliśmy – mówił z duchową intencją na wiecu polonijnym u stóp pomnika Kościuszki w Chicago 30 maja 1915 roku – ale jak Chrystus pod Krzyżem Swym upadł, z cierniową męczeństwa koroną na przeczystych skroniach, ażeby zmartwychwstać.”

Bronił praw i interesu całego narodu. To posłannictwo zawarte było w jego słowach i działaniach w czasie przeszło trzyletniego pobytu na ziemi amerykańskiej. Daje temu wyraz w przemówieniu wygłoszonym w Chicago 5 lutego 1916 roku (z okazji swego koncertu na rzecz ofiar wojny w Kraju). Oto co powiedział: „Wierny tradycji polskiej, wierny duchowi przodków, nie szukam pomocy jedynie dla moich braci-rodaków po krwi i religii, lecz dla wszystkich bez jakiegokolwiek różnicy rasy, pochodzenia, religii, czy opinii politycznych, dla wszystkich, którzy dzielą wspólne, niewysłowione nieszczęście w moim Kraju ojczystym.”

I w duchu jedności wzywa rodaków do czynu: „Budujmy Ojczyznę niepodległą, całą, wolną po wszystkie czasy” (Chicago 27 listopada 1916 roku, z okazji wieczornicy żałobnej ku czci zmarłego Henryka Sienkiewicza). Gdy po osobistych spotkaniach z Woodrow Wilsonem w 1916 roku w Waszyngtonie amerykański prezydent przyjął z przekonaniem ideę poparcia sprawy polskiej, Paderewski przedkłada mu w połowie stycznia 1917 roku swój *Memoriał* o konieczności odrodzenia Rzeczypospolitej. Wyśnuwa w nim następujące argumenty:

„W interesie ludzkości, w imię wolności i sprawiedliwych zasad, sprawa polska winna być rozwiązana poprzez odbudowanie bytu państwowego całego Narodu polskiego. Jeśli Polska ma żyć i zasiać wśród narodów Europy, to musi ona się stać taką, do czego ma prawo: państwem silnym i niepodległym. Jeśli Polska ma istnieć jako wolne państwo, a bez żadnej wątpliwości będzie istnieć jako takie, gdyż taka jest wola 25 milionów jej ludności i tego wymagają warunki zabezpieczenia trwałego pokoju w Europie, postęp demokracji, humanitaryzmu i cywilizacji – to Państwo polskie nie może być pozbawione Gdańska. Racje wynikające z warunków naturalnych, historycznych, geopolitycznych i gospodarczych przemawiają za tym, aby Gdańsk należał do Polski”².

Gdy w marcu 1917 roku rosyjski Tymczasowy Rząd wystąpił z zapowiedzią przyznania swobód autonomicznych mniejszościom narodowym, Paderewski z widocznym poirytowaniem oświadczył pisemnie (po 29 marca, w Nowym Jorku), że „(...) nas ta zapowiedz nie dotyczy. My nie jesteśmy narodowością, my jesteśmy wielkim,

² Piszząc później do prezydenta Wilsona z Paryża 8 maja 1919 roku, wspomina, że „poglądy i słuszne roszczenia przedłożone Panu nie były moimi osobistymi opiniami, lecz wyrażały wolę i prawa mojego Kraju”.

historycznym narodem i nie tylko wolność, lecz całość i niepodległość (państwowa) nam się należy.” Rozwijając tę ideę zapewnienia bytu narodowego, powiedział kilka dni później na kongresie Związku Sokolnictwa Polskiego w Ameryce (Pittsburg, 4 kwietnia): „W takiej doniosłej chwili potrzeba (nam) czynów śmiałych, silnych, abyśmy wszyscy czystym sercem czyste nasze ręce wyciągnęli do pojednania, do zgody”.

W rok później (kwiecień 1918) potwierdza to założenie w telegramie do J. F. Smulskiego, jednego z działaczy Polonii amerykańskiej, pisząc: „Doniosłość wypadków i chwili wymaga zespolenia wszystkich sił naszych. Wychodzący polscy winni być przeświadczeni o wielkości zadania, które im Opatrzność spełnić nakazuje”. Wiadomo, że siła wspólnoty to nie tylko moc duchowo-moralna, lecz również siła wojskowa. Doskonale to rozumie Paderewski. Toteż jeszcze w maju 1917 roku zwrócił się pismem do władz amerykańskich o zezwolenie na utworzenie armii polskiej, bo przecież, jak pisze: „Naród polski, aby potwierdzić swe prawo do całkowitej niepodległości, musi dysponować siłą zbrojną”. A na XXXV Zjeździe Zjednoczenia Polskiego Rzymsko-Katolickiego w Schenectady w październiku 1917 roku potwierdza z całą stanowczością: „Armia polska powstać musi, (bo) jest koniecznością dziejową niezbędną dla zbudowania Polski”.

Wzywał rodaków w Ameryce do wzmożenia działań dla kraju. Na posiedzeniu Polskiego Komitetu Pomocy w Chicago w czerwcu 1917 roku przedkładał, że „każdy zdolny do działania powinien pracować nie tyle, ile może, ale nawet ponad siły, albowiem ponad miarę i ponad siły wytrzymałości są obecne Narodu naszego cierpienia”. Dzięki zabiegom Paderewskiego powstała niebawem na ziemi amerykańskiej (z centrum szkolenia na terenie pogranicznej Kanady) armia polska licząca ok. 20 tysięcy młodych ochotników³.

Na duże trudności napotykała początkowo sprawa oficjalnego uznania przez państwa Ententy Polskiego Komitetu Narodowego w Paryżu (utworzonego przez Romana Dmowskiego w 1917 roku) za organ przedstawicielstwa narodu. Po wielu staraniach załatwiona została pomyślnie. Mówi o tym Paderewski na posiedzeniu Narodowej Ligi Bezpieczeństwa USA 3 marca 1918 roku w Nowym Jorku. Wystąpił tam w imieniu Polskiego Komitetu Narodowego oraz Polskiej Misji Wojskowej przybyłej z Francji. „Jesteśmy – powiedział – tymczasowymi przedstawicielami Kraju, którego ciało było rozczłonkowane, Narodu, który był w niewoli, lecz nie był niewolnikiem, którego duch i wola były zawsze nie do pokonania. Państwa Sprzymierzone i Stany Zjednoczone uznały Polski Komitet Narodowy jako urzędową polską organizację, (a) nas jako rzeczników sprawy polskiej, jako obrońców praw polskich przed najwyższym forum narodów cywilizowanych. (...) Polska zjednoczona oznaczać ma zjednoczenie wszystkich polskich ziem, gdzie pomimo (...) okrutnego ucisku, konfiskat, wywłaszczeń i kolonizacji, większość ludności pozostaje nadal polska”. I podkreślił dobitnie: „My potrzebujemy Gdańska dla życia naszego Narodu”.

W czerwcu 1918 roku w Niagara-on-the Lake (pograniczna Kanada), przemawiając do żołnierzy armii polskiej, przebywających tam na szkoleniu, powiedział: „Stało

³ W 1918 roku włączona została do armii polskiej we Francji, walcząc tam pod dowództwem gen. Józefa Hallera. Z myślą o polskiej armii Paderewski skomponował w 1917 roku zadedykowany jej hymn (muzyka i słowa) *Hej, Orle Białe*, który zawiera wezwanie „Hej na bój, gdzie wolność nasza, za polski brzeg morza, za ziemię całą, za Piastowską naszą...”

się nareszcie to, co od dawna było całej Polski pragnieniem. Sprzymierzone rządy obwieściły światu, że jednym z głównych celów wojny jest odbudowanie Polski Zjednoczonej, wolnej, całej, aż do morza”⁴.

Zbliżający się koniec przeszło czteroletniej tragedii wojennej wyłonił potrzebę podjęcia na rzecz odradzającej się Polski kroków zabezpieczających i rewindykacyjnych w znaczeniu prawno-międzynarodowym. Już z końcem lipca 1918 roku w Nowym Jorku pisze Paderewski oficjalne pismo do Roberta Lansinga, ówczesnego Sekretarza Stanu, wnosząc „uprzejmie, aby Rząd Stanów Zjednoczonych uznał suwerenność Narodu polskiego”. A 26 sierpnia w Detroit na zjeździe pierwszego Sejmu Wychodźstwa Polskiego powiedział: „Wszyscy Polacy w Ameryce są zjednoczeni wokoło sprawy Polski zjednoczonej, niepodległej i władającej całkowicie Gdańskiem, naszym naturalnym i historycznym portem. Wszyscy pragniemy Polski niepodległej, zjednoczonej, wielkiej, do morza, Polski takiej, do jakiej mamy prawo i jaka jest światu potrzebna. To, co nam zamierzają dać, dalekie jest od tego, co nam się należy, czego spodziewać się i żądać mamy wszelkie prawo”.

Paderewski już wtedy widział rodzące się problemy i czuł, że naród czeka walka o należące mu się ziemie i granice. Nie mógł odmówić swego udziału i z końcem grudnia stanął na ziemi ojczystej, by podjąć walkę o Polskę swych marzeń.

3. Lata 1919–1939

Witany 1 stycznia 1919 roku na dworcu w Warszawie przez blisko 300-tysięczną rzeszę rodaków, krótko przemówił do zebranego tłumu. Zastrzegł, że nie przybywa, aby sięgnąć po władzę, lecz by służyć narodowi, nie wiążąc się z jakimkolwiek stronnictwem politycznym. „Stronnictwo – powiedział – musi być jedno: Naród Polski i temu jednemu służyć będę do śmierci. Żadne stronnictwo z osobna nie odbuduje Ojczyzny – odbudują ją wszyscy Polacy”.

W służbie tej współpracuje z Naczelnikiem Józefem Piłsudskim. Obejmuje niezwłocznie stanowisko premiera, ministra spraw zagranicznych i delegata RP na konferencję pokojową. 16 stycznia formuje rząd koalicyjny o profilu demokratyczno-narodowym. W trzy tygodnie później (10 lutego) uczestniczy, wraz z Naczelnikiem Piłsudskim, w pierwszej sesji Sejmu ustawodawczego Rzeczypospolitej, wybranego w głosowaniu powszechnym. Z tej okazji Paderewski poinformował obecnych posłów, że „nader życzliwie, przyjaźnie i serdecznie utworzenie się naszego Rządu powitane zostało w chronologicznym porządku przez Państwa następujące: Stany Zjednoczone, Francję, Włochy, Anglię i Rumunię”.

W 1919 roku (29 marca) w Warszawie zabrał Paderewski głos na bankiecie wydanym na cześć członków Komisji Międzysojuszniczej opuszczających Polskę po wykonanej misji obserwatorów wojskowych. Nawiązując do jednomyślnie zapadłej dwa dni wcześniej uchwały Sejmu o zawarciu ścisłego sojuszu ze zwycięskimi państwami Ententy, powiedział: „Wystawiliśmy sobie świadectwo dojrzałości politycznej, stwierdzili stanowczo, że gdy o żywotne sprawy i dobro Narodu idzie, jesteście zdolni do jedności i zgody, że mamy prawo do objęcia wśród związku narodów, który się two-

⁴ Oświadczenie na rzecz odrodzenia Polski niepodległej złożył najpierw prezydent Wilson przed Kongresem amerykańskim 22 stycznia 1917 roku. W rok później zawarł je w punkcie 13-tym swej „deklaracji pokojowej”.

rzy (Liga Narodów), jednego z najpoważniejszych i najzaszczytniejszych stanowisk⁵. I dalej mówił: „Trzy trony ciemieżców rzucone na ziemię, padły okryte prochem i hańbą. Kraty naszego więzienia są przełamane, łańcuchy zerwane, jesteśmy w końcu wolni, nasz los jest w naszych rękach”.

Jako delegat Polski na konferencje pokojowe (wraz z Romanem Dmowskim) prowadzi sprawę roszczeń terytorialnych odrodzonej Rzeczypospolitej. Odnośnie Gdańska wystąpił do Rady Konferencji pismem z 9 kwietnia 1919 roku. Czytamy w nim słowa: „Świadomi swych praw do wejścia we władanie wszystkiego, co polskie i niezbędne dla zapewnienia bytu społeczeństwu, Polacy, działając przez swych przedstawicieli, domagają się wyłącznego władania Gdańskiem”⁶. I stawia retoryczne pytanie: „Czyż naród liczący ponad 30 milionów byłby w stanie rozwijać swój przemysł i handel, żywić się i żyć przyzwoicie, jak pożyteczny członek rodziny narodów, nie posiadając portu morskiego?”.

W telegramie wysłanym 26 kwietnia z Paryża do Stanisława Wojciechowskiego, ówczesnego ministra spraw wewnętrznych RP, wnosi Paderewski o podjęcie przez Sejm uchwały „żądamy bezwzględnego przyznania Narodowi polskiemu terytorium od Mławy do Gdańska, przez które przechodzi kolej łącząca Warszawę z naszym jedyнным narodowym portem. Terytorium to powinno być w naszym niepodzielnym władaniu, jeżeli istotnie celem Konferencji Pokojowej oraz Ligii Narodów jest ustalenie panowania pokoju i sprawiedliwość w Europie. Naród polski na inne warunki nigdy się dobrowolnie nie zgodzi”.

Jednocześnie wynikła kwestia Śląska. Rada Najwyższa Konferencji, zmieniając poprzednie stanowisko korzystne dla Polski, parła teraz do przeprowadzenia plebiscytu na Górnym Śląsku, „uznanego wszakże wedle spisu urzędowego z 1910 roku za terytorium niezaprzeczalnie polskie”, jak to podkreśla Paderewski w piśmie z 9 czerwca 1919 skierowanym na ręce premiera George’a Clemenceau, przewodniczącego delegacji francuskiej na Konferencję Pokojową. Takie rozwiązanie konfliktu powstałego na skutek niemieckich rewindykacji „spowodowałoby – pisze dalej – fatalne wprost wrażenie w Polsce, ufnej w sprawiedliwość Rządów Państw Sprzymierzonych i pogłębiłoby uczucie gorzkiego rozczarowania, prowadząc nieuniknienie do konfliktu zbrojnego między Polską i Niemcami. Z uwagi na to niebezpieczeństwo delegacja polska kieruje gorący apel do Konferencji Pokoju, aby utrzymane zostały zasadnicze jej decyzje dotyczące granic polsko-niemieckich”.

Kilka dni wcześniej (5 czerwca) wystąpił Paderewski w Paryżu przed przedstawicielami Rady Głównych Mocarstw Sprzymierzonych i Stowarzyszonych (T. W. Wilson, D. Lloyd George, G. Clemenceau i V.E. Orlando), uzasadniając roszczenia Polski do dawnych jej ziem w Galicji wschodniej. Spotkawszy się z zarzutem (ze strony Lloyda George’a), jakoby Polska miała w tym względzie zamiary imperialistyczne, odpowiedział z godnością: „Protestuję stanowczo przeciwko temu niesłusznemu twierdzeniu. Jestem przedstawicielem narodu, który zawsze walczył o niepodległość

⁵ Paderewski miał tu na myśli ewentualny wybór Polski na członka Rady Ligii Narodów, co jednak nie nastąpiło.

⁶ Rada Najwyższa Konferencji Pokojowej była za przyznaniem miastu Gdańsk statusu „miasta wolnego”, natomiast zniemczony Zarząd miasta uważał Gdańsk za miasto „hanzeatyckie”, czyli niemieckie.

innych uciemżonych ludów. Nie jesteśmy imperialistami i nie zamierzamy anektować jakiegokolwiek obcego kraju czy narodu”. Zacytował ponadto tekst rezolucji Sejmu Rzeczypospolitej, zastrzegającej, że „Rzeczpospolita Polska pragnie oswobodzić z pod obcej przemocy terytoria dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego, aby umożliwić narodom tam zamieszkującym wykonywanie prawa do samostanowienia o ich przyszłości oraz określenia ich przyszłych stosunków z Państwem Polskim”.

Kolejny problem przedstawiał narzucony Polsce przez Konferencję Pokojową traktat o mniejszościach narodowych. W piśmie do brytyjskiego premiera Dawida Lloyd George’a z 15 czerwca 1919 roku Paderewski podkreśla, że „sprawa jest niezwykłej wagi. Ma życiowe znaczenie nie tylko dla Polski, lecz również innych ludności różnego pochodzenia lub wyznania żyjących wśród naszego narodu. Polska udzieli pełnię praw obywatelskich wszystkim mieszkańcom, lecz zada wzajemnie, aby wszyscy obywatele okazali świadomość swych obowiązków wobec Państwa”.

Był Paderewski przeciwny warunkom traktatu, uważając, że umieszczenie polskiej konstytucji pod protektoratem Ligi Narodów jest jednoznaczne z uważaniem Polaków za naród o niższej cywilizacji, niezdolny, by zapewnić wszystkim obywatelom prawa i wolności obywatelskie i nie znający zasad współczesnego państwa. Uwarunkowanie postanowień konstytucji w tym przedmiocie od zgody Rady Ligi Narodów „gwałci suwerenność Polski”.

Po zamieszczeniu w tekście traktatu uroczystego potwierdzenia o odbudowaniu suwerenności i niepodległości państwa polskiego delegacja polska podpisała przedmiotowy tekst, wnosząc jednocześnie „w imieniu sprawiedliwości”, jak pisze Paderewski do Rady Konferencji (na ręce G. Clemenceau) 26 czerwca, o przejęcie zastrzeżenia, „że ludność polska mająca pozostać pod panowaniem niemieckim będzie korzystała z tych samych praw i przywilejów, jeśli chodzi o język i kulturę, jak Niemcy, którzy zgodnie z traktatem stają się obywatelami Rzeczypospolitej”.

Gdy trwały walki na froncie wschodnim, pisze 7 lipca 1919 roku z Paryża w odezwie do Polonii amerykańskiej, że „od zwycięstwa polskiego oręża na kresach wschodnich, od dalszych układów wielkość Polski zależy” – dodając z entuzjazmem: „Dziś już rzecz można, że pokaźna część gmachu Rzeczypospolitej stanęła mocno na prawie uznanych podstawach. Pragniemy tylko wolności i siły, dobra i szczęścia Ojczyzny”. Z dużym też przekonaniem uzasadnia 24 lipca przed komisją sejmową do spraw międzynarodowych wniosek Rządu o ratyfikację Traktatu Wersalskiego, który w imię Boże podpisaliśmy, ze względu na to, że daje on Polsce wolność, niepodległość, że zapewnia Jej korzyści, które przed pięciu jeszcze laty olbrzymia większość Polaków uważała za niedoścignione marzenie”. A w mowie wygłoszonej następnie przed Sejmem, w której przebija głęboka troska o zapewnienie ładu, praworządności, bezpieczeństwa i pokoju w odbudowującej się Rzeczypospolitej, Paderewski zaznacza: „Musimy pokazać światu, że ustroj polski, prawdziwie polski, bez żadnego wpływu obcego, będzie ustrojem opartym na wolności, sprawiedliwości, uczuciach braterskich, ażeby pokój panował na świecie. Siła i trwałość Rzeczypospolitej zależą jedynie od nas. Żyjmy w zgodzie ze wszystkimi naszymi sąsiadami i utrzymujmy z nimi przyjazne stosunki”. Było to życzenie szczerego patrioty-idealisty, ale wobec „sąsiadów” Polski okazało się wręcz utopijne.

Gdy zaogniał się konflikt Polski z Czechosłowacją odnośnie Śląska Cieszyńskiego, wystąpił Paderewski 5 września 1919 roku w Paryżu przed Radą Najwyższą Konferencji Pokojowej, mówiąc: „Jesteśmy powołani by żyć w pokoju. Jeśli nie jest to naszym przeznaczeniem – to jest to naszym obowiązkiem wobec Państw Sprzymierzonych, ludzkości i własnego Narodu, wycieńczonego po pięciu latach okrutnej wojny. Pokój (z Czechosłowacją) nastąpi i do zgody się dojdzie, jestem tego pewien, ale tylko i jedynie na zasadach sprawiedliwości, pod warunkiem, że zdolni będziemy do wzajemnych ustępstw. Kwestia Śląska Cieszyńskiego jest dla Czechów ekonomiczna. Ta ziemia dla nich jest węglową, dla Polski jest polską. Niech ona nam będzie oddana, a uczynimy dla Czechosłowacji istotne koncesje w dostawach węgla, wedle korzystnych warunków, które określą specjaliści delegowani przez obydwaj państwa”.

W toku toczącej się wojny polsko-sowieckiej wystąpił pisemnie 15 października 1919 roku w imieniu rządu polskiego do brytyjskiego ministra Winston Churchilla, wnosząc o udzielenie przez Anglię pomocy w zaopatrzeniu armii polskiej. Pisze z otwartością: „Jesteśmy zdecydowani trzymać czoło przeciwko siłom bolszewickiego barbarzyńcy. Z uwagi na poważną sytuację na froncie potrzebna nam pomoc winna być udzielona niezwłocznie. Bez niej nie jesteśmy w stanie opierać się wrogowi na dłuższą metę. Jeśli pomoc nie nadejdzie natychmiast, cała linia frontu z bolszewikami może się załamać w każdej chwili i najgorszego można się spodziewać”.

Występował Paderewski również w sprawie odzyskania przez Polskę ziem Galicji wschodniej. Pisze o tym do amerykańskiego męża stanu F. I. Polka, szukając poparcia (15 października) tymi słowami: „Jedynym możliwym rozwiązaniem problemu i jedynym do przyjęcia przez Naród Polski jest włączenie definitywne do terytorium Państwa Polskiego Wschodniej Galicji, gdzie polska ludność stanowiła zawsze poprzez dzieje liczebną przewagę”.

Na uroczystym posiedzeniu Sejmu Ustawodawczego RP w dniu 12 listopada 1919 roku w pierwszą rocznicę odzyskania niepodległości przemówił w imieniu rządu, ze zwykłym sobie polotem szukając akcentów optymizmu i zachęty: „Jesteśmy już dziś w obliczu świata całego wielkim, niepodległym Państwem. Rząd starał się nie zaniedbać żadnej dziedziny gospodarki kraju. Polska idzie prosto, zagarniając skwapliwie wszystko, co jest zdolne do twórczego, rzeczywiście społecznego trudu, rozszerzając coraz bardziej drogę postępu, ubijając coraz staranniej bezpieczny, narodowy gościniec. Polska nie chce rewolucji, nie chce reakcji. Polska chce ładu, porządku i prawa. Polska chce być zdrową, silną i czystą – chce ewolucyjnego postępu”.

Jednak w dwa tygodnie później (koniec listopada) nader pesymistyczny obraz wypadków odmalowuje w instrukcji przesłanej drogą telegraficzną delegacji polskiej w Paryżu celem wystąpienia do Rady Najwyższej Konferencji Pokojowej. „Bolszewicy idą na Charków – informuje w niej – Wojsko polskie zdeorganizowane, lada chwila cała obrona Zachodu przed bolszewikami oprze się na naszej armii”. I ostrzega: „W takich warunkach obwieszczenie decyzji Konferencji Pokojowej, jako ostateczne rozstrzygnięcie sprawy Galicji, która odbiera Polsce Lwów i Galicję, będzie miało fatalne następstwa”.

⁷ Pośpieszyła z pomocą zwłaszcza Francja, ale karta losów wojennych odwróciła się dopiero „cudem nad Wisłą” 15 sierpnia 1920 roku dzięki heroizmowi polskiego żołnierza i pomocy francuskiej elity wojskowej.

Paderewski składa dymisję ze stanowiska premiera rządu i ministra spraw zagranicznych 4 grudnia, a pismem do Naczelnika Piłsudskiego z 10 grudnia 1919 roku odmawia przyjęcia propozycji utworzenia nowego rządu.

1-ego stycznia 1920 roku w Warszawie zabiera głos w czasie spotkania z delegacjami stowarzyszeń i organizacji polskich przybyłych dla złożenia mu hołdu. Mówi: „Gdy rok temu przybyłem tutaj, aby zbliżyć Polskę do zwycięskiego Zachodu, by dla Niej wyjednać uznanie i pomoc wielkich Państw Sprzymierzonych, wtedy poparł mnie cały Naród. (...) Składam Bogu najkorniejsze dzięki za to szczęście wielkie, za tę bezbrzeżną miłość Ojczyzny i Narodu, która była, jest i będzie treścią i celem mojego istnienia”.

W siedem miesięcy później, w obliczu inwazji sowieckiej na Polskę, zgłasza gotowość służenia krajowi na polu politycznym. W telegramie wysłanym 16 lipca 1920 roku z Paryża do ministra Władysława Grabskiego zaznacza: „Wobec niebezpieczeństwa grożącego Ojczyźnie, siły wszystkich Jej synów powinny być zjednoczone i użyte dla obrony i ratunku. Jeśli rząd polski znać zechce usługi moje w tej ciężkiej chwili za požądane, to czekam na wiadomość”.

W dwa dni później przychodzi za pośrednictwem Grabskiego od rządu polskiego nominacja Paderewskiego na stanowisko głównego przedstawiciela RP przy Konferencji Ambasadorów (organ nadzorujący stosowanie Traktatu Wersalskiego) i Lidze Narodów. Zajmuje się najpierw sprawą Śląska Cieszyńskiego na forum Konferencji Ambasadorów w Paryżu, której decyzję, narzucającą plebiscyt, uważa za „godzącą w kardynalne zasady, w imię których Państwa Sprzymierzone walczyły i zwyciężyły”. Z tych powodów odmówił jej podpisania (telegram do Eustachego ks. Sapiehy, ministra spraw zagranicznych RP z 18 lipca 1920). Wkrótce jednak donosi (kolejny telegram do ks. Sapiehy z 1-ego sierpnia): „Podpisałem (akt decyzji), gdyż mnie do tegoż zmuszało uroczyste Rządu polskiego zobowiązanie (uprzednio „z góry” dane i podpisane przez Władysława Grabskiego imieniem Rządu). Podpisałem, gdyż inaczej groziło nam zerwanie stosunków z Państwami Sprzymierzonymi”.

Gdy zaogniły się konfliktowe stosunki z Litwą na skutek zajęcia przez wojsko litewskie terytorium przyznanego Polsce przez Radę Najwyższą Ligi Narodów, Paderewski, jako delegat Polski, złożył z ramienia Rządu RP skargę przed Radą. W wystąpieniu 16 września 1920 roku zastrzegł jednocześnie, że „tak Rząd polski, jak i cały Naród polski pragną utrzymać przyjazne stosunki z Litwą, którą uważamy za naród bratni, z którym żyliśmy razem w ciągu 5 stuleci i względem którego, pomimo wydarzeń, jakie miały miejsce, odczuwamy niezmiennie uczucie życzliwości”. Istota tutaj leżała w obustronnym przestrzeganiu neutralności terytorium poza linią demarkacyjną wyznaczoną jesienią 1919 roku. Obowiązek jej respektowania przez Polskę został potwierdzony przez Radę Ligi Narodów (na posiedzeniu z 16 września 1920 roku) pod warunkiem, że ze swej strony „Litwa do takiego uszanowania potrafi bolszewików zmusić”, jak Paderewski informował Sapiehę. „Wśród Ligi Narodów wytworzyła się dla Polski atmosfera bardzo przychylna” – donosił Paderewski w piśmie do Sapiehy z 22 września 1920 roku.

W kilka dni później (28 września) pisze do Leona Bougeois, przewodniczącego Rady Ligi Narodów, zawiadamiając, że rząd polski zmuszony był, aby zabezpieczyć kraj przed atakami armii bolszewickiej, podjąć operacje wojskowe na wschód od linii

demarkacyjnej. Zapewnia jednocześnie, że „Rząd polski trwa w swym szczerym pragnieniu, ażeby uregulować przyjaźnie spór polsko-litewski i zaprasza Rząd litewski do wysłania swego przedstawiciela do Suwałk na 29 bm. celem podjęcia przerwanych rozmów.”

O złym wrażeniu wywołanym na forum Ligi Narodów przygotowaniem zajęcia Wilna przez oddziały generała Lucjana Żeligowskiego (dokonał tego 9 października) donosi Paderewski do wiadomości ministra Sapięhy telegramem z 29 września w tych słowach: „Wyrobiło się przekonanie, że uprawiamy dwulicową politykę. Jeżeli Rząd ma zamiar zająć ponownie Wilno, to dlaczego wytacza sprawę przed Ligą Narodów?”. A w kilka dni później ostrzega (telegram do Sapięhy z 3 października): „W chwili obecnej zajęcie go (Wilna) byłoby dla nas katastrofą. Gdyby zatem był zamiar pochodu na Wilno, to nie mógłbym pozostać na powierzonym stanowisku i bronić spraw na tutejszym gruncie”. I aby uspokoić nieco potomka polsko-litewskiego rodu, dorzuca dobrodusznie, bez widocznego przekonania: „zresztą Wilno jest polskie i nam nie ucieknie”.

Boleśnie przeżywał utratę Gdańska. Bezskutecznie sprzeciwiał się jako delegat Rządu RP rozwiązaniu problemu Gdańska poprzez narzucenie statusu „wolnego miasta”, a w rzeczywistości miasta „hanzeatyckiego”, czyli niemieckiego, z pominięciem praw i interesów Polski. O tym tak pisze do ministra J. Wielowiejskiego 8 września 1920 roku: „Zarówno projekt Rady Najwyższej (Ligii Narodów), jak i konstytucja (m. Gdańska) ze wszystkimi jej pretensjami, sprzeciwiają się treści i duchowi wersalskiego Traktatu. Musimy więc twardo stać przy tym Traktacie i bronić go zawzięcie”. W piśmie skierowanym do Julesa Cambona, przewodniczącego Konferencji Ambasadorów z dnia 21 października 1920 roku krytykuje ostro narzuconą Polsce „umowę” z Gdańskiem. „Trzy zasadnicze punkty są szkodliwe dla naszego Kraju: uniemożliwienie mu stworzenia marynarki handlowej, wystawienie go na stałą, groźną kontrabandę, pozbawianie go prawa gwarantowanego Traktatem wersalskim do rozwinięcia jakiegokolwiek przystani portowej”. Podobnie zarzuca przed Konferencją Ambasadorów (pismo z 22 października), że projekt konstytucji Miasta Gdańska „nie gwarantuje Polsce rzeczywistego i skutecznego dostępu do morza, sprzecznie z postanowieniami Traktatu wersalskiego”. W razie przyjęcia projektu „Wolne Miasto (Gdańsk) nie byłoby, jak to sobie życzymy, współpartnerem lojalnym i przyjaznym Polsce w działalności na rzecz pokoju i ogólnego dobrobytu, lecz stałoby się fortecą germanizmu i narzędziem agresji i podporządkowania Polski” (interwencja Paderewskiego na posiedzeniu w dniu 22 października).

Do kwestii konstytucji gdańskiej powraca jeszcze w telegramie do ministra Sapięhy z 15 listopada 1920 roku, donosząc, że „na posiedzeniu Rady Ligi Narodów głównie opowiadałem się przeciwko nadawaniu suwerenności (Wolnemu Miastu Gdańsk). Żądałem rozszerzenia praw narodowościowych i językowych (na rzecz polskich mieszkańców), jak również bezwzględного mandatu obrony (na rzecz Polski)”.

Po zawarciu rozejmu ze Związkiem Radzieckim w Rydze (12 października), kwestie aspektów prawno-międzynarodowych wojny polsko-sowieckiej postawił na pierwszym Zgromadzeniu Ligi Narodów w Genewie 4 grudnia 1920 roku delegat Wielkiej Brytanii (Barns). Zarzucał on, że strona polska spowodowała tę wojnę, dokonując zbrojnej agresji na Kijów. Paderewski, delegat Rzeczypospolitej, broniąc stano-

wiska Polski zwalczył nader pomyślnie zarzuty angielskiego dyplomaty, kończąc tymi słowami: „Polska nie chce wojny, przelała ona za dużo krwi, za wiele wycierpiała, za wiele doświadczyła. Chcemy pokoju, ale jeśli by takie nieszczęście nadeszło, Polska wypełni swą misję do końca, wypełni całkowicie swój obowiązek, broniąc swej niepodległości. Inaczej nie byłaby godna członkostwa w Lidze Narodów”.

Zdając relację o nieprzychylniej sytuacji względem Polski na forum Ligii Narodów, pisze z Genewy do ministra Eustachego Sapiehy 6 grudnia 1920 roku: „Niektóre narody są nam zasadniczo przeciwne, gdyż prawidłowy nasz rozwój ekonomiczny i polityczny nie tylko, że nie leży w linii ich interesów, ale często się im przeciwstawia, albo wprost, jak Niemcom, czy Czechom, albo ubocznie, jak Anglii. Wielki kapitał angielski, ze względu na rynki zbytu i trade uniony, ze względu na solidarność klasową, stoją po stronie bolszewizmu. Jesteśmy jeszcze poza wspólnością ekonomiczną, jesteśmy izolowani, za mało kapitały cudzoziemskie z nami się liczą”. Jednak już cztery lata później, na bankiecie wydanym na jego cześć w Poznaniu 24 listopada 1924 roku powiedział z widoczną dozą optymizmu: „Ja wierzę w przyszłość Polski, ja wierzę w zdrowie jej duszy, ja wierzę w jej żywotność i niezrównaną zdolność Narodu”.

Po złożeniu dymisji (przyjętej przez rząd 7 maja 1921 roku) nastąpiły ponownie lata artystycznie intensywnego życia „mistrza fortepianu”. Ale jeżdżąc z koncertami po świecie zawsze kierował myśli i uczucia ku Ojczyźnie.

W wywiadzie udzielonym warszawskiej prasie w maju 1931 roku w przeddzień Święta Narodowego podzielił się z rodakami refleksjami i przewidywaniami. „Polska potrzebuje przede wszystkim – powiedział – zgody wewnętrznej, spokoju, zaufania. Skupić się winni wszyscy dzisiaj przy Kościele Katolickim, z którym Polska jest ściśle, jak chyba żaden inny kraj, związana. Wierzę w przyszłość wielką mojego Narodu. Polska będzie, bo być musi, potężnym mocarstwem, bo zadania, które ma do spełnienia, taką właśnie przed nią przyszłość odsłonia”.

Są to lata wzmagającej się polityki rewizjonistyczno-ekspansyjnej Rzeszy Niemieckiej. Ów obsesyjny program *Drang nach Osten* staje się wkrótce zmorą Polaków. Skierowany jest przeciwko „korytarzowi” łączącemu kraj z wybrzeżem bałtyckim i świeżo zbudowanym portem Gdynia. Na bankiecie wydanym w Nowym Jorku 28 maja 1932 roku na cześć Paderewskiego wyraził on raz jeszcze nieustępliwą postawę obrońcy sprawy polskiej. „Dostęp do morza, uzyskany na Konferencji Pokojowej – powiedział – był aktem sprawiedliwości historycznej, był to akt zwrotu ziemi dawnemu jej prawowitemu właścicielowi (Polsce). To terytorium jest niezbędne dla zabezpieczenia naszej niepodległości pod względem i materialnym, i moralnym, bo to jest brama na świat. My nie chcemy być na nowo rozczłonkowani i na nowo popaść w niewolę. Nowy rozbiór Polski byłby ponowną hańbą dla świata, hańbą przeciwko demokracji, przeciwko cywilizacji, pociągając niezawodnie ciężkie za sobą następstwa. Te ziemie są naszą własnością najświętszą i wieczystą, jesteśmy zdecydowani je bronić ze wszystkich naszych sił i wszystkimi środkami”.

Ponawia to oświadczenie kilka miesięcy później w szwajcarskiej prasie („Gazette de Lausanne” z 2 września 1932), podkreślając: „Polska, moja Ojczyzna, jednomyślnie, wspólną wolą stoi w obronie swych granic i Niemcy są w pełni świadomi, że Polska broni swych praw. Korytarz gdański jest, z punktu racji historycznych, polskim od

kilku stuleci”. I rzuca ostrzeżenie dyktowane wewnętrzną intuicją i świadomą oceną wypadków: „Obecna sytuacja jest coraz bardziej krytyczna. Niebezpieczeństwo wojny jest większe, niżli to sobie można wyobrazić”.

Wzmagające się w Polsce, już po śmierci Piłsudskiego, tendencje sanacyjno-dyktatorskie niepokoiły Paderewskiego i angażowały go po stronie opozycji. Z ustronnego Riond-Bosson nad Jeziorem Lemańskim rzuca „odezwę” do polskiej prasy. Było to 26 sierpnia 1937 roku, w dzień po brutalnym stłumieniu strajku chłopskiego w kraju. Krytykował władze za akcje represyjne. Żądał w odezwie szerokiej amnestii dla uwięzionych opozycjonistów, powołania rządu zaufania narodowego, rozwiązania Sejmu oraz Senatu i przeprowadzenia prawidłowych wyborów wedle nowej ordynacji wyborczej. Pisał w owej odezwie, że „zespolenie Narodu, zwrócenie energii społecznej – marniejącej w zniechęceniu i rozgoryczeniu lub wyładowującej się w walce z własnym rządem – ku celom twórczym, staje się koniecznym warunkiem bezpieczeństwa i siły Państwa. Istnieją w zbiorowej psychice Narodu polskiego skarby patriotyzmu i solidarności wobec zewnętrznego niebezpieczeństwa, zdolność przezwyciężenia niechęci, urazów, uprzedzeń dla dobra Ojczyzny. Istnieje miłość, uczucie wolności i silne poczucie godności obywatelskiej, ale istnieje też świadomość potrzeby silnej władzy wykonawczej i zdolność do karnego współdziałania”.

Kilkakrotnie jeszcze zabierał głos odnośnie problemów polityczno-społecznych. Wysuwał, jak zwykle, hasła narodowo-solidarnościowe. Tak więc – odmawiając objęcia proponowanego mu przez prezesa Wojciecha Korfantego przewodnictwa na Zjeździe Założycielskim Stronnictwa Pracy (powstałego z połączenia Chrześcijańskiej Demokracji z Narodową Partią Ludową) – pisze do Korfantego (list z 30 września 1937 roku): „Jedynym zespołem, w którym bez żadnych zastrzeżeń czy skrępowania objąć mogą całokształt zagadnienia i dla Polski całej pracować – jest Naród. Sercem przepelnionym miłością obejmując wszystkie warstwy społeczne, szanując wszelkie przekonania polityczne o dobru Narodu i o wielkość Polski oparte”. A w piśmie powitalnym posłanym na wspomniany wyżej Zjazd Założycielski 3 października 1937 roku zaznacza: „Silna i sprężysta władza wykonawcza jest niezbędnym warunkiem istnienia naszego Państwa. Rząd jednak musi mieć na uwadze, że Naród mu sprawowanie władzy powierzył i że podlega prawu i tylko w granicach prawa działać mu wolno”. Wypowiadał się Paderewski na ten temat również na łamach prasy amerykańskiej, mianowicie w lutym 1938 roku w dzienniku „New York Times”. Czytamy tam: „Rządy elity politycznej redukują Naród do ślepego narzędzia. Wolność zależy od zachowania równowagi między władzą ustawodawczą, wykonawczą i sędowniczą. Polska nie potrzebuje dyktatury i nie ma przytem obawy, aby popadła w anarchię. Witam z radością wysiłki zmierzające do konsolidacji Narodu, której Polska tak bardzo potrzebuje w obliczu dwóch uzbrojonych i potężnych sąsiadów”.

W obliczu rosnącej groźby wojny, zaniechuje polemiki politycznej i widzi konieczność konsolidacji i jedności wszystkich sił społeczeństwa. W „liście otwartym” skierowanym do warszawskiej prasy w czerwcu 1939 roku pisze: „Wobec grożącego krajowi niebezpieczeństwa staliśmy się zwartą masą jego obrońców, zdecydowanych na wszystko. We wspaniałym odruchu społeczeństwo złożyło już ofiary, czy to we

formie darów, czy pożyczki na dozbrojenie Państwa. Ale tego nie dosyć. Jedyną odpowiedzią, godną wielkiego narodu, na insynuacje niemieckie, byłoby samorzutne zaofiarowanie Skarbowi stałej pomocy na utrzymanie przez cały czas kryzysu naszej armii w pełnym pogotowiu ofensywnym”. A w swej odezwie *Ojczyzna na nas liczy*, skierowanej w sierpniu do rodaków w kraju, pisze, powołując się na pozornie „pokojowe” manipulacje Hitlera: „Nie należy się ludzić, że niebezpieczeństwo minęło. Istnieje ono nadal (...) trzeba być w ciągłym pogotowiu”.

Od początku tragedii wrześniowej mnoży Paderewski wystąpienia publiczne i prywatne, aby poruszyć opinię publiczną i świadomość wpływowych osób losem Ojczyzny walczącej z nawałą najeźdźców.

Gdy rozpętała się zawierucha wojenna nad Polską od zachodu i od wschodu, ukazuje się w prasie szwajcarskiej 21 września 1939 roku Paderewskiego „apel do narodów cywilizowanych”. Czytamy w nim: „Siły niszczące bolszewickie połączyły się właśnie z siłami hitlerowskimi. Polska będzie kontynuować zawziętą walkę przeciwko najeźdźcy, będzie mobilizować swe siły, wykazując wrogom, że znajdują się na ziemi podbitej, lecz nigdy uległej. Zwycięstwo nie będzie łatwym, lecz będzie naszym. Triumf końcowy Sprzymierzeńców będzie służyć jako punkt wyjściowy ku epoce, nowej, epoce która przywróci prawo i sprawiedliwość w stosunkach międzynarodowych”. Zaś w liście protestacyjnym z 23 września skierowanym do „Duce” Benito Mussoliniego pisze: „Pan twierdzi, że Polska została unicestwiona. Otóż nie. Nikt przenigdy nie zdoła unicestwić ani Jej dziejów tysiącletnich pełnych chwały, ani nieśmiertelnego ducha Jej Ludu”.

Ponadto zwraca się 29 września z „apelem” również do Polonii francuskiej: „Napadnięta zdradziecko przez odwiecznego wroga – pisze w nim – Polska dała dowód niezwykłego heroizmu. Myśl moja zboląła biegnie do tej naszej Ojczyzny ukochanej. Polskę można pokonać, ale duch Narodu naszego nigdy nie ulegnie, bo jest nieśmiertelny”. Tego samego dnia ukazał się z nim wywiad w „The Christian Science Monitor”, gdzie zwraca się do narodu amerykańskiego, mówiąc: „Terytorium Polski zostało ponownie rozczłonkowane, ale Polski nieśmiertelny, bohaterski duch jest niezwykły. My ufamy w Bożą sprawiedliwość. Walka o najwyższe ideały człowiecze, o najwyższe prawa narodów cywilizowanych będzie się nadal toczyć”.

W tych bolesnych chwilach znajduje Paderewski słowa zachęty dla świeżo wyznaczonego Prezydenta RP na obczyźnie, Władysława Raczkiewicza, pisząc do niego z końcem września: „Wierzę głęboko, że zjednoczyło nas nie tylko nieszczęście, ale przede wszystkim świadomość konieczności dziejowej na połączenie naszych wysiłków dla wspólnej zgody i zbożnej dla Ojczyzny pracy. Polskę odbudować trzeba wielką, rządną i sprawiedliwą w oparciu o niezniszczalne zasady naszej Świętej Wiary”.

Niezwłocznie tworzą się poza granicami okupowanej Polski, najpierw we Francji (Angers, Paryż), struktury władz państwowych Rzeczypospolitej. Prezydentem zostaje Władysław Raczkiewicz (wyznaczony przez dymisjonującego Ignacego Mościckiego), premierem gen. Władysław Sikorski, zaś rolę Sejmu obejmuje Polska Rada Narodowa.

Paderewski nie pozostaje obojętny na propozycje rządu. Donosi niezwłocznie Sikorskiemu telegramem z 3 grudnia 1939 roku: „W granicach możliwości nakreślonych moim wiekiem i stanem aktualnym zdrowia poświęcam się służbie naszej Ojczyźnie”. A w dwa dni później pisze do niego: „Dowiaduję się, że istnieje zamiar powierzenia mi przewodnictwa Rady (Narodowej) – oddaje się do dyspozycji” (list z 5 grudnia).

4. Lata 1940–1941

Jako przewodniczący Polskiej Rady Narodowej przemawiał na jej pierwszym posiedzeniu w Paryżu w siedzibie Ambasady RP 23 stycznia 1940 roku. W płomiennym przemówieniu powiedział: „Walczymy o Polskę całą, jedyną, niepodległą, o przywrócenie naszych zdeptanych praw, walczymy o wolność narodów, o triumf prawa i sprawiedliwości, o wolność sumienia i prawo wierzenia w Boga. Najważniejszym i najistotniejszym źródłem naszych uprawnień jest Naród polski”. Z wiarą wybiegał myślą naprzód, kreśląc przyszły kształt życia polityczno-państwowego po wyzwoleniu: „Należy znaleźć taką formę ustroju politycznego – mówił – która by godziła zasadę równości demokratycznej wobec prawa wszystkich obywateli i wolność z koniecznością silnych i stałych rządów”. I kierował do obecnych słowa dla pokrzepienia serc: „Polska jest nieśmiertelna. Wyzwolimy Ją z pęt niewoli i odbudujemy z gruzów. Tak nam dopomóż Bóg”. Przemówienie zakończył żarliwym wezwaniem: „Nie zginie Polska, bracia moi ukochani, nie zginie, lecz żyć będzie po wieki w potędze i chwale dla was, dla nas i dla całej ludzkości”.

W tydzień później (29 stycznia) kieruje słowa przesłane drogą radiową do Polonii amerykańskiej: „Wierzę, że zrobicie wszystko, by ulżyć doli naszych nieszczęśliwych, bohaterskich braci wyczekujących w straszliwych katuszach moralnych i materialnych chwili wyzwolenia Ojczyzny z pęt barbarzyńskich najeźdźców”. A w dzień Polskiego Święta Narodowego 3-ego Maja zwraca się w audycji radiowej do rodaków we Francji. Mówi do nich: „Po naszej stronie jest Bóg Wszechmogący, Bóg dobroci i sprawiedliwości. Jego pomoc i błogosławieństwo będą nas wspierać, gdyż wojnę (tę) nie prowadzimy z nienawiści i chęci zaborów, lecz jest to (dla nas) święta wojna krzyżowa dla ostatecznego zwycięstwa tego, co jest nam drogie, dla naszych zagrożonych krajów, dla szczęścia, które chcą zdeptać, dla naszej i waszej wolności”.

Śpieszy też z radami dyktowanymi wieloletnim doświadczeniem. „Ze zdwojoną uwagą śledzić trzeba rozwój wypadków – pisze 9 kwietnia do Augusta Zaleskiego, ministra spraw zagranicznych – umacniać nasze stanowisko, rozbudowywać przymierza z Aliantami, rozszerzać nasze wpływy”. Zaś do premiera gen. Sikorskiego kieruje telegram ze słowami poparcia i zachęty, pisząc: „Honor i dobro Ojczyzny każą nam karnie i z całym poświęceniem wytrwać w walce u boku Sprzymierzeńców aż do ostatniego nad wrogiem triumfu”.

Gdy przy końcu czerwca 1940 roku przedarło się z Francji do Szwajcarii kilkanaście tysięcy polskich żołnierzy (internowanych tu następnie na czas wojny), Paderewski kieruje do nich słowa wzywające do walecznego wytrwania. W jego odezwie z 8 lipca skierowanej „do Żołnierzy 2 DSP” (2 Dywizji Strzelców Pieszych pod dowództwem gen. Prugar-Ketlinga) czytamy: „Spełniliście obowiązek honoru polskiego żołnierza, walcząc do ostatniej chwili na ziemi francuskiej o wolność świata i naszej Ojczyzny. (...) Szliście walczyć o Ojczyznę, o prawa, sprawiedliwość i wolność dla wszystkich narodów ujarzmionych przez wroga. Pan Prezydent Rzeczypospolitej, Wasz Wódz Naczelny i Rząd Rzeczypospolitej, a z nimi cały Naród wierzą głęboko w ostateczne nasze zwycięstwo nad wrogiem. Niech ta wiara w Was nigdy nie słabnie. Polska nieśmiertelna nie zginęła i nie zginie”.

Szalejąca zawierucha ściąga zagrożenie ze strony hitlerowskich Niemiec również na neutralną Szwajcarię. Widząc niepewność sytuacji i przewidując jej pogorszenie uniemożliwiająca dalszą działalność, pisze w sierpniu 1940 roku do gen. Sikorskiego przebywającego wraz z Rządem RP w Londynie: „Doszedłem do wniosku, że moja obecność w Stanach

Zjednoczonych może sprawie naszej oddać pewne usługi. Nie chcę przeceniać swoich sił, ale sądzę, że uda mi się wykorzystać moje wpływy na ożywienie działalności wychodźstwa i dla skoordynowania jego wysiłków”. Później, w drugiej połowie września, żegna się ze Szwajcarią, przekazując drogą radiową 28 września słowa pełne przyjaźni i emocji. Uzasadnia jednocześnie konieczność wyjazdu słowy pełnymi wzruszenia: „Poświęciłem całe moje życie Ojczyźnie mojej. Służyłem jej z całego serca i ze wszystkich sił. Wiadomo wam, że jest nieszczęśliwą i cierpiącą. Wezwała mnie, bym Jej służył. W tych okolicznościach nic się nie liczy: ani wiek, ani stan zdrowia, ani ryzyko długiej i uciążliwej podróży”.

Stanąwszy na ziemi amerykańskiej (6 listopada 1940 roku) oświadczył przed grodem reporterów prasowych, że „mój biedny Naród jest systematycznie unicestwiany, miliony moich Rodaków padają ofiarą rabunków, są wyrzucani ze swych domów, deportowani do koncentracyjnych obozów śmierci”. Tego samego dnia mówi do Polonii amerykańskiej: „Do ostatniego tchnienia, dopóki sił mi starczy, pragnę służyć Ojczyźnie. Nie mogąc stanąć z orężem w rękę, będę się starał dobrym słowem trafić do serc ludzkich i choć tą drogą znaleźć się w szeregu tych, co walczą o Ojczyznę, o sprawiedliwość, o wolność, o godność ludzką, o prawa narodów do niepodległego bytu”.

Z troską o losy kraju i cywilizacji piętnuje plan narzucenia przez Rzeszę hitlerowską „nowego porządku” w Europie, przeciwko któremu, jak zalecał: „W nieustającej walce i dążeniu do lepszej przyszłości, narody i państwa muszą się łączyć na gruncie wspólnych ideałów demokratycznych i poszanowania zasad międzynarodowej sprawiedliwości, opierając się na wzajemnym poszanowaniu i przyjaznym współdziałaniu” („Dziennik Związkowy” z 6 listopada 1940 roku). Pomimo osłabienia spowodowanego wiekiem i stanem zdrowia, zabierał publicznie głos niezwykle często. Przemawiał przez radio, na wiecach i zebraniach, udzielał wywiadów, publikował na łamach prasy.

Zacytujmy fragment jego ostatniego wystąpienia. Było to 22 czerwca 1941 roku w Oak-Ridge (stan Nowy York). Mówił do weteranów armii polskiej, utworzonej za jego staraniem w Ameryce w czasie pierwszej wojny światowej: „Fala barbarzyństwa na nowo zalała Kraj. Lecz godzina sprawiedliwości i kary nadchodzi. To nie jest zwykła wojna. Tu chodzi o naszą przyszłość, o przyszłość całego świata. Zwycięstwo w tej wojnie będzie osiągnięte siłą ducha, który ma oparcie w Bogu i w przywiązaniu do wolności i do ziemi naszych ojców i praojców”.

Było to ostatnie przemówienie Paderewskiego-patrioty. W tydzień później, 29 czerwca, zgasł ten wierny Syn Ojczyzny. Niczym duchowy testament brzmią jego słowa zawarte w albumie Wojska Polskiego *Za naszą i waszą wolność* (czerwiec 1941 roku). Nie bez wzruszenia czyta się fragmenty tekstu pełnego pragnienia: „By Polska Jutra stała się nie tylko wielką i silną, ale także troskliwą, dobrą i szlachetną Matką wolnych i równych obywateli, (...) by przyszły ład, jaki zapanuje na świecie, opierał się nie na gwałcie i przemocy, lecz na zasadach nauki Chrystusa, na sprawiedliwości i na zgodnym współzyciu wielkiej rodziny wolnych narodów”.

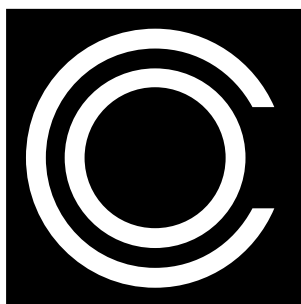
III. Zakończenie

Paderewski szedł przez całe życie polskim szlakiem patrioty. Swą przyrodzoną dumę bycia Polakiem okazywał słowem i czynem. Okazywał ją rodakom, by ją nosili w duszy jako znamię odwagi i honoru. Okazywał ją i obcym, aby szanowali imię polskie. W latach niewoli, gdy ciemieżca starał się wszystko, co polskie, wymazać

z pamięci, poniżyć i ośmieszyć w oczach świata, ta patriotyczna postawa Paderewskiego wypływała z naturalnego poczucia obowiązku i przywiązania do kultury i dziejów Polski. To było źródłem jego uczuć i myśli. Przekazując je, wielki polski artysta-muzyk, a zarazem poliglota o wyjątkowych zdolnościach literacko-krasomowczych, przeistaczał się w artystę słowa.

Wrażliwy uczuciowo patriota przeżywał kolejne nieszczęścia i cierpienia Polaków, wyrażając je niekiedy językiem poetyckich metafor. Jego wypowiedzi stawały się orężem w upowszechnianiu poglądów narodowych i chrześcijańsko-demokratycznych, w zwalczaniu wrogich opinii, w mobilizowaniu do działań. W zwrotach krasomówczych tkwił zatem naturalny pragmatyzm. Był w nim szczerzy patriotyzm, lecz bez jakichkolwiek akcentów nacjonalistycznych. Niekiedy argumenty brzmiały akordami przesadnego patosu, niekiedy zwroty obierały szczególnie oratorskie szaty. Jednak pozostawiał zawsze u odbiorców wrażenie swego przekonującego słowa, pobudzającego, natchnionego, bogatego wyobrazeniowo na podobieństwo mistrzowskiej gry pianisty.

Chambesy, 21 marca/15 kwietnia 2011 r.



colloquia
orientalia
bialostocensia

LITERATURA/HISTORIA



SUMMARY

Borderlands, the East and the Ideas of Europe, Series II: Wiktor Choriew in Memoriam, Introduction and the Main Idea of the Volume: J. Ławski. Edited by A. Janicka, G. Kowalski, L. Zabielski. Białystok 2013.

The present volume gathers the papers presented at the International Conference „Borderlands, the East and the Ideas of Europe” in Białystok, 12-14 May 2011, the event which was accompanied by the first International Convention of the Inhabitants of Białystok.

The event was organized by the following institutions: the University of Białystok, Chair in Philological Studies „East – West” (at the time functioning as Chair in Interdisciplinary and Comparative Studies „East – West”) at Institute of Polish Studies (the University of Białystok), the International Association of the Inhabitants of Białystok, Książnica Podlaska (library) in Białystok, High School of Public Administration in Białystok, Chair in Intercultural Education (the University of Białystok), Chair in the Late 19th and Early 20th Century Polish Literature (the University of Białystok), the Municipal Council of Białystok, the Adam Mickiewicz Literary Society, Faculty of Law (the University of Białystok), Aleksander Węgierko Theater in Białystok, the „Trans Humana” Association, the Association for Developing Intercultural Education, Jerzy Giedroyc University Library, Polish Radio „Białystok”, the Medical University of Białystok, the Literary Studies Committee at the Polish Academy of Sciences, the Podlaskie Museum in Białystok, the Museum of Militaria in Białystok.

The Conference „Borderlands, the East and the Ideas of Europe” was a large-scale project which was meant to trigger research of the unique part of Europe: the Eastern borderlands, the remote Marches, the meeting of the cultures of the East and the West. Białystok is an ideal venue for such an undertaking, but the Conference debates and discussions were by no means limited to this particular point on a map. The Conference organizers wanted to examine as much as can be perceived from the vantage point of Białystok: the inhabitants of the borderlands, their culture, tradition, memory and identity; the legacy of Grand Duchy of Lithuania; the phenomenon of „life in the Marches”; the cultural uniqueness of the Orient; the legacy of Byzantium; roots of the Eastern religious thought; and other related issues. The rationale behind all the debates was to build up a certain space of communication, and to hammer out a model of multicultural Europe, within which the two stems of European culture – the East and the West – would intertwine to form a unity, but – at the same time – would retain its uniqueness and variety. One of the most fundamental issues debated during the Conference was the question whether the history of the Eastern borderlands brings any meaningful picture of common Europe.

In order to achieve the Conference’s goals, the organizers invited Polish and foreign scholars representing different fields of humanities: the East and the West studies, Byzantium and Ancient Rome studies, literature, philology, modern languages, history, art history, cultural studies, philosophy, theology, sociology, and other disciplines – this multiplicity of perspectives is elaborated on by Jarosław Ławski in the

first text of the present volume („The Research Project: *Borderlands, the East and the Ideas of Europe*”). It needs to be emphasized that such a large-scale project was by no means limited to a single meeting session – it was, in fact, a starting point for a series of conferences, and it initiated a series of publications under the title COLLOQUIA ORIENTALIA BIALOSTOCENSIA, which includes: *Teodor Bujnicki. The Last Bard of Grand Duchy of Lithuania* (various authors), *Jews of Eastern Poland. Culture – Tradition – Writings* (various authors). It is our pleasure to offer another publication of the series – a very important one as it collects the papers presented at the conference that initiated the whole project.

The present volume (the second part of *Borderlands, the East and the Ideas of Europe*) is dedicated to Professor Wiktor Choriew, a pre-eminent Slavicist who acted as a tutor to a number of Russian scholars specializing in Polish studies. Professor Choriew died on 26 May 2012, a day after he was awarded a degree *honoris causa* at Janka Kupała University in Grodno. It was during the ceremony that the editors of the present volume had a great honour to meet Professor. Two texts, by Swietłana Musijenko and by Jarosław Ławski, sketch a profile of Wiktor Choriew and outline his academic achievements.

The volume opens with Jarosław Ławski’s meditation upon the key words that constitute its title: *Borderlands, the East and the Ideas of Europe*. The author enumerates their different meanings and connotations, focusing primarily on the mythical function of such phenomena as the representation of the Marches in Polish culture.

Chapter I, PEOPLE OF DIALOGUE, DIALOGUE OF PEOPLE, touches upon the mutual penetration between two civilizations and cultures: the Catholic and Protestant West and the Orthodox East. This cultural exchange is seen in the context of intellectual work done by specific people, e.g. Wiktor Choriew, an outstanding Russian scholar specializing in Polish studies (Swietłana Musijenko and Jarosław Ławski). On the one hand, Chapter I presents the perception of the East by Europeans: Poles (Grażyna Pawlak and Elżbieta Mikiciuk), Hungarians (Jerzy Snopek and Marek Szladowski), and other nations and ethnic groups, e.g. Romani (Anna Sobieska); on the other hand, it introduces opinions about Europe and Western civilization expressed by people from the East: the first Westernizers (Adam Bezwiński on Piotr Czaadajew), and Russian Romantics travelling across Europe (Danuta Piwowarska).

Chapter II, BYZATIUM, RUS, ORTHODOX CHRISTIANITY, concerns the role of Orthodox Christianity and Byzantine legacy in the development of various cultures and nations of Eastern and Central Europe. The texts from this part of the volume discuss the cultural significance of the Byzantine Church (Antoni Mironowicz), the influence of Russian preaching on the identity and attitudes of the inhabitants of cultural and religious borderlands (Marzanna Kuczyńska), and the consequences of Union of Brest on people’s identities and their cultures (Piotr Chomik, Witold Kołbuk). Additionally, the chapter gives an account of individual viewpoints on Orthodox Christianity and, more broadly, on Christianity as such (Dawid Szymczak on Piotr Skarga, and Monika Grygiel on Vladimir Nabokov).

Chapter III, ROMANTICISM – RECOGNITIONS AND REVOLTS, outlines encounters of the Polish (mainly but not only) Romantics with the culture and civilization of the East: Antoni Malczewski’s fascination with Ukraine (Urszula Makowska,

Marta Białobrzeska); Adam Mickiewicz's embrace of Pan-Slavism and Slavophilia (Michał Kuźniak); Juliusz Słowacki's tendency to mythologize Ukraine, the land of his birth (Leszek Zawierzyński); Leszek Dunin Borkowski's studies of Sanskrit (Tadeusz Półchłopek); and pilgrimages and travels to the Holy Land (Dorota Kulczycka). The presentations are by no means restricted to Polish Romanticism (Joanna Pietrzak-Thebault on Niccolò Tommaseo), and take a critical view of the Romantic belief in an exceptional role of Poles in Eastern Europe (Henryk Słoczyński on Józef Szujski).

Chapter IV, THE EAST, BIAŁYSTOK, ART, sketches the specific character of Northeastern Poland in general, and historical and contemporary Podlasie in particular. The authors' deliberations range from literary representations of the region as a unique place on the world's map (Wojciech Piotrowski writes about the literary geography of old Rzeczpospolita) to – notable for its sacred buildings – architecture of the region (Krzysztof Woźniak) to profiles of writers whose works depict „locality” as the source of universal values (Joanna Tomalska, Beata Mróz, Bożena Chodźko, Marek Kochanowski). The chapter also brings two articles on Jewish communities in the region: in Białystok (Joanna Tomalska) and in Vilnius (Jolanta Kowal).

Chapter V, LITHUANIA'S BO(A)RDERLAND GAMES, is dedicated to Lithuania, her relations with Poland and other nations or cultures. The articles from this part of the book outline the history of the co-existence of nations and cultures in Vilnius (Tadeusz Bujnicki, Halina Turkiewicz), the complexity of mutual relations between Poles and Lithuanians in the historical perspective (Andrzej Baranow), the literary representation of the Polish-Lithuanian-Belarusian borderlands (Anna Wydrycka, Inesa Szulska), a „borderland daily life” as emerging from memoirs (Maria Jolanta Olszewska), and the unique folklore of the Polish-Lithuanian borderland (Anna Józefowicz, Jolanta Sawicka-Kurek).

Chapter VI, A JOINT FIELD: POLAND, GERMANY, EUROPE, takes the reader from the Eastern Marches to the German borderland, demonstrating yet another set of influences on Polish culture. Among the issues discussed by the authors are: Western culture as perceived by Poles (Agnieszka Czajkowska), Polish issues and Eastern issues under the Western eyes (Barbara Sawicka-Lewczuk), the relations between Poland and the EU countries (Joanna Pawłowska), a special status and cultural uniqueness of the Polish regions heavily influenced by German culture: Silesia (Mariusz Jochemczyk, Katarzyna Tałuć), Lower Silesia (Kamila Gieba), Warmia and Masuria (Iwona Drażba).

Chapter VII, FACES OF THE INTERBELLUM: MIŁOSZ, groups and juxtaposes the opinions of the Polish poet on the culture and history of the Marches (Anna Szóstak) and on the Far East spirituality (Zofia Zarębianka); recalls literary representations of the Lithuanian Samogitia-Aukštaitija borderland, Miłosz's homeland (Michał Siedlecki); and presents Miłosz's opinions on the darkest episodes in this land's history: his doom-laden thoughts on the eve of the outbreak of WW II (Jan Miklas-Frankowski) and the complexity of Polish-Jewish relations as described in the poet's writings on pre-war Poland (Marek Biernacki).

Chapter VIII, LOOKING SOUTHWARDS, LOOKING EASTWARDS, overviews the whole Slavic culture in the context of its major ideas and its ethos (Zbigniew Kazimierczak on Slavic cosmogony, Marian Śliwiński on Jan Paweł Woronicz's

Slavophilia), and its confrontations with the culture of the Far East (Daniel Kalinowski) and other cultures. This overview in macro-scale is accompanied by a detailed study of the activities of people such as Abgar Sołtan, a writer and a great mufti of Polish Muslims (Marta Ruszczyńska); Jakub Szynkiewicz (Grzegorz Czerwiński); Ignacy Paderewski, one of the Prime Ministers of the interwar period (Jan Konopka); or great Polish female writers whose oeuvre is deeply rooted in the Polish-Lithuanian, Polish-Belarusian, and Polish-Ukrainian borderlands: Gabriela Zapolska (Anna Janicka) and Zofia Nałkowska (Swietłana Musijenko).

NOTY O AUTORACH

ANDRZEJ BARANOW, prof. dr hab., pracownik Katedry Filologii Polskiej i Dydaktyki Litewskiego Uniwersytetu Edukologicznego w Wilnie (Litwa). Zainteresowania badawcze: literatura i kultura regionalna w kontekście europejskim oraz polska literatura i kultura w aspekcie komparatystycznym. Autor wielu artykułów naukowych, w tym: *Między polskością a litewskością. Specyfiki akademickiego wykładania literatury polskiej na Litwie; Recepcji Kasprowicza na Litwie. Aspektów dydaktycznych, jak również Kategorii „małej ojczyzny” w kontekście komparatystycznym. Aspektu litewskiego*. Opublikował monografię zatytułowaną *Dostojewski i literatura polska (do 1918 roku)* (Wilno 2001).

MAREK BERNACKI, dr hab., prof. ATH. Od 2003 roku adiunkt w Katedrze Literatury i Kultury Polskiej Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej. Autor i współautor kilku książek z zakresu literaturoznawstwa, w tym *Słownika gatunków literackich* (Bielsko-Biała 1999), poradnika *Jak analizować wiersze poetów współczesnych* (Warszawa 2002) i *Leksykonu powieści polskich XX wieku* (Bielsko-Biała 2002). Współredagował z Anną Węgrzyniak 6. tom pisma naukowego „Świat i Słowo” pt. *Czytanie Miłosza* (2006). Redaktor naukowy tomu „*We mnie jest płomień który myśli*” – *glosy do Herberta (w 10. rocznicę śmierci Poety)* (Bielsko-Biała 2009). Publikował w: „Arce”, „Przeglądzie Powszechnym”, „NaGłosie”, „Dekadzie Literackiej”, „Ruchu Literackim”, „Tekstach Drugich”, „Zeszytach Literackich”, „Nowych Książkach”, „Akcencie”, „Polonistyce”, „Świecie i Słowie”, „Bielsko-Żywieckich Studiach Teologicznych”. Ostatnio wydał książki: „*Wyprowadził mnie z Ziemi Ulro*”. *Szkie o twórczości Czesława Miłosza* (Bielsko-Biała 2005), *Szlakiem drewnianych świątyń na Podbeskidziu* (Bielsko-Biała 2009), rozprawę habilitacyjną *Hermeneutyka fenomenu istnienia. Studia o polskiej literaturze współczesnej (Vincenz, Miłosz, Wojtyła, Herbert, Szymborska)* (Bielsko-Biała 2010) oraz *Glosy do Miłosza. Artykuły i szkice krytycznoliterackie (2004–2011)* (Bielsko-Biała 2012). Wraz z Anną Węgrzyniak przygotowuje do druku pracę zbiorową *Poezja polska 1989–2009. Interpretacje*.

ADAM BEZWIŃSKI, prof. zw. dr hab., pracownik Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy (od 2003 roku). Zainteresowania badawcze: literatura rosyjska doby romantyzmu, refleksja teoretyczna na temat relacji pomiędzy światopoglądami a ich realizacją estetyczną, poetycką. Podejmuje tematy związane z rosyjską myślą religijną XIX wieku, współczesnym stanem prawosławia w Rosji, polsko-rosyjskimi spotkaniami na płaszczyźnie idei i polityki, Rusią i Rosją jako ikoną prawosławia. Autor sześciu rozpraw naukowych, w tym: *Twórczości poetyckie Aleksiego Chomiakowa* (Wrocław 1976); *Idealistów moskiewskich. Z dziejów romantycznej myśli i literatury rosyjskiej* (Bydgoszcz 1983) oraz *Nowego Testamentu Fiodora Dostojewskiego* (Bydgoszcz 2011). Członek komitetu Słowianoznawstwa PAN, a także komitetu redakcyjnego czasopism „Slavia Orientalia” oraz „Studia Literaria Polono-Slavica”. Od 2000 roku współpracownik Komisji Kultury Słowian PAU. Ekspert Państwowej Komisji Akredytacyjnej. Współpracuje z Filharmonią Pomorską przy organizacji Kongresów Naukowych Musica Antiqua Europae Orientalis.

MARTA BIAŁOBRZESKA, dr, nauczyciel polonista, konsultant metodyczny, była doktorantką w Katedrze Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” Uniwersytetu w Białymstoku, absolwentka polonistyki UwB (praca magisterska na temat: *Problem sztuki i artysty w twórczości Narcyzy Żmichowskiej*, napisana pod kierunkiem prof. Haliny Krukowskiej) oraz podyplomowych studiów wiedzy o kulturze przy Wydziale Filologicznym UwB. Zainteresowania literackie i badawcze: literatura XIX wieku i współczesna, intertekstualność w kulturze, problem artysty i sztuki w literaturze, literatura o młodości i dla młodości. Autorka artykułu: *Odstłony nocy w „Pogance” Narcyzy Żmichowskiej*. Obroniła w 2013 roku rozprawę doktorską na temat legendy Antoniego Malczewskiego w literaturze polskiej – od romantyzmu po współczesność. Współorganizowała między innymi Międzynarodową Konferencję Naukową „Piękno Słowackiego” (2009), a także Międzynarodową Konferencję Naukową „Stefan Żeromski i tradycje inteligencji polskiej. Idee – estetyka – język” (2011).

TADEUSZ BUJNICKI, prof. dr hab., em. prof. UJ, historyk literatury polskiej. Pracował m.in. na Uniwersytecie Jagiellońskim (1955–1973 i 1986–2003), Uniwersytecie Śląskim (1973–1986), WSP w Rzeszowie (1996–1999). Obecnie pracownik UW. W latach 1993–1995 wykładowca na polonistyce Uniwersytetu Wileńskiego (Vilniaus Universitetas). Członek Komitetu Nauk o Literaturze (2009–2011), Oddziału Historyczno-literackiego PAN w Krakowie, członek kolegium redakcyjnego „Ruchu Literackiego”. Profesor honorowy Uniwersytetu Opolskiego. Przewodniczący Komitetu Okręgowego Olimpiady Literatury i Języka Polskiego. Zainteresowania badawcze: proza historyczna XIX wieku, twórczość Henryka Sienkiewicza, literatura i kultura pogranicza północno-wschodniego [Litwa, Wilno, Łotwa (dawn. Inflanty Polskie)], polska literatura rewolucyjna (Broniewski). Autor licznych publikacji, choćby: *Sienkiewicz i historia* (Warszawa 1981), *Sienkiewicza powieści z lat dawnych* (Kraków 1996), *Szkice wileńskie* (Kraków 2002), *W Wielkim Księstwie Litewskim i w Wilnie* (Warszawa 2010). Redaktor Tomu: *Teodor Bujnicki. Ostatni bard Wielkiego Księstwa Litewskiego* (Naukowa Seria Wydawnicza „Colloquia Orientalia Białostocensia, Białystok 2013)

BOŻENA CHODŹKO, dr, adiunkt em. w Zakładzie Literatury Staropolskiej Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Autorka monografii: *Wokół „Rozmów Artaksesa i Ewandra” Stanisława Herakliusza Lubomirskiego* (Białystok 1986), *Pisma polityczne Marszałka Lubomirskiego w perspektywie uniwersalistycznej refleksji etycznej i prakseologicznej* (Białystok 1998). Współredaktor (z Elżbietą Feliksiak i z Elżbietą Konończuk) książki pt. *Okna pamięci. Maria Renata Mayenowa (1910-1988)* (Białystok 2003) oraz (z Elżbietą Feliksiak i z Markiem Olesiewiczem) tomu pt. *Obecność. Maria Renata Mayenowa (1908-1988)* (Białystok 2006).

PIOTR CHOMIK, dr hab., adiunkt w Zakładzie Historii Kultur Pogranicza w Instytucie Historii Uniwersytetu w Białymstoku. Autor książki *Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI-XVIII wieku* (Białystok 2003). Współredaktor książek: *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej* (Białystok 2001); *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej* (Białystok 2002); „*Pokazanie Cerkwie prawdziwej...*”. *Studia nad dziejami i kulturą Kościoła Prawosławnego w Rzeczypospolitej* (Białystok

2004). Opracował: *Kupiatycka ikona Matki Bożej. Historia i literatura* (Białystok 2008). Zainteresowania badawcze: dzieje i kultura Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej (ze szczególnym uwzględnieniem Wielkiego Księstwa Litewskiego) w czasach nowożytnych. Wydał rozprawę habilitacyjną: *Życie monastyczne w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI wieku* (Białystok 2012).

WIKTOR CHORIEW, prof. dr hab. (1932–2012), rosyjski slawista, wybitny znawca literatury polskiej, kierownik Zakładu Historii Literatur Słowiańskich w Instytucie Słowianoznawstwa Rosyjskiej Akademii Nauk. Kariera naukowa: ukończył studia na wydziale filologicznym Uniwersytetu Moskiewskiego im. M. Łomonosowa (1954); uzyskał kolejno: aspiranturę w Instytucie Słowianoznawstwa Rosyjskiej Akademii Nauk (1957), doktorat nauk filologicznych (1978) oraz został powołany na profesora (1993). Otrzymał również godność zasłużonego działacza nauk Federacji Rosyjskiej (2009), a także doktorat honoris causa uniwersytetu w Grodnie (2012). Zajmował się głównie literaturą polską, zwłaszcza literatami współczesnymi, jak K. I. Gałczyński, K. Filipowicz, St. Witkiewicz, W. Gombrowicz, T. Konwicki, St. Dygat, J. Iwaszkiewicz, S. Mrozek, T. Różewicz. Był członkiem rosyjsko-polskiej komisji historycznej, zastępcą prezesa towarzystwa „Rosja – Polska”. Kierował międzynarodowym projektem „Rosja – Polska. Wzajemne postrzeganie w literaturze i kulturze”. Opublikował ponad 350 prac naukowych, w tym kilka monografii, z których ostatnie to *Polska i Polacy w oczach rosyjskich literatów* (Moskwa 2005) oraz *Literatura polska XX wieku. 1890–1990* (Moskwa 2009). W roku 1999 został odznaczony Krzyżem komandorskim z gwiazdą Orderu Zasługi Rzeczypospolitej Polskiej. W czerwcu 2010 roku otrzymał nagrodę „Pegaz Polski” za monografię poświęconą polskiej literaturze XX wieku.

AGNIESZKA CZAJKOWSKA, dr hab., prof. Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, kierownik Zakładu Historii Literatury XIX w., dziekan Wydziału Filologiczno-Humanistycznego. Współautorka (z A. Żywiołkiem) książki *Prze-pisane i za-pisane. Wybrane problemy literatury XX wieku* (2005). Autorka książki *Historia i „przedmiot tragiczny”. W kręgu pisarstwa Maurycego Mochanckiego, Zbigniewa Herberta i Pawła Jasienicy* (Częstochowa 2006) oraz wstępu do rosyjskiego wydania *Beniowskiego J. Słowackiego, Bieniowskij. Poema*, pieriewod z polskowo Swiatosław Swiatskij (Sankt Petersburg 2009). Współredaktorka z Arturem Żywiołkiem tomu *Romantyczne repetycje i powroty* (Częstochowa 2011). Wydała tom szkiców: *Kraszewski nieubrani. Studia* [Częstochowa 2012].

GRZEGORZ CZERWIŃSKI, dr, był pracownikiem Universiteit Gent w Gandawie (Belgia), obecnie pracownik kontraktowy Katedry Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” UwB. Autor tomu *Po rozpadzie świata. O przestrzeni artystycznej w prozie Włodzimierza Odojewskiego* (Gdańsk 2011). Ostatnio przetłumaczył z języka polskiego na angielski pracę zbiorową zatytułowaną *From the great depression to the global financial crisis (1929-2009)* (Białystok 2012). Niedługo ukaże się jego książka *Literatura polsko-tatarska po 1918 roku*.

IWONA DRAŻBA, mgr, absolwentka białostockiej polonistyki, dyrektor Miejskiej Biblioteki Publicznej im. Zofii Nasierowskiej w Ełku. Ukończyła też studia podyplomowe bibliotekoznawcze na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie oraz studia podyplomowe zarządzanie kulturą w Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Uczestniczyła w wielu konferencjach bibliotekarskich oraz w kursie dla kadry kierowniczej bibliotek publicznych organizowanym przez Wyższą Szkołę Umiejętności Społecznych w Poznaniu. Absolwentka II edycji Szkoły Trenerskiej dla Bibliotekarzy w ramach Programu Rozwoju Bibliotek. Doktorantka w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Współorganizatorka Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Stefan Żeromski i tradycje inteligencji polskiej. Idee – estetyka – język” (2011), a także Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy” (2011).

KAMILA GIEBA, mgr, doktorantka w Zakładzie Teorii i Antropologii Literatury Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Zielonogórskiego. Przygotowuje rozprawę doktorską na temat lubuskiej literatury osadniczej i literackich obrazów powojennych przymusowych migracji na ziemię odzyskane (opiekun naukowy: prof. UZ dr hab. Małgorzata Mikołajczak). Publikuje w czasopismach „Pro Libris”, „Fraza” i „Odra”. Zainteresowania badawcze: zagadnienia związane ze zwrotem kulturowym w literaturze i nowymi metodologiami badań literackich (np. geopoetyka, nowy regionalizm, humanistyka nieantropocentryczna, postzależność). Autorka artykułu: *Oswajanie miejsca-palimpsestu. Literatura środkowego Nadodrza po 1989 roku a kwestia przestrzeni polsko-niemieckiej*. Współredaktorka (wraz z M. Mikołajczak oraz M. Sobczak) tomu *Miejsce i tożsamość. Literatura lubuska w perspektywie poetyki przestrzeni i antropologii* (Zielona Góra 2013).

MONIKA GRYGIEL, dr, adiunkt w Katedrze Literatury Rosyjskiej, pracownica Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Publikacje: *Poetycki świat wartości Josifa Brodskiego. Twórczość okresu 1957–1972* (Lublin 2005). Zainteresowania badawcze: problematyka aksjologiczna w literaturze rosyjskiej XX wieku.

ANNA JANICKA, dr, adiunkt w Zakładzie Literatury Pozytywizmu i Młodej Polski w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Zainteresowania badawcze: literatura polska II połowy XIX wieku, twórczość Gabrieli Zapolskiej. Autorka m.in. studiów: *Figury tożsamości. O języku bohaterki w prozie Gabrieli Zapolskiej* (1998); „...Z punktu widzenia Małgosi”. *Faust i kobiety* (2001), a także *Krasiński postyczniowy. Przypadek młodych pozytywistów* (2011). Współredaktorka tomu: *Pogranicza, cezury, zmiarchy Czesława Miłosza* (Białystok 2012). Ostatnio zredagowała i opracowała również książkę Marka Szladowskiego zatytułowaną *(Bez)senna egzystencja. Starość Józefa Ignacego Kraszewskiego* (Białystok 2012). Przygotowała książkę o twórczości autorki *Żabusi: Sprawa Zapolskiej. Skandale i polemiki* (Białystok 2013). Odznaczona Medalem Komisji Edukacji Narodowej.

MARIUSZ JOCHEMCZYK, dr, wicedyrektor Instytutu Nauk o Literaturze Polskiej im. Ireneusza Opackiego Uniwersytetu Śląskiego. Członek zespołu redakcyjnego „Śląskich Studiów Polonistycznych”, wiceprezes Stowarzyszenia Przyjaciół Uniwersytetu Śląskiego oraz członek Senatu Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Współredaktor tomów: (z S. Kędzierskim, M. Piotrowiakiem i M. Tramerem) *Broniewski* (Katowice 2009), a także (z Z. Kadłubkiem i M. Piotrowiakiem) *Podwójny agent. Portrety Kafki* (Katowice 2012). Współautor (wraz z M. Piotrowiakiem i M. Tramerem) monografii *Nasz Broniewski. Prelekcje warszawskie* (Katowice 2009). Autor książki zatytułowanej *Rzeczy piekielne. Wokół „Poematu Piasta Dantyszka” Juliusza Słowackiego* (Katowice 2006).

ANNA JÓZEFOWICZ, dr, adiunkt, pracownik Zakładu Psychoanalizy i Myśli Humanistycznej na Wydziale Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu w Białymstoku. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się wokół problematyki społecznych ról kobiet na przestrzeni dziejów ze szczególnym uwzględnieniem XX-lecia międzywojennego, roli dziecka, dzieciństwa, literatury dla dzieci, polskiej literatury współczesnej oraz edukacyjnego charakteru opowieści regionalnych na przykładzie Podlasia. Autorka wielu artykułów naukowych, m.in.: *Odpowiedzialność matki za więzi rodzinne i świadomość społeczną – na przykładzie rodziny wiejskiej w dwudziestoleciu międzywojennym* (2010) oraz *Wartości przekazywane i pielęgnowane przez matki w rodzinach wiejskich w okresie międzywojennym* (2011). Opublikowała książkę zatytułowaną *Rola społeczna matki w rodzinie wiejskiej w Drugiej Rzeczypospolitej* (Białystok 2011).

DANIEL KALINOWSKI, dr hab., prof. nadzw. Akademii Pomorskiej w Słupsku. Zainteresowania naukowe: współczesna polska recepcja artystyczna i naukowa twórczości Franza Kafki, obecność kultury i literatury buddyjskiej w Polsce, problematyka małych form literackich, antropologia literatury, motywy żydowskie w literaturze polskiej. Redaktor wielu tomów zbiorowych: *Sienkiewicz. Próby zbliżeń i uogólnień* (Słupsk 1997); *Droga na Wschód. Polskie inspiracje orientalne* (Słupsk 2000); *Po żydowsku. Tradycje judaistyczne w kulturze i literaturze* (Słupsk 2005). Autor książek: *Określanie horyzontu. Studia o polskiej aforystyce literackiej XIX wieku* (Słupsk 2003), *Światy Franza Kafki* (Słupsk 2006), *Od Smętka do Stołema. Wokół literatury Kaszub* (z Adelą Kuik-Kalinowską, Gdańsk 2009). Równoległe do działań naukowych prowadzi działalność teatralną i literacką.

ZBIGNIEW KAŻMIERCZYK, dr hab., prof. UG, pracownik w Zakładzie Historii Literatury Polskiej XIX Wieku na Wydziale Filologicznym UG; literaturoznawca, autor ponad pięćdziesięciu artykułów, publikowanych na łamach czasopism („Tytuł”, „Slavia”, „Res Philologica”, „Ruch Literacki”, „Teksty Drugie”). Zainteresowania badawcze: historia literatury polskiej doby romantyzmu, przewartościowania tradycji romantycznej w literaturze epok późniejszych, przede wszystkim w twórczości Czesława Miłosza. Autor książek: *Dzieło demiurga. Zapis gnostyckiego doświadczenia egzystencji we wczesnej poezji Czesława Miłosza* (Gdańsk 2011) oraz *Słowiańska psychomachia Mickiewicza* (Gdańsk 2012).

MAREK KOCHANOWSKI, dr, adiunkt w Zakładzie Literatury Pozytywizmu i Młodej Polski Instytutu Filologii Polskiej UwB, animator i popularyzator kultury, zajmuje się literaturą Młodej Polski, estetyką modernistyczną, literaturą popularną, twórczością Witkacego. Opublikował liczne artykuły poświęcone m. in. prozie Reymonta, Witkacego, Struga, Grabińskiego, Żeromskiego, kulturze popularnej. Autor książki *Powieści Witkacego wobec schematów literatury popularnej* (Białystok 2007), redaktor tomów: *Wiek kobiet w literaturze*, Białystok 2002 (wraz z J. Zacharską), *Twórczość Wiesława Kazaneckiego* (Białystok 2010), *Podlasie w literaturze – literatura Podlasia (po 1989 roku)*. *Nowoczesność regionalizm – uniwersalizm*, Białystok 2012 (wraz z K. Kościewicz).

WITOLD KOŁBUK, prof. dr hab., kierownik Katedry Kultury Bizantyńsko-Słowiańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Zainteresowania badawcze: geografia historyczna kościoła katolickiego w Polsce; kultura bizantyjsko-słowiańska; historia Europy Wschodniej oraz nauki humanistyczno-społeczne i polityka gospodarcza. Współredaktor (z A. Nowackim i L. Puszakiem) tomu *Między wschodem a zachodem. Z dziejów kultury pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego* (Lublin 2010). Autor następujących publikacji książkowych: *Duchowieństwo unickie w Królestwie Polskim. 1835–1875* (Lublin 1992), *Kościoły wschodnie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej 1772–1914. Rozprawa habilitacyjna* (Lublin 1992), jak również *Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku. Struktury administracyjne* (Lublin 1998).

JAN KONOPKA, dr, prawnik z Genewy, zastępca kustosa Muzeum Kościuszki w Solurze (Szwajcaria). Autor licznych rozpraw o Kościuszcze, pisanych po polsku, niemiecku i francusku, w tym: *Kościuszek w Szwajcarii. Fakty, tradycje, pamięć* (Genève 2007). Opublikował też książkę *Początki Muzeum Polskiego w Rapperswilu wedle relacji prasy szwajcarskiej (1868–1897)* (Genève 2002).

JOLANTA KOWAL, dr, adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Rzeszowskiego. Zainteresowania badawcze: polska poezja porozbiorowa lat 1793–1806; późne Oświecenie na Litwie, ze szczególnym uwzględnieniem Parnasu wileńskiego; czasopiśmiennictwo doby porozbiorowej lat 1795–1830 oraz Józef Ignacy Kraszewski wobec wieku XVIII. Autorka monografii naukowej zatytułowanej *Droga na Parnas. O twórczości poetyckiej Antoniego Goreckiego* (Kraków 2008). Prace edytorskie: P. Żbikowski, *Horyzonty polskiego Oświecenia. Wykłady z epoki (1740–1830)*, oprac. J. Kowal (Kraków 2010), a także A. Gorecki, *Wiersze wybrane*, wstęp i oprac. J. Kowal (Kraków 2011). Autorka szeregu artykułów naukowych, w tym: „*Pierwiosnków polskiego romantyzmu*” – *Uwag nad romansami; Pośród Muz zamilkłych. „Do Tadeusza Matuszewica”*, jak również *Okradanych, prześladowanych i zapomnianych dzieła Antoniego Goreckiego*.

GRZEGORZ KOWALSKI, mgr, absolwent filologii polskiej na Uniwersytecie w Białymstoku, podwójny stypendysta Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Pracownik naukowy Książnicy Podlaskiej im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku. Współpracuje stale z Katedrą Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” w Instytucie

Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Interesuje się romantyzmem polskim i europejskim, mitem, religią i wyobraźnią. Ukazała się ostatnio jego książka o bohaterach dramatycznych Juliusza Słowackiego *Duch w osobie* (Białystok 2012). Autor studiów: *Starsza siostra w wierze. O Judycie z „Księdza Marka”*; *Ciekawość, pożądanie i baśń w „Przygodach Sindbada Żeglarza”*, a także *Inteligentna planeta – modny temat drugiej połowy XX wieku*. Współredaktor m.in. tomów *Piękno Juliusza Słowackiego* (t. I–III, Białystok 2012–2014).

MARZANNA KUCZYŃSKA, dr hab., prof. UAM, pracownik Zakładu Literatur Południowosłowiańskich w Instytucie Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Autorka następujących publikacji książkowych: *Południowosłowiańska poezja liturgiczna w zbiorach bibliotek polskich* (Szczecin 2003), *Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej. Ewolucja gatunku – specyfika funkcjonalna*. (Cyryl Stawrowiecki „Ewangelia pouczająca”, Rachmanów 1619, Joannicjusz Galatowski „Klucz rozumienia”, Kijów 1659) (Szczecin 2004) oraz *Z zachodu na wschód. Obywatele Rzeczypospolitej na ołtarzach Cerkwi Rosyjskiej* (Kraków 2011).

DOROTA KULCZYCKA, dr hab., pracownik w Zakładzie Teorii i Antropologii Literatury na Uniwersytecie Zielonogórskim. Zajmuje się literaturą romantyczną i współczesną. W jej dorobku znajdują się artykuły poświęcone twórczości: J. Słowackiego, Z. Krasińskiego, B. Leśmiana, K. I. Gałczyńskiego, J. Hartwig, St. Barańczaka. Wydała monografię „*Jestem jak człowiek, który we śnie lata...*”. *O symbolice ptaków w twórczości Juliusza Słowackiego* (Zielona Góra 2004). Autorka następujących książek: „*Powiedzieć to wszystko, o czym milczę*”. *O poezji Stanisława Barańczaka* (Zielona Góra 2008), *Obraz Ziemi Świętej w prozie polskiej doby romantyzmu* (Zielona Góra 2012) oraz *W stronę Orientu. Polscy i francuscy romantycy o Bliskim Wschodzie* (Zielona Góra 2012).

MICHAŁ KUZIĄK, dr hab., prof. Uniwersytetu Warszawskiego (Zakład Komparatystyki ILP). Autor książek poświęconych Mickiewiczowi (*O prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza* (Słupsk 2007) i Słowackiemu (*Fragmenty o Słowackim* (Słupsk 2001), retoryce (*Jak mówić, rozmawiać, przemawiać?*, Bielsko-Biała 2005), a także ponad stu artykułów dotyczących literatury romantycznej, literatury współczesnej oraz teorii literatury i komparatystyki literackiej, publikowanych w kraju i za granicą (w „Pamiętniku Literackim”, „Tekstach Drugich”, „Ruchu Literackim”). Redaktor licznych tomów zbiorowych, w tym: *Juliusza Słowackiego. Wyobraźni i egzystencji* (Słupsk 2002); *Romantyzmu i nowoczesności* (Kraków 2009) oraz *Jak pisano i jak pisać o romantyzmie polskim?* (Słupsk 2010). Wydał ostatnio: *Imy Mickiewicz* [Gdańsk 2013]

JAROSŁAW ŁAWSKI, prof. zw. dr hab., twórca Katedry Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Za interesowania badawcze: faustyzm i bizantyzm w literaturze Romantyzmu, Młoda Polska oraz Czesław Miłosz. Redaktor naczelny Naukowych Serii Wydawniczych „Czarny Romantyzm”, „Przełomy/Pogranicza” oraz „Colloquia Orientalia Białostocensia”. Autor książek: *Wyobraźnia lucyferyczna. Szkice o poemacie Tadeusza Micińskiego*.

skiego „Niedokonany. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni” (Białystok 1995), *Ironia i mistyka. Doświadczenia graniczne wyobraźni poetyckiej Juliusza Słowackiego* (Białystok 2005), a także *Mickiewicz – Mit – Historia. Studia* (Białystok 2010). Współredaktor tomów (z prof. H. Krukowską): *Postacie i motywy faustyczne w literaturze polskiej* (t. I-II, Białystok 1999, 2001), *Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice* (Białystok 2005), jak również (z K. Korotkichem) *Bizancjum. Prawosławie. Romanizm* (Białystok 2004), *Apokalipsa. Symbolika – Tradycja – Egzegeza* (t. 1-2, Białystok 2006, 2007), (z M. Sokołowskim) *Nihilizm i historia. Studia z literatury XIX i XX wieku* (Białystok – Warszawa 2009). Edytor *Horsztyńskiego J. Słowackiego* w serii „Biblioteki Narodowej” (Wrocław 2009). Członek Komitetu Nauk o Literaturze PAN.

URSZULA MAKOWSKA, dr, pracownik Zakładu Historii Sztuk Plastycznych Instytutu Sztuki PAN oraz p.o. kierownika Pracowni Słownika Artystów Polskich Instytutu Sztuki PAN. Zakres badań: sztuka polska od początku XIX wieku do czasów współczesnych (korespondencja między sztukami pięknymi a literaturą i folklorem; zjawiska na pograniczu sztuki i innych dziedzin działalności ludzkiej oraz biografistyka). Twórczyni licznych biogramów rodzimych, a także zagranicznych artystów, opublikowanych w polskich oraz niemieckich słownikach i leksykonach. Autorka studiów: *Wiedza tajemna Wschodu. Tendencje okultystyczne w kulturze polskiej na przełomie XIX i XX w.*; *W cieniu „Czarodziejskiej góry”*, a także *Warstwa ciemności, warstwa światła*. Redaktorka tomów *O Słowackim „umysły ludzi różne”* (Warszawa 2009) i *„Szkoła ukraińska” w romantyzmie polskim. Szkice polsko-ukraińskie* (Warszawa 2012)

ELŻBIETA MIKICIUK, dr hab., prof. Uniwersytetu Gdańskiego, pracownik w Zakładzie Historii Literatury Polskiej XIX Wieku UG. Do jej głównych zainteresowań naukowych należą: recepcja literacka, teatralna i filmowa twórczości F. Dostojewskiego. Autorka książki: *„Chrystus w grobie” i rzeczywistość „Anastasis”. Rozważania nad „Idiotą” Fiodora Dostojewskiego* (Gdańsk 2003) oraz *Teatr paschalny Fiodora Dostojewskiego. O wątkach misteryjnych „Braci Karamazow” i ich wizjach scenicznych* (Gdańsk 2009). Autorka licznych rozpraw, m.in.: *Światło Taboru. O hezychazmie w twórczości Fiodora Dostojewskiego* (2004), *Wizja rajy w „Braciach Karamazow” Fiodora Dostojewskiego* (2003).

JAN MIKLAS-FRANKOWSKI, dr, adiunkt w Zakładzie Semiotyki Kultury i Komunikacji Międzykulturowej w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Zainteresowania naukowe: twórczość Czesława Miłosza, analiza i interpretacja współczesnej literatury polskiej w związkach z historią idei, filozofią i naukami społecznymi, perswazyjność dyskursu politycznego w mediach, gatunki pograniczne między literaturą a mediami. Wybrane publikacje: *Marxizm i katastrofa. „Poemat o czasie zastygłym” Czesława Miłosza jako próba realizacji modelu poezji społecznie zaangażowanej*, [w:] *Filozoficzne inspiracje literatury*. Seria 2, pod red. M. Cyzmann i K. Szostakowskiej (Toruń 2006); *„W kamiennym porządku świata”. Filozoficzno-teologiczne konteksty „Traktatu teologicznego” Czesława Miłosza*, [w:] *Poznawanie Miłosza 3*, red. A. Fiut, (Kraków 2011); *„Irlandia nad Wisłą i drożejące*

kurczaki”. *Próba analizy erystycznej fragmentu debaty Donald Tusk – Jarosław Kaczyński z 12.10.2007*, „Disputatio” 2009, t. IX. W przygotowaniu: *Eristic In Politics. The case of Polish 2007’ debates*, [in:] *Rhetoric and Politics*, Cambridge Scholar Publishing, *Poetycka historiozofia Czesława Miłosza (1933-1957)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

ANTONI MIRONOWICZ, prof. dr hab., kierownik Katedry Historii Europy Środkowo-Wschodniej Uniwersytetu w Białymstoku, pracownik Zakładu Badań Etnicznych Wydziału Politologii UMCS. Zajmuje się prawosławiem na wschodnich kresach Rzeczypospolitej w wiekach dawnych oraz współcześnie. Autor wielu książek poświęconych tematyce kulturowej, politycznej, społecznej, religijnej, historycznej prawosławia na ziemiach polskich oraz w Rosji. Opublikował m.in.: *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku* (Białystok 1991), *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza* (Białystok 1997), *Ihumen Sawa Palmowski* (Białystok 2001), *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej* (Białystok 2001), *Zarys dziejów Prawosławia w Europie Środkowo-Wschodniej* (Lublin 2007), *Diecezja białoruska w XVII i XVIII wieku* (Białystok 2008) oraz *Biskupstwo turowsko-pińskie w XI-XVI wieku* (Białystok 2011).

BEATA MRÓZ, mgr, pracownik Działu Sztuki Muzeum Podlaskiego w Białymstoku. Autorka prelekcji zorganizowanej – w ramach zajęć fakultatywnych w Muzeum Podlaskim w Białymstoku – przez Uniwersytet Trzeciego Wieku w Białymstoku: *Ignacy Julian Ceyzik, genialny artysta, fałszerz* (2011). Wygłosiła również wykład w Muzeum w Bielsku Podlaskim Oddziału Muzeum Podlaskiego w Białymstoku: *Cenniejsze od złota. Historia japońskiej porcelany* (2011). Współautorka (z J. Tomalską) albumu *Malarstwo polskie. Kolekcja Muzeum Podlaskiego w Białymstoku/The gallery of Polish painting. Collection of Podlaskie Museum in Bialystok* (Białystok 2005).

SWIETLANA MUSIJENKO, prof. dr hab., pracownik Katedry Filologii Polskiej Państwowego Uniwersytetu im. Janki Kupały w Grodnie (Białoruś). W 1989 roku założyła pierwsze na świecie muzeum Zofii Nałkowskiej. Wycieczki w nim są prowadzone w językach polskim, białoruskim i rosyjskim. Muzeum to pełni funkcje oświatowe, naukowe oraz metodyczne. W 2009 roku przyczyniła się również do powstania naukowo-dydaktycznego centrum koordynacyjnego „Międzynarodowy Instytut Adama Mickiewicza”, które koordynuje badania polonistyczne i działalność edukacyjną kilku uczelni białoruskich, polskich i rosyjskich. Autorka następujących książek: *Žanrowo-stilewe iskaniâ v sovremennoj pol’skoj proze: (konec 50-h - seredina 60-h gg.)* (Moskwa 1971), *Realističeskij roman v pol’skoj literature mežwoennogo dwadcatiletiâ (20-30-e gg. XX v.). Monografiâ* (Grodno 2003). Opublikowała też szereg artykułów naukowych, w tym: *Problemy miłości i władzy w powieści J. I. Kraszewskiego „Hrabina Cosel”*.

MARIA JOLANTA OLSZEWSKA, prof. dr hab. Zatrudniona w Zakładzie Literatury i Kultury Drugiej Połowy XIX wieku Uniwersytetu Warszawskiego. Autorka licznych rozpraw poświęconych literaturze Pozytywizmu i Młodej Polski. Wydała

książki: *Człowiek w świecie Wielkiej Wojny. Literatura polska z lat 1914–1919 wobec I wojny światowej. Wybrane zagadnienia* (Warszawa 2004), *W poszukiwaniu sensu. Szkice o literaturze polskiej XIX i XX wieku* (Warszawa 2005), *Słownictwo pism Stefana Żeromskiego (t. 10): W kręgu meteorologii i astronomii* (Kraków 2007), *Drogi nadziei. Polska proza historyczna z lat 1876–1939 wobec kryzysu kultury* (Warszawa 2009).

GRAŻYNA PAWŁAK, dr, adiunkt w Pracowni Dokumentacji Literatury Współczesnej IBL PAN. Kierunki badań: literatura, teatr, TV. Książki: [Współautorstwo:] *Polska Bibliografia Literacka*, za lata 1984–1988; *Literatura polska w Teatrze Telewizji w latach 1953–1993. Monografia dokumentacyjna*, wyd. II, uzupełnione, Warszawa 2004. Ważniejsze rozprawy i artykuły: *Teatr Radiowy*, [w:] *Encyklopedia Kultury Polskiej XX wieku. Teatr Widowisko*. Instytut Kultury, Warszawa 2000; *Współcześni pisarze nurtu wiejskiego prezentowani w Teatrze Telewizji Polskiej. (Wybrane przykłady)*, „Studia Polonica”, Moskwa 2002; *Lwów – Jana Parandowskiego miasto magiczne*, [w:] *Galicyjskie spotkania 2005*, Kalisz 2006; *Dziela A.P. Czechowa w Teatrze Telewizji Polskiej w latach 1953–1993*, [w:] *Dzielo Antoniego Czechowa dzisiaj*, pod red. A. Wołodźko-Butkiewicz, Ludmila Lutevici, „Studia Rossica” XVI, Warszawa 2005; *Russkaja literatura w Polskom Televizionnom Teatre (1953–2006)*, [w:] *Russkaja Kultura w Polskom soznanii*, Instytut Slovjanoviedienia RAH, Moskwa 2009.

JOANNA PAWŁOWSKA, mgr, absolwentka prawa na Uniwersytecie w Białymstoku, doktorantka Wydziału Prawa UwB, gdzie przygotowuje pod kierunkiem prof. Stanisława Prutisa rozprawę doktorską o prawnych aspektach przynależności Polski do Unii Europejskiej.

JOANNA PIETRZAK-THÉBAULT, dr, italianistka, adiunkt na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, zajmuje się renesansowym edytorstwem i książką włoską tego okresu. Interesuje się też francuskojęzycznymi pismami Adama Mickiewicza. Mieszka w Warszawie i w Lyonie. Opublikowała m.in. *Vavassore – rodzina wydawców weneckich XVI w. W służbie idei czy pragmatyzmu?*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, XLIII, 1999; „*Herbolario volgare*” – między lekarską ambicją a zachwytem, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, LII, 2007 nr 1; *Miłość w czasach Soboru. Alegoryczne klucze lektury „Orlanda szalonego”*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, LII, 2008; publikuje także w „Tygodniku Powszechnym”, „Więzi”, „Przeglądzie Powszechnym”, szczególnie na tematy dialogu z islamem. Pasjonuje się tańcem dawnym.

WOJCIECH PIOTROWSKI, dr hab., prof. UJK, dyrektor Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach Fili w Piotrkowie Trybunalskim, pracownik Zakładu Literatury Polskiej w Instytucie Filologii Polskiej UJK w Piotrkowie Trybunalskim. Autor kilkunastu publikacji książkowych, w tym: „*W pustyni i w puszczy*” Henryka Sienkiewicza. *Analizy wartości literackich, poznawczych i wychowawczych powieści w konfrontacji z „Listami z Afryki” Henryka Sienkiewicza*

i reportażem Mariana Brandysa „Śladami Stasia i Nel” (Koszalin 1984) oraz *Horyzontów światopoglądowych „Rękopisu znalezioneego w Saragossie” Jana Potockiego* (Słupsk 1994). Pomysłodawca i redaktor *Słownika elit dawnych ziem wschodniej Rzeczypospolitej 1700-1900* (Piotrków Trybunalski).

DANUTA PIWOWARSKA, dr, pracownik emerytowany w Katedrze Średniowiecznej i Nowożytnej Literatury Rosyjskiej w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ. Zainteresowania naukowe: literatura i kultura rosyjska XVIII i XIX wieku, stosunki kulturalne polsko-rosyjskie, antyk i Biblia w literaturze rosyjskiej, związki literatury z muzyką i malarstwem. Autorka monografii: *Rosyjska poezja romantyczna w polskim życiu literackim lat 1822–1863* (Wrocław 1977). Redagowała tomy: *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich* (z Ryszardem Łużnym, Kraków 1998), *Słowianie Wschodni. Duchowość, kultura, język* (z Anną Bolek i Anną Rażny, Kraków 1998) oraz *Polsko-wschodniosłowiańskie stosunki kulturowe. W dziesiątą rocznicę śmierci Profesora Ryszarda Łużnego* (z Ewą Korpałą-Kirszak, Kraków 2010).

TADEUSZ PÓLCHŁOPEK, dr, adiunkt, pracuje w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Rzeszowskiego. Zainteresowania naukowe koncentruje wokół literatury romantyzmu, publikując rozprawy o twórczości komediowej Aleksandra Fredry oraz poezji, krytyce literackiej i publicystyce Leszka Dunina Borkowskiego. Współredaktor (wraz z D. Karkut) tomu *Kształcenie literacko-kulturowe w dobie kultury masowej polisensorycznej* (Rzeszów 2010). Ostatnio opublikował tom zatytułowany *Ród zoilów i publiczność. Recepcja komedii Aleksandra Fredry w latach 1821–1882* (Rzeszów 2012).

MARTA RUSZCZYŃSKA, dr hab., prof. UZ, kierownik Zakładu Literatury Romantyzmu i Pozytywizmu w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Zielonogórskiego. Jej prace badawcze sytuują się głównie wokół zagadnień romantyzmu krajowego, tematu Słowiańszczyzny, idei słowianofilskich w obrębie literatury romantycznej, problematyki Kresów Wschodnich i kulturowego pogranicza w obrębie literatury dziewiętnastowiecznej. Interesują ją także szeroko pojęte zagadnienie dziewiętnastowieczności w obrębie wspólnoty idei, poglądów oraz gatunków. Redaktorka I tomu pracy zbiorowej o Słowackim: *Słowacki i wiek XIX* (Zielona Góra 2012). Autorka monografii *Dominik Magnuszewski. Między historią i naturą* (Zielona Góra 1995) oraz książki zatytułowanej *Ziewonia. Romantyczna grupa literacka* (Zielona Góra 2002).

JOLANTA SAWICKA-JUREK, dr nauk humanistycznych w dziedzinie literaturoznawstwa, adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej i Lingwistyki Stosowanej Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach. Badaczka literatury staropolskiej i kultury europejskiej dawnych wieków, która wiele uwagi poświęca próbom odczytania na nowo tekstów literatury dawnej, a także zagadnieniom badawczym dotyczącym związków literatury i sztuk plastycznych oraz tradycji biblijnej i antycznej w kulturze europejskiej. Wydała książkę autorską *Jednostka a naród wybrany. Studium o „Psalmodii polskiej” Wespazjana Kochowskiego* (Siedlce 2010). Jest członkiem Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza (Oddział w Warszawie). Odznaczona została Złotym Krzyżem Zasługi i Medalem Komisji Edukacji Narodowej.

BARBARA SAWICKA-LEWCZUK, dr, absolwentka Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Obecnie mieszka w Niemczech. Autorka artykułów i szkiców o twórczości Norwida, Słowackiego, Leśmiana i Staffa. Obroniła rozprawę doktorską: *Idea poświęcenia i ofiary w dramatach Juliusza Słowackiego*, napisaną pod kierunkiem prof. Haliny Krukowskiej. Autorka licznych studiów, w tym: *Tragedia „Ludzi natchnienia i zachwytu”*: „Ksiądz Marek” w lekturze Karola Libelta (2005); *Symbolika świętyni prawosławnej w twórczości Słowackiego. Rekonesans* (2004), *O sposobie oglądania Wschodu przez Słowackiego mistycznego. Prolegomena* (2004).

MICHAŁ SIEDLECKI, mgr, polonista, doktorant na Uniwersytecie w Białymstoku. Przygotowuje rozprawę doktorską o wątkach filozofii metafizycznej w powieściach Wiesława Myślińskiego. Współpracuje stale z Katedrą Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” UwB. Zainteresowania: literatura współczesna, proza iberoamerykańska oraz najnowsza proza polska. Współorganizował Międzynarodową Konferencję Naukową „Piękno Słowackiego” (2009); Międzynarodową Konferencję Naukową „Stefan Żeromski i tradycje inteligencji polskiej. Idee – estetyka – język” (2011), a także Jubileuszową Międzynarodową Konferencję Naukową „Józef Ignacy Kraszewski 1812–2012. Pisarz – Myśliciel – Autorytet” (2012). Autor artykułów: „Kobieta imieniem Nigdy” *Wiesława Kazaneckiego jako zwiastun nadchodzącej epoki* (2010), *Wątki podlaskie w twórczości Jana Kamińskiego: behawiorystyczno-ontologiczne ujęcie świata (na podstawie „Fugi” i „Metafizyki prowincji”)* (2012).

HENRYK SŁOCZYŃSKI, dr hab., pracownik Zakład Dziejów Historiografii i Metodologii Historii w Instytucie Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zainteresowania badawcze: dzieje polskiej myśli historycznej i politycznej w okresie zaborów; szczególnie koncepcje myślicieli epoki romantyzmu i krakowskich konserwatystów oraz malarstwo historyczne Jana Matejki. Autor trzech publikacji książkowych: *Matejko* (Wrocław 2000), *Jan Matejko* (Kraków 2005) oraz *Światło w dziejarskiej ciemnicy. Koncepcja dziejów i interpretacja przeszłości Polski Joachima Lelewela* (Kraków 2010).

JERZY SNOPEK, dr hab., prof. PAN, prof. WWSH, historyk literatury i kultury, tłumacz kierownik Zespołu Europeistyki Literackiej w Instytucie Badań Literackich PAN. W latach 1995–2006 wicedyrektor d/s naukowych IBL PAN. Autor wielu książek, m.in.: *Objawienie i Oświecenie. Z dziejów libertynizmu w Polsce* (Wrocław 1986), *Oświecenie. Szkic do portretu epoki* (Warszawa 1999), a także *Węgry. Zarys dziejów i kultury* (Warszawa 2002). Laureat Nagrody Naukowej im. A. Brücknera. Otrzymał również Wyróżnienie Funduszu Literatury, Złoty Medal Prezydenta Republiki Węgierskiej oraz Krzyż Oficerski Zasługi Republiki Węgierskiej.

ANNA SOBIESKA, dr, adiunkt w Instytucie Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, sekretarz naukowy Rady naukowej IBL. Zainteresowania naukowe skupiają się na literaturze polskiej i rosyjskiej przelomu XIX i XX wieku oraz dwudziestolecium międzywojennym, komparatystyce i literaturze kresowej. Autorka wielu rozpraw i artykułów: *Realizm magiczny rosyjskich symbolistów (na materiale „Srebrnego*

gołębia” Andrieja Bielego); *Rewolucja 1905 roku w twórczości drugiego pokolenia symbolistów rosyjskich*; *Pisma Władimira Sołowjowa wśród inspiracji filozoficznych w poezji Leśmiana*. Wydała książkę *Twórczość Leśmiana w kręgu filozoficznej myśli symbolizmu rosyjskiego* (Kraków 2005).

MIKOŁAJ SOKOŁOWSKI, prof. dr hab., dyrektor Instytutu Badań Literackich PAN. Autor wielu rozpraw i artykułów na temat kultury XIX wieku: *Tajemnica słowa. Mickiewicz wobec oralności i piśmienności* (1998), *Idee drugorzędne. Recepcja filozofii Johna Locke’a we Włoszech na przełomie XVIII i XIX wieku* (2001), *Stereotyp Rosjanina-nihilisty w twórczości J. I. Kraszewskiego* (2002). Autor książek: *„Król-Duch” Juliusza Słowackiego a epopeja słowiańska* (Warszawa 2004), *Idee dodatkowe. Mickiewicz i włoski sensualizm* (Warszawa 2005), *Techniki asocjacyjne. Angielskojęzyczne „poematy o wzroście indywidualnego umysłu” od XVIII do XX wieku* (Warszawa 2007), *Nikt tylko Mickiewicz* (Gdańsk 2008), *Adwokat diabła – Attilio Beggio* (Warszawa 2012). Współredaktor (z J. Ławskim) tomu: *Nihilizm i historia. Studia z literatury XIX i XX wieku* (Białystok 2009).

MAREK SZLADOWSKI, dr, historyk literatury i kultury. Absolwent Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Opolskiego oraz Centrum Europejskich Studiów Regionalnych i Lokalnych Uniwersytetu Warszawskiego. Redaktor i współredaktor naukowy tomów: *Literatura i/a tożsamość w XX wieku* (Opole 2007) oraz *Egzystencjalne doświadczenie starości w literaturze* (Opole 2008), *Rozwój i przyszłość wyższego szkolnictwa artystycznego w Polsce* (Warszawa 2012), współpracował przy powstaniu leksykonu *Księga żałoby i śmierci* (Warszawa 2009). Doktorat, pisany pod kierunkiem prof. Ireny Jokiel, poświęcony był doświadczeniu starości Józefa Ignacego Kraszewskiego. Głównym obszarem jego zainteresowań są przemiany mentalności i wyobraźni XIX, XX i XXI wieku. Ostatnio opublikował rozprawę zatytułowaną *(Bez)senna egzystencja. Starość Józefa Ignacego Kraszewskiego* (Białystok 2012). Mieszka w Warszawie.

ANNA SZÓSTAK, dr hab., prof. UZ. W Zakładzie Literatury XX i XXI wieku kieruje Pracownią Literatury Współczesnej. Zainteresowania badawcze koncentrują się wokół kilku zasadniczych kręgów problemowych i tematycznych, do których należą: poezja lingwistyczna sytuująca się na pograniczu literatury dziecięcej i wysokoartystycznej, wątki metafizyczne i dylematy ideowe w poezji i prozie dwudziestowiecznej, wieloaspektowy charakter mitu we współczesnej literaturze polskiej oraz krytyka literacka. Autorka książek: *Nurt lingwistyczny we współczesnej polskiej poezji dziecięcej* (Zielona Góra 2000), *Od modernizmu do lingwizmu. O przemianach w twórczości Jana Brzechwy* (Kraków 2003), *W poszukiwaniu tożsamości. Liryczne horyzonty mitu dzieciństwa w poezji polskiej drugiej połowy XX wieku* (Zielona Góra 2007), jak również *Między mitem a rzeczywistością. Topos dzieciństwa w prozie polskiej po roku 1989* (Zielona Góra 2012).

INESA SZULSKA, dr, kierownik Zakładu Bałtystyki (Katedra Językoznawstwa Ogólnego, Wschodnioazjatyckiego Porównawczego i Bałtystyki Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego). Zainteresowania naukowe: historia literatury polskiej i litewskiej drugiej połowy XIX wieku i początku XX, w tym badania komparatystyczne polsko-litewskich związków literackich po roku 1864. Autorka książki *Litwa Józefa Ignacego Kraszewskiego* (Warszawa 2011).

DAWID SZYMCZAK, mgr, doktorant Katedry Literatury Staropolskiej i Nauk Pomocniczych Uniwersytetu Łódzkiego. Autor artykułów: *Spór filologiczny wokół kazania ks. Piotra Skargi wygłoszonego w Wilnie 9 września 1601 r.*; *Piotr Skarga jako historyk Kościoła wschodniego. Wstęp do problematyki* oraz *Zjawisko kulturowego unionizmu w literaturze polsko-ruskiego pogranicza*.

MARIAN ŚLIWIŃSKI, prof. dr hab. Były kierownik Zakładu Literatury Staropolskiej i Oświecenia w Filii Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Piotrkowie Trybunalskim. Opublikował książki: *Antyk i chrześcijaństwo w twórczości Zygmunta Krasieńskiego* (Słupsk 1986), *Norwid wobec antyczo-średniowiecznej tradycji uniwersalizmu europejskiego* (Słupsk 1992), a także *Krasicki jako przeciwnik Arystotelesa. Z dziejów nowożytnej recepcji paradygmatu perypatetycko-scholastycznego* (Piotrków Trybunalski 2008). Redaktor tomu studiów: *Poetyka przemiany człowieka i świata w twórczości Juliusza Słowackiego* (Olsztyn 1997).

KATARZYNA TAŁUĆ, dr hab., adiunkt w Zakładzie Czytelnictwa Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, wicedyrektor Instytutu Bibliotekoznawstwa i Informacji Naukowej UŚ. Współredaktorka (wraz z K. Heską-Kwaśniewicz) tomu *Studia i rozprawy bibliologiczne* (Katowice 2012). Autorka następujących książek: *Emil Szramek, Jan Kudera, Konstany Prus – pierwsze pokolenie badaczy śląskiego regionalizmu literackiego* (Katowice 2002) oraz „*Naszą bronią jest wolne słowo*”. *Niezależna produkcja wydawnicza w województwie katowickim w latach 1976–1990* (Katowice 2009).

JOANNA TOMALSKA, historyk sztuki, kustosz Działu Sztuki Muzeum Podlaskiego w Białymstoku, autorka publikacji poświęconych sztuce Podlasia: *Ikony w zbiorach prywatnych i muzealnych* (Białystok 1991); *Malarze Podlasia* (Białystok 2004), jak również *Ikony* (Białystok 2005); współautorka książek *Artyści Białegostoku XVIII–XX w.* (Białystok 2005); *Malarstwo Polskie, Kolekcja Muzeum Podlaskiego w Białymstoku* (Białystok 2005), *Białystok nie tylko kulturalny 1944–1949* (Białystok 2008) oraz licznych artykułów w periodykach naukowych i popularnonaukowych, poświęconych ikonom i sztuce na Podlasiu. Współorganizatorka międzynarodowej konferencji naukowej *Eikon Staroobrzędowy* (Wigry 2005), uczestniczka licznych konferencji naukowych poświęconych sztuce ikony. Współautorka i współrealizatorka projektu badawczego „AD FONTES. Wspólne dziedzictwo kulturowe Wielkiego Księstwa Litewskiego” (od 2005 r.). W 2012 roku otrzymała Nagrodę Artystyczną Prezydenta Miasta Białegostoku za całokształt dotychczasowej działalności.

HALINA TURKIEWICZ, dr, kierownik Katedry Filologii Polskiej Uniwersytetu Pedagogicznego w Wilnie. Jest autorką ponad 40 artykułów naukowych głównie z zakresu historii literatury polskiej XX wieku, w tym literatury polskiej na Litwie, m.in. *Litewsko-romantyczne motywy w twórczości Kazimierzy Illakowiczówny, Wilno w twórczości współczesnych polskich poetów Litwy, Mickiewicz w zwierciadle poezji współczesnej, Wyznaczniki „małej ojczyzny” w prozie Władysława Strumiły*. Opublikowała wiele artykułów popularnonaukowych na łamach „Kuriera Wileńskiego” i „Magazynu Wileńskiego”. Nagrodzona Medalem Komisji Edukacji Narodowej oraz Złotym Krzyżem Zasługi RP.

KRZYSZTOF WOŹNIAK, dr inż. arch., adiunkt, pracownik w Katedrze Geodezji, Kartografii Środowiska i Geometrii Wykreślnej Politechniki Łódzkiej. Zainteresowania badawcze: podstawy teoretyczne kształtowania geometrycznego konstrukcji budowlanych; metody geodezyjne w procesie inwestycyjnym; kartografia tematyczna w inżynierii środowiska oraz geometria wykreślana w zastosowaniach inżynierskich.

ANNA WYDRYCKA, dr hab., adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Badaczka literatury Młodej Polski, zwłaszcza poezji, krytyki i nurtu kobiecego. Autorka monografii „...Rymów gałązeczki skrzydlate...”. *W świecie poetyckim Bronisławy Ostrowskiej* (Białystok 1998). We własnym zakresie wydała m.in. opracowanie *Poezje Marceliny Kulikowskiej* (Białystok 2001). Współredaktorka tomu Józefa Pawluczuka: *Cierniowa droga do wolności. Wspomnienia żołnierza AK z okresu okupacji niemieckiej, sowieckiej i z czasów PRL-u* (Białystok 2005). Ostatnio opublikowała: *Zapomniane głosy. Krytyka literacka kobiet 1894 – 1918. T. 1, Wybór tekstów* (Białystok 2006). Autorka monografii: *Między bios a zoé. Poetycka antropologia w liryce Młodej Polski. Interpretacje* (Białystok 2012).

LUKASZ ZABIELSKI, dr, absolwent filologii polskiej i historii na Uniwersytecie w Białymstoku. Praca magisterska, napisana pod kierunkiem prof. Jarosława Ławskiego: *Topos Cyncynata w literaturze polskiej I połowy XIX wieku*. Obronił rozprawę doktorską na temat: *Kajetan Koźmian w oczach wielkich polskich romantyków*. Autor artykułu: *Cyncynata polski. O „Ziemiaństwie polskim” Kajetana Koźmiana i „Panu Tadeuszu” Adama Mickiewicza*. Zainteresowania badawcze obejmują szeroko pojętą kulturę zarówno współczesną, jak i przeszłą, szczególnie z pogranicza wieków. Współorganizator Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Stefan Żeromski i tradycje inteligencji polskiej. Idee – estetyka – język” (2011), Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Pogranicza, Kresy, Wschód a Idee Europy” (2011) oraz Jubileuszowej Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Józef Ignacy Kraszewski 1812–2012. Pisarz – Myśliciel – Autorytet” (2012).

ZOFIA ZARĘBIANKA, prof. dr hab., historyk literatury XX wieku, poetka, eseistka, krytyk literacki, członek Komisji Historycznoliterackiej PAN, Pen Clubu oraz Stowarzyszenia Pisarzy Polskich. Pracuje w Katedrze Literatury XX wieku na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego; stale współpracuje z miesięcznikiem literackim „Topos” oraz z kwartalnikiem „Życie Duchowe”. Autorka ponad 200 artykułów

i 12 książek, m.in. *Zakorzenia Anny Kamińskiej* (Kraków 1997), *Tropy sacrum w literaturze XX wieku. Od zagadnień motywicznych do perspektyw hermeneutycznych* (Bydgoszcz 2001), *Czytanie sacrum* (Kraków 2008). Jej wiersze były tłumaczone na język angielski i czeski.

LESZEK ZWIERZYŃSKI, dr hab., prof. Uniwersytetu Śląskiego, kierownik Zakładu Kultury Literackiej Uniwersytetu Śląskiego. Interesuje się badaniami wyobraźni, także Mickiewicza i Słowackiego. Wydał prace: *Wyobraźnia akwaticzna Mickiewicza* (Katowice 1998), *Metamorfozy świata w poezji Juliusza Słowackiego* (Katowice 2003) oraz *Egzystencja i eschatologia. Genezyjska wyobraźnia Słowackiego* (Katowice 2008). Redaktor tomu (z prof. Stefanem Zabierowskim) *Granica w literaturze: tekst, świat, egzystencja* (Katowice 2004).

Opracował: Michał Siedlecki

INDEKS NAZWISK

A

Abgarowicz Kajetan (Sołtan Abgar) 689-696, 756
Abramowicz Władysław 460
Abramowicz Zofia 22, 153, 162, 175, 707
Abrams Meyer Howard 527
Ackiewicz Jerzy 407
Adamkowicz-Iglińska Bożena 261
Adelgejm Irina 33, 40
Adler Jankiel 368
Afanasiev A. 665
Aftanazy Roman 219
Agijewicz Swietlana 30, 33
Akiner Shirin 709
Aksakow Konstanty 71
Alabjew Aleksander 119
Aleksander I (car Rosji) 66-67, 213, 222, 335-336, 360, 524, 684, 686-687
Aleksander II (car Rosji) 346, 586, 594
Aleksander Jagiellończyk (król Polski) 170
Aleksandravičius Egidijus 351, 353, 360
Aleksandrow Georgij 111
Aleksandrowicz Mustafa 721
Aleksandrowska Elżbieta 325-326, 670
Alexandrowicz Stanisław 331
Alighieri Dante 295
Ammann Albert Maria 177
Anders Władysław (generał) 393
Andrade António de 669-670
Andre Dubus III 513, 521
Andrejewna, Zofia 111
Andrzej (św.) 177
Andrzejewska Jadwiga 389, 393
Andrzejewski Bolesław 285
Andrzejowski Antoni 211, 220
Ankudowicz-Bieńkowska, Maria 20
Anna (św.) 501
Annan Kofi 369
Antoni (św.) 152
Applebaum Anne 93
Áprily Lajos 79
Apuchtin Aleksiej 116
Arcimowicz Władysław 422
Arminas-Trupenelis Petras 431
Armusiewicz Krystyna 504
Arseniewa Natalia 425
Arvaniti Joanna 377
Arystoteles (filozof) 64
Asadow Eduard 113
Asnyk Adam 234-235

Assorodobraj Nina 682
Astafiew O. 19
Asz Szalom 621
Atanazjusz (św.) 136-137
Atanazy (św.) 160
Auderska Halina 391
Augé Marc 519, 567
August III Sas (król Polski) 327
Augustyn (św.) 614, 649, 668

B

Baader Franz von 523-529
Babicz Maks 367-368
Babukič Vjekoslav 300
Bachelard Gaston 280, 478, 490
Bachórz Józef 40, 234, 250, 255, 345, 662, 682, 706
Bachtin Michaił 245
Bachulska Halina 360
Bacon Franciszek 52
Baczyński Krzysztof Kamil 611
Badinter Elisabeth 704
Bajko Marcin 294
Bakunin Michał 72
Balcerek Wiesław 328
Balcerzan Edward 78, 705
Ballanche Pierre Simon 53
Balzac Honoré de 199
Bałaban Majer 357
Bałasz Michał 405
Banasiak Bogdan 239
Bandtkie Jerzy Samuel 203
Bannikov A. G. 675
Bantysz-Kamieński Nikolaј 165
Bańka Józef 553
Bar Adam 689
Baranauskas Antanas 429-430
Baranow Andrzej 427-436, 755
Baranowska Małgorzata 40
Baranowski Andrzej Józef 219
Barącz Sadok Wincenty 348
Barbara (św.) 504
Bardach Juliusz 181, 417-418, 420, 454
Bareja-Starzyńska Agata 677
Barotte Rene 369, 371-373
Barow John 671
Barruel Augustine de (ks.) 630
Barszczewski Jan 344, 346
Bartold Robert 63

- Bartoszewski Jan 103
Bartoszewski Julian 175
Basaj Mieczysław 154
Bashevis Izrael Jozsua 621
Batko Zbigniew 189
Bator Wiesław 181
Batowski Aleksander 268
Baudelaire Charles Pierre 697
Bauer Bruno 523
Bauer Marcin 144
Bayle Pierre 357
Bąk Stanisław 519
Bąk Wojciech 698, 707
Bąkowska Eligia 328
Beauplan Guillaume Le Vasseur 214, 217, 233
Beauvois Daniel 332, 335, 338, 541
Becu Salomea (primo voto Słowacka) 213
Bednorz Herbert 553
Behrani Massoud 521
Bejze Bogdan (bp) 437
Beker Izrael 363, 365
Beliniak Katarzyna 652
Belza Władysław 480
Benac A. 665
Benedykt XVI (Joseph Ratzinger, papież) 629
Benedyktowicz Zbigniew 493
Benesius Jan Boter 669
Beniowski Maurycy 680
Benisławska Konstancja 344
Benšić J. 298, 300
Ber Gotlober Abraham 355-356
Bercoff Brogi Giovanna 145
Berezowski Antoni 594
Berlewi Henryk 367, 368
Bernacki Marek **619-633**, 755
Bernard z Clairvaux 147
Bernat Anna 470, 472, 485, 488
Beszterda Ingeborga 301
Bezwiński Adam **51-59**, 754
Białkowski Leon 212
Białobrzeska Marta **227-238**, 755
Białynia Cholodecki Józef 270
Bianchi Ugo 666
Bibo Istvana 315
Bieder Herman 583
Biedrzycki Krzysztof 460
Biegunow Jurij K. 153
Bielawski Maciej 631
Bielik-Robson, Agata 253
Bielowski, August 41, 228, 260, 266, 348
Bienek, Horst 556
Bieniek, Paweł 543
Bierdajew, Mikołaj 589
Biernacki, Andrzej 221
Biernacki, Marek 755
Bietstsch, Jan Florian 338
Bihalgi-Merin, O. 665
Billington, Elizabeth 222
Bilutenko, Helena 30, 38, 41
Bizior-Dombrowska Magdalena 286
Blake William 654
Blot Jean 193
Blusiewicz Tadeusz 393
Błażejewiczowa Zofia 440
Błądowska Henrieta 213
Błądowski Aleksander 212, 222-223
Błok Aleksander 121
Błoński Jan 478, 611, 623, 626-628, 649-651, 653-654
Bobol Andrzej 172
Bobri Władimir 114-116
Bobrowski Andrzej 232, 235
Bobrowski Johannes 556
Bobrzyński Michał 265, 309, 318
Bocheński Józef Maria 655
Boćkowski Daniel 391
Bodin Jean 357
Bogdanowicz Ignacy 346
Bogdańska Renata 389, 393
Bogusławski Wojciech 202-203, 208-209, 211, 483
Bohdanowiczowa Zofia 438, 460
Bohlen Peter von 262-263
Böhme Jakob 527
Bohomolec Franciszek 671
Bohun Michał 583, 590-591
Bojarski Jan Paweł 175
Bokłago Wojciech 363
Bolecki Włodzimierz 699, 705, 707
Bolesław I Chrobry (król Polski) 183-184
Bolesław III Krzywousty (król Polski) 184
Bona Sfroza d'Aragona (królowa Polski) 493, 500
Bonald Louis Gabriel Ambroise de 53, 68
Bonaparte Napoleon (cesarz) 66, 68, 115, 201, 204, 209-210, 222, 282, 352, 359, 647, 685
Bonawentura (Jan Fidenza) (św.) 147
Bonczyk Norbert (ks.) 543, 545
Borch Michał 344
Borejsza Jerzy W. 41
Borek Henryk 519
Borg Eliza 557
Borkowska Grażyna 20, 22, 41, 487, 490, 699, 700-702, 704-705, 707
Borkowska Urszula 184
Borkowski Aleksander Dunin 259-276

- Borkowski Andrzej 333
Borkowski Józef 261, 264, 274
Borkowski Leszek Dunin 259-276
Borkowski S. Dunin 266
Borlenghi Aldo 294
Borneman Gustaw 130
Borowik Aniela 627
Borowska Małgorzata 153
Borowski Andrzej 284, 325, 327
Borowski Włodzimierz 370
Borzym Stanisław 547
Bosco Umberto 294
Bougeois Leon 745
Bouillon Godfryd de 287
Boyce Mary 666
Boyd Brian 189
Brach-Czaina Jolanta 401
Bracka Maryia 20
Branca Vittore 300
Brandt Willy 555
Brandys Kazimierz 627
Braudel Fernand 99, 281, 327
Brauner Wincenty 368
Breskij O. 160
Briułłow Karol 76
Brockhaus Herman 275
Brodziński Kazimierz 233, 239, 687
Brodzka Alina 459
Bromirski Onufry 200
Broniewski Władysław 28, 39, 69
Brown, Józef 339
Brückner Aleksander 212, 232, 662
Bruckner Pascal 17
Brule Michel 372
Bruni Fiodor 76
Bruni Francesco 293
Bruno Giordano 624
Brusiewicz A. 30
Brzeski Atanazy (św.) 155, 157, 160-161
Brzeziński Zbigniew 22
Brzęczkowski Jerzy 70
Brzozowski Jacek 207
Brzozowski Rajmund 175
Brzozowski Stanisław 583-596
Brzozowski Stefan 547
Brzostowicz Monika 649, 651-653, 656-657
Buchholtz Mirosława 21
Buchowski Michał 100
Buczyńska-Garewicz Hanna 280, 285
Buczyński M. 331
Budzyk Kazimierz 113
Budzyński Zdzisław 329
Bujnicki Kazimierz 344
Bujnicki, Tadeusz 17, 326, 329, 417-426, 459-461, 755
Bujnicki, Teodor 420, 460, 754
Bujnowski Zygmunt 370
Bukowiec Paweł 429
Bukowski Henryk 536
Bułach Piotr 119
Bułgarin Fadij 117
Bułhakow Michaił 278, 651
Bumann Kaj 652
Burkot Stanisław 213, 277, 531, 670
Burzyńska Anna 290
Buszczyński Stefan 23-24, 536
Buszko Józef 268
Byron George Gordon 207, 227, 229, 230, 250
Bystroń Jan Stanisław 277, 279
Bzoski Stanisław 388
- C**
Calas Jan 357
Calderon de la Barca Pedro 212
Cała Alina 354
Całkowa Julianna 391
Cambak Grzegorz (św.) 152, 153
Cambon Jules 746
Campanella Tomasso 285
Candrea I. A. 665
Canoca Antonio 219
Capponi Gino 300
Cartoijan N. 665
Celnikier Izaak 364
Centnerszwerowa Stanisława 368
Ceyzik Feliks 379-380
Ceyzik Ignacy Julian 375-384
Chacianowska Ewa 363
Chacianowski Mariusz Robert 363
Chagall Marc 365, 371-372
Chalef T. 364
Chalef Abe 366
Chalef Baruch 365
Chalef Chaim 365-366
Chalef Elżbieta 365
Chałupnik Agata 700, 707
Chateaubriand François René de 53, 277-278
Chaunu Pierre 328
Chazbijewicz Selim 709-710
Chessevich Katarzyna 293
Cheyalier Jacques 683
Chlebowczyk Józef 468
Chlebowski Bronisław 327
Chłędowski Kazimierz 260, 267, 348
Chłędowski Walenty 348
Chmielnicki Bohdan 202-204, 215, 216

- Chmielnicki Mikołaj 30, 38
 Chodkiewicz Aleksander 200-202, 208, 210-211, 220
 Chodkiewicz Grzegorz 141, 143-144
 Chodkiewicz Jan Karol 224
 Chodyncki Ignacy 339
 Chodźkiewicz Władysław 535, 537, 539
 Chodźko Bożena **385-393**, 755
 Chodźko Ignacy 346, 450, 457
 Chojnacki Hieronim 218
 Cholewa Piotr W. 398
 Chomczyk Piotr 406
 Chomiakow Aleksy 51
 Chomik Piotr 143, **151-162**, 177, 754
 Chopin Fryderyk 38, 233
 Choriew Wiktor Aleksandrowicz **27-34**, **35**, **37-49**, 111, 754
 Choroszy Jan 695
 Chotkowski Władysław 175
 Chrapowicki Ignacy 344
 Christoph Teodor 543
 Chryzostom Jan (św.) 158
 Chrzanowski Tadeusz 419
 Chrzastowska Bożena 624
 Chudak Henryk 478
 Chwalibóg Józef 277
 Chwalibóg Prosper 277
 Chynczewska-Hennel Teresa 20, 158-159, 181, 329
 Ciampini Raffaele 301-302
 Ciampio Sebastian 300
 Ciara Stefan 286
 Ciechanowicz N. A. 121
 Ciemięga Henryk 543
 Cienkowski Witold 493
 Ciesielski Stanisław 467-468
 Cieszkowski Zygmunt 551
 Cieśla-Korytkowska Maria 62
 Ciołek Gerard 674
 Cioran Emil Michel 61
 Circourt Adolf de 51
 Ciszkowski Tadeusz 491, 494, 498, 500
 Ciurlionis Mikalojus Konstantinas 375, 383
 Clemenceau George 742
 Cocteau Jean 626
 Comte Auguste 650
 Condillac Étienne Bonnot de 358
 Constant Benjamin 308
 Contini Gianfranco 294
 Čoralić Lovorka 296-297
 Corneille Pierre 211
 Croce Benedetto 294
 Crowe David M. 114
 Culler Jonathan 290, 702
 Curtius Ernst Robert 284-286
 Custine Markiza de 93
 Cybenko Olga 40
 Cyceron 261
 Cygan Antoni 543
 Cygan Wiktor Krzysztof 443
 Cyprian (św.) 153
 Cyprian Camblak (metropolita) 153
 Cyrus II Wielki 686
 Cyryl (św.) 151, 178, 180, 185, 218
 Cytrynowski Józef 543
 Czaadajew Piotr 51-59, 68-69, 72, 754
 Czaban T. 387
 Czacki Tadeusz 199, 201, 215, 219, 233, 346
 Czajkowska Agnieszka **531-540**, 755
 Czajkowski Antoni 344
 Czajkowski Piotr 119
 Czaplejewicz Eugeniusz 245, 325, 449, 451, 467, 482, 485-486
 Czapliński Marek 548
 Czapulis-Rastenis Ryszarda 332
 Czarniecki Stefan 205
 Czarnota Adam Waldemar 650
 Czarnyszewicz Florian 439
 Czartoryska Eudokia 143
 Czartoryski Adam Jerzy 338, 355, 685
 Czartoryski Adam ks. 379
 Czartoryski Jan 143
 Cząstka-Szymon Bożena 519
 Czechow Anton P. 111
 Czechowicz Józef 461, 604
 Czechowicz Szymon 478
 Czeczot Jan 345
 Czermińska Małgorzata 37, 469-471, 489, 704, 719
 Czerska Tatiana 239
 Czerwiński Grzegorz **709-721**, 756
 Czeszko Bohdan 28
 Cziżow Fiodor 73
 Czukowski K. 113
 Czykwin Jan 75, 77
 Czykwin, Elżbieta 18
- D**
- D'Alambert Jean Le Rond 358
 D'Holbach Paul Henry Thiry 358
 Dabušis Stasys 435
 Dadyjas Mikołaj 369
 Dähnhardt Oscar 665
 Damel Jan 378
 Damrot Konstanty 543
 Danek Wincenty 532, 535
 Danek-Wojnowska Bożena 611
 Danielewicz Konstanty 229

- Dankiewicz Leon 108
Dargiel Jerzy 391
Darmon Adrian N. 363
Darowska Helena 387
Darska Bernadetta 20
Daszkowa Jekatierina 63
Daszyk Krzysztof Karol 24
Data Jan 265
Datner Szymon 366
Daujotyť Viktorija 453
Daukšas Edvardas Jokubas 430
Davies Norman 18, 482
Dawidowski Wincenty 343
Dawlewicz Mirosław 431
Dawydow Sasza (Aleksandr Michajłowicz) 120
Dayre Jean 295-296
Dąbała Jacek 654, 655
Dąbek-Wirgowa, Teresa 64, 245
Dąbrowicz Elżbieta 705, 707
Dąbrowska Eleonora 387
Dąbrowska Magdalena 63-65
Dąbrowski Eugeniusz 649
Dąbrowski Mieczysław 455
Deleuze Gilles 246
Deloch Edward 543
Demel Juliusz 182
Derkos Ivan 296
Dernałowicz Maria 222, 228, 230
Derrida Jacques 239
Descombes Vincent 239
Desprez Hippolyte 296
Diderot Denis 113, 357-358, 590
Diemjanowa Tatiana 115
Dihm Jan 212
Długosz Jan 130
Dmitruk Krzysztof M. 327-328
Dmochowski Franciszek Salezy 201, 208, 235, 277
Dmowski Roman 628-629, 631, 742
Dmuszewski Ludwik Adam 203, 207, 211
Dobaczewska Wanda 421-422, 460
Dobieszewski J. 584
Dobiński Zygmunt 532
Dobkowski Mariusz 667
Dobroński Adam Czesław 18, 387, 492
Dobrowolski Jacek 600
Dobrzyński Zbigniew 183
Doesburg Theo van 367
Dogen Zenzi 600
Dołęga-Chodakowski Zorian 333, 681
Domańska Michalina 440
Domeyko Ignacy 287
Donczewa-Panajotowa N. 153
Donne John 285
Donnersmarck Henckel von 518
Dopart Bogusław 284
Dornand Guy 369, 371-373
Doroszewski Witold 249
Dorożyńska Elżbieta 449, 451
Dostojewski Fiodor (Teodor) 28, 35, 116, 190, 192, 583-585, 587, 589-592
Dowbor-Muśnicki Józef 483
Dragomanov Mykola P. 665
Drażba Iwona 555-560, 755
Drażek Jerzy 391
Drema Vladas 378
Drohojowski Józef 289
Drozd Andrzej 709
Drozdowicz Zbigniew 357
Drozdowska Izabela 519
Drozdowski Jan 202
Dubec Roman 407
Dubno Salomon 354
Dubnow Szymon 621
Dudek Andrzej 75
Dufort de Pradta (abp) 203
Dumin Stanislav 710
Duniec Michał 370
Dunin-Karwicki Józef 216
Durski Stefan 209
Dybczak Krzysztof 110
Dygasiński Adolf 390, 705
Dyगत Stanisław 28
Dziamgon Kongtrul Lodro Thaje 676
Dzieduszycki Wojciech 269
Dziekan Marek M. 709
Dzierzkowski Józef 692
Dzierżoń Jan 543
Dziwisz Stanisław (kard.) 629
- E**
Ebel Maria 203
Eberhardt Piotr 330, 331
Ebren J. K. 665
Edelman Natan 370
Egidia Ivetica 293, 298-299
Eiffel Gustave 371
Eiger Stefan Marek (pseud. Napierski) 626
Eisenbach Artur 353
Eliade Mircea 227, 637, 643, 664-667, 676
Elsner Józef 202
Elzenberg Eugeniusz 443
Elzenberg Henryk 440
Emanuel Henryk 341
Emerson Ralph Waldo 287
Engelking Leszek 189-190
Erenburg Ilja 85

Espasa-Cape S. A. 119
 Estreicher Karol 127
 Estreicher Stanisław 669
 Etel Leonard 18
 Eustachy (św.) 152
 Euzebiusz z Cezarei 177
 Evans Richard J. 81

F

Faleński Felicjan 705, 707
 Faliński W. 376
 Falla Manuel de 119
 Fazan Jarosław 707
 Federowski Michał 202
 Fedewicz Maria Bożena 527
 Feiner Shmuel 355
 Felczak Waclaw 178, 181
 Feldman Wilhelm 260-261, 268
 Feldmann J. 665
 Feliksiak Elzbieta 17, 21, 202, 212, 214, 419
 Felińska Ewa 222-223, 343, 380-381
 Feliński Alojzy 346
 Ferdynand Habsburg 268
 Ferdynand V (cesarz austriacki) 298
 Fet Afanasija 72, 74, 76-77
 Feuerbach Ludwig 259
 Ficek Jan Alojzy (ks.) 547
 Fiegl Verena 81
 Fijałkowski Tomasz 601
 Fijewski Włodzimierz 391
 Filip (św.) 177
 Filipowicz Atanazy 157, 160
 Filipowicz Kornel 28
 Filler Piotr 675
 Fin Szmuel Josef 355
 Findiejzen N. 115
 Fiodorow Iwan 141
 Firago Julia 30
 Fitałowa N. 40
 Fiut Aleksander 611-612, 620, 623, 625, 629, 632, 645-647, 650, 652-653, 655
 Flaubert Gustave 697
 Fleck Juliusz Volkmar 377
 Florczak Zofia 325
 Focjusz (metropolita) 153
 Fontenelle Bernard de 357-358
 Forster Johann Georg Adam 676
 Forster Karol 262
 Foscolo Ugo 294
 Foujita Tsougouharu 371
 Franaszek Andrzej 652
 Frančić V. 298-300
 Frank Józef 332, 338

Fraser Angus 113-114
 Fredro Aleksander 212, 264, 340, 679
 Frick David A. 145
 Fridkin A. 355
 Frybes Stanisław 325, 326
 Fryderyk II Wielki 352, 563

G

Gabryś Monika 445, 447
 Gacowa Halina 200, 229-232, 235
 Gagarin Iwan 71
 Gagarin Iwan, SJ o. 51
 Gaj Ljudevit 296-297
 Gajcy Tadeusz 611
 Gajda Stanisław 543, 704
 Galatowski Joannicjusz 143, 146
 Galaune Paulus 375
 Galewicz Janusz 391
 Galster Bohdan 69-71
 Gałczyński Konstanty Idelfons 460, 631
 Gałecki Dezyderiusz 390
 Gampel, Andrzej 678
 Gasparini Evel 666
 Gaszyński Konstanty 221-222, 225, 283, 534
 Gawel Artur 494
 Gawin Bolesław 273
 Gazda Grzegorz 63
 Gąsiorowski Józef Dominik 348
 Gelvainis K. 435
 Gendrat-Claudel A. 295
 George D. Lloyd 742-743
 George Waldemar 364
 Georgi Minczew 141
 Geremek Bronisław 281
 German A. W. 113
 Gertjeanssen Wendy Jo 80
 Giarówna Stanisława 387
 Gide André 626
 Gieba Kamila **561-568**, 755
 Giedroyc Jerzy 630, 753
 Giedzimin L. A. 160
 Gierasimiuk Natalia 491, 494
 Gierasimowicz Halina 491, 493
 Gierman A. W. 117
 Gierowska-Kałaaur Joanna 441, 448
 Giertych Jędrzej 630
 Gięsztor, Aleksander 181, 184, 663, 667
 Giller Agaton 377, 383, 532, 536-537
 Ginczanka Zuzanna 626
 Gintel Jan 332, 338
 Gioberti, Vincenzo 294
 Giordani Gallotti Luisa 293
 Gira Liudas 430, 433

- Gize-Walkerowa Elżbieta 348
Glasser Eda 366
Glinka Fiodor 65, 121
Glinka Tadeusz 503
Glücksberg Henryk Emanuel 341
Glücksberg Krystian Teofil 341
Glücksberg Natan 339, 341
Głowiński Michał 286, 288, 197, 397, 491, 607, 705
Gobien Charles Le 671
Goćkowski Janusz 583
Goetel Ferdynand 713-714, 721
Goethe Johann Wolfgang von 265
Gogol Mikołaj 69-72, 75, 111, 190
Golicyna Aleksandra 524-525
Gołubiński E. 184
Gombrowicz Witold 650
Gomulicki Juliusz Wiktor 217
Gonczar S. 30
Gondek Feliks 277, 279, 288
Gorczyńska, Renata 604-605, 607, 609-610, 613, 654
Gordon Michał 355
Goriaczko-Borkowska Anna 260
Gorki Maksym 120
Gosk Hanna 455
Gosławski Maurycy 340, 347
Goszczyński Seweryn 228, 234, 269, 340, 347, 537
Gowarzewski Andrzej 516
Gozdawa-Reutt Wincenty 344
Górnicka-Boratyńska Aneta 700, 706
Górski Artur 449, 551-552
Grabowska Maria 217, 259
Grabowski Michał 229, 235, 264, 344, 347
Grabowski Tadeusz 156
Grabski Andrzej Feliks 125
Grabski Władysław 745
Grade Chaim 621
Grajewski Wincenty 245
Granoff Katja 372
Granowski Tomasz 72
Grass Günter 555
Grażyński Michał 553
Grębecka Wanda 339
Gribojedow Aleksander 51-52
Grim Emanuel 541
Grimm Wilhelm 677
Grińko N. W. 30
Grob T. 239
Grochowski Maciej 519
Grodek Andrzej 308
Groh Dieter 523, 525
Grottger Artur 375
Grott-Spasowski Aleksander 344
Groza Aleksander 344
Gruchała Janusz S. 232, 235
Grydzewski Mieczysław 622, 627
Grygiel Monika 189-195, 754
Grynberg Henryk 627
Grzebień Ludwik 125
Grzegorz III (św.) 131
Grzybowski Stefan 41
Grzymałowski Józef 344
Grzymałowski Klemens 344
Grzymałowski Krzysztof 328
Guattari Félix 246
Gubernat Irena 707
Guk Helena 30
Günther G. 345
Gurewicz Hadassa 370
Gurilow Aleksander 119, 121
Guzowska Dorota 300
Gwagnin Aleksander 233
- ## H
- Hadaczek Bolesław 20, 447, 469
Haecker Emil 596
Hajduk Mikołaj 141, 491, 493-497, 499
Halde Jean-Baptist Du 671
Halecki Oskar 134, 137, 186
Hall Edward 286
Haller Józef 740
Halpern Joel Martin 93
Hamann Johann Georg 285
Hammer-Purgstall Joseph von 265
Handke Kwiryna 467, 541
Harjan George 103-104
Hasbach Ervin 500
Havryliv T. 19
Hawrot Jerzy 183
Hazard Paul 240
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 52
Hejmej Andrzej 17
Helecki Oskar 175
Helmold (kronikarz) 667
Hendrykowska Małgorzata 699-700, 707
Heraklit z Efezu 613
Herbačiauskas Juozas Albinas 433
Hercen Aleksander 51, 69, 75, 118
Herder Johann Gottfried von 285, 289, 677, 681-682
Herling-Grudziński Gustaw 109
Hertz Aleksander 622, 624-625, 628, 630, 631-632
Hertz Paweł 277, 534, 626-628
Herzfeld Michael 100
Heska-Kwaśniewicz Krystyna 550-551
Hildebrand Dietrich von 682

- Hillar Małgorzata 706
 Hitler Adolf 80, 749
 Hodana Tomasz 125
 Hölderlin Friedrich 285
 Hołowiński Ignacy 277, 279, 287, 289, 347
 Hołówka Teresa 682
 Homer 220, 235, 295, 665
 Honko Lauri 636
 Hopkins Jeffrey 676
 Horacy (Quintus Horatius Flaccus) 515
 Horn P. 338
 Horniatko-Szumilowicz Anna 145
 Horodyński Ignacy 346
 Horodyński Michał Andrzej 348
 Hozjusz Stanisław 125
 Hrycuniak Michał (metropolita) 153
 Hryniewicz Danuta 437
 Hryniewicz Waław 175
 Hulewicz Benedykt 348
 Hulewicz Witold 459-460, 465-466
 Hundert Gershon David 622
 Hurwic Jehuda 354
 Hussey Joan Mervyn 177
 Hutnikiewicz Artur 728
 Hyży-Czołpińska Beata 387
- I**
- Igalson-Tygielska Hanna 99
 Igliński Grzegorz 261
 Ilnatowicz Ewa 286
 Ilgiewicz Henryka 325
 Iłakowiczówna Kazimiera 460
 Iłowski Stanisław 390
 Ingot Mieczysław 203, 342
 Iorio G. 294
 Isupow K. 584
 Ivanauskaitė-Lastauskienė Marija 453
 Ivetić E. 297-298, 301, 303-304
 Iwan IV Groźny 52, 169-170
 Iwan VI 328
 Iwanow Aleksander 76
 Iwanow J. 665
 Iwanowski Eustachy Antoni 381
 Iwanowski Heleniusz Eustachy 289
 Iwasów Inga 20, 239-240, 699, 701-702, 707
 Iwaszkiewicz Jarosław 28, 463, 475, 713
 Iwaszkiewicz Piotr 288
 Izydor (metropolita) 138
- J**
- Jabłonowski Aleksander 199, 213
 Jabłonowski Marek 441
 Jabłonowski Ludwik 217
 Jabłońska Stefania 430
 Jabłoński Mirosław P. 513
 Jachimowicz Grzegorz 267
 Jackiewicz Mieczysław 363, 427, 430, 434
 Jacórzynski Witold 682
 Jacymirskij A. I. 153
 Jakobson Roman 666-667
 Jakowenko Natalia 329
 Jakóbiec, Marian 76
 Jakubauskas Adas 710
 Jakubowski August Antoni 203
 Jałta-Półczyński Aleksander 713
 Jan (św.) 152
 Jan I Olbracht (król Polski) 315
 Jan II Kazimierz (król Polski) 203, 206
 Jan Paweł II (Karol Józef Wojtyła, bł.) 543, 629
 Janeczek Andrzej 329
 Janicka Anna 23, 30, **37-49**, 656, **697-708**, 753, 756
 Janicki Jerzy 390
 Janik Michał 375
 Janion Maria 228, 240, 260, 280, 283, 285, 594, 622-623, 628, 630
 Janiszewska Joanna 676
 Janiszewski Leon 344
 Jankowska Ludmiła 128
 Jankowski Czesław 459-460
 Jankowski Edmund 674
 Janonienė Rūta 381
 Janowska Katarzyna 395
 Janowski Ludwik 334-335
 Janów Jan 143-144
 Janta-Półczyński Aleksander 713-714, 717-718
 Januszewski Teofil 212, 221-223
 Jański Bohdan 70
 Jarema Władysław 391
 Jaroń Jan Nikodem 541
 Jarosław I Mądry 152
 Jaroszewicz Henryk 299
 Jaroszewicz-Pieresławcew Zoja 141
 Jaroszevska Julia 565
 Jasinowski Bogumił 585
 Jasiński Jan Tomasz Seweryn 277
 Jastrebov Ivan Stepanovic 179
 Jastrzębski Krzysztof 513
 Jaszowski Stanisław 265
 Jazykow Mikołaj 71
 Jedliński Tadeusz 491, 494, 498, 500
 Jegorow Aleksy 76
 Jeleńska-Dmochowska Emma 418
 Jellachich de Buzim Józef baron 270
 Jeske-Choński Teodor 628, 706
 Jezernik Bożidar **93**
 Jezierska Wirginia 212

- Jędraszko Czesław 201
Jireček Konstantin 179
Jochemczyk Mariusz **513-521**, 755
Józefiak Roman M. 185
Józefowicz Anna **491-501**, 755
Józefowicz-Czabak Zofia 666
Józewski Henryk 692
Jucevičius Liudvikas Adomas 429
Jugnitz Józef 542
Jundziłł Stanisław Bonifacy 332
Juniewicz M. 671
Jurkiewicz Jan 185, 454
Jurkowski Marian 233
- K**
Kaczergiński Szmerke 621
Kaczkowski Karol 348
Kaczyńska Maria 378
Kadłubek Zbigniew 515-516
Kadulska Irena 336, 339
Kafka Franz 246
Kajsiewicz Hieronim 70-71
Kalėda Algis 431
Kałęba Beata 351
Kalinowska Maria 153, 212, 252
Kalinowski Daniel **669-680**, 756
Kalinowski Florian 504
Kalinowski Witold 680
Kaluta Izabella 705
Kałużyński Stanisław 677
Kałwa Dobrochna 487
Kamecka Małgorzata 300
Kamińska-Szmaj Irena 351
Kamiński Jan Nepomucen 211
Kamionka-Straszakowa Janina 61, 65, 286
Kamionkowa Janina 325
Kania Ireneusz 670, 676
Kania Jakub 541
Kaniewska Bogumiła 703, 707
Kant Immanuel 52, 352, 354, 646
Kapica Jan (ks.) 542-543, 546-549
Kapuściński Ryszard 561
Karadžić Vuk 298
Karamzin Mikołaj 52, 53, 63-64, 308
Karaś Mieczysław 143
Karczewski Ludwik Feliks 289
Karny Alfons 19, 370
Karol Wielki 131, 287
Karpiński Franciszek 348
Karpowicz Ignacy 395-403
Karpowicz Leoncejusz 155
Karski Jefim 30
Karśnicki Antoni 531
Kartezjusz (Rene Descartes) 101
Karwatowa Melania 391
Kasarełło Lidia 678
Kasperski Edward 240, 245, 286, 325, 424, 449, 451, 672
Katarzyna II 63, 114, 174, 327, 330, 335
Kawalec Julian 28
Kawierin Piotr 51
Kazimierz IV Jagiellończyk (król Polski) 315
Kazimierz Wielki (król Polski) 151, 312-314, 317
Kaźmierczyk Zbigniew **661-668**, 755
Kąkolewski Krzysztof 470
Kekstas J. 425
Keller Paul 542
Kempa Tomasz 143
Kenski Janusz 405
Keyha Andrzej 281
Keyserling Karl Hermann 327
Kęcińska Jowita 325-327
Kępiński Andrzej 61, 67, 125, 157
Kępiński Piotr 470
Kęplicz Klemens 680
Kieniewicz Jan 250, 255
Kieniewicz Stefan 453
Kierejewski Iwan 312
Kiereński Aleksander 109
Kietliński Marek 367
Kiezuń Anna 30, 37-38, 40, 459
Kiprienski Orest 71, 75
Kirchner Hanna 111, 728, 731
Kiriejewski Iwan 53
Kirkor Adam Honory 345-346
Kirwiel Eleonora 445
Kisiel Adam 203, 216
Kisling Mojżesz 371
Kiss Csaba Gyorgy. 79, 98
Kiślak Elżbieta 523
Klaczko Julian 624-625
Klaniczay Tibor 98
Klarnerówna Zofia 681
Kledzik Emilia 563
Kleiner Juliusz 250-253, 679, 705
Klekot Ewa 113
Klimańska Zofia 346-347
Klimiński Napoleon 346
Klinger Jerzy 183
Klonowic Sebastian Fabian 113
Kłoczowski Jacek 23
Kłoczowski Piotr 605
Kłoczowski, Jerzy 181, 184, 186, 315
Kłosińska Krystyna 700-701, 706, 707
Kłosiński Krzysztof 240, 703-704

- Kłosowska Antonia 541, 544
Kniażyc Hłasko Ludwik 344
Knot Antoni 260
Knysh-Rudzka Danuta 701, 707
Kobylińska-Masiejewska Eugenia 422, 459
Kochanowski Marek **395-403**, 701, 755
Kochański T. W. 675
Kocjan Krzysztof 227, 643, 665
Kojalłowicz Michaił 165
Kolbuszewska Ewa 236
Kolbuszewski Jacek 64-65, 325, 424, 439, 468-469, 473, 505, 541, 550, 567
Kollár Ján 266, 299
Kolovrat-Libštejnský Franz Anton von 266
Kolumb Krzysztof 273
Kołaczkowski Klemens 200-201
Kołakowski Leszek 635
Kołakowski Tadeusz 71
Kołas Jakub 38
Kołbuk Witold 41, **163-176**, 754
Kołłątaj Hugo 681
Kołodziej Jan 518
Kołodziejczyk Dorota 563
Kołpak Halina 390
Komorowska Ewa 583
Komorowski Jarosław 211
Konan E.M. 154
Konarski Szymon 342
Kondracki Adam 571, 573
Konończuk Elżbieta 556
Konopczyński, Władysław 689
Konopka Jan **735-752**, 756
Konopnicka Maria 165, 550, 705
Konstantyn VII Porfirogeneta (cesarz) 182
Konstantynowa Szwoynicka Felicja 476
Konwicki Tadeusz 17, 32
Kończyc Tadeusz 450
Kopaliński Władysław 194
Kopczyński Onufry 200
Kopeć Eugeniusz 546
Kopernik Mikołaj 440
Kopielew Lew 555
Kopp Jerzy (bp.) 542
Koraszewski Jacek 552
Korfanty Wojciech 546, 548
Korolko Mirosław 147
Korotkich Krzysztof 23, 160, 212, 294, 500, 656
Korowin Konstantin 121
Korszunow A. 160
Kortko Dariusz 520
Korzeniewski Bohdan 208-209
Korzeniowski Bolesław J. 666
Korzeniowski Józef 347-348, 689
Korzon Dominik 379
Korzon Tadeusz 310
Kosińska Maria 363
Kosłowski Natan 366-368
Kosłowski Peter 524
Kossak-Szczuczka Zofia 332, 451
Kossow Ilarion (metropolita) 161
Kossow Sylwester 155-156, 161
Kostenicz Ksenia 213
Kostka Edward 544, 553
Kostka Potocki Stanisław 670-671
Kostkiewiczowa Teresa 397, 491, 597
Kościuczyk Józef 390
Kościszko Tadeusz 531, 684, 686
Kotecki Marek 387
Koter Marek 467, 469, 474, 541
Kotkowski Marek 390
Kotowska Maria 586
Kowal Jolanta **351-361**, 755
Kowalczuk Urszula 707
Kowalczyk Alina 41, 252, 345, 677
Kowalewska Zofia 439
Kowalik Artur 667
Kowalska Hanna 61
Kowalska-Paszcz Izabela 145
Kowalski Franciszek 201, 212
Kowalski Grzegorz 37, 753
Kowalski Piotr 286, 563
Kownacka Maria 386
Kozicka-Borysowska Żaneta 583
Kozieł Adam 676
Kozłowska Małgorzata 704
Kozłowska Mirosława 459
Kozłowska-Świątkowska Elżbieta 363
Kozłowski Józef 81
Kozłowski Piotr 71-72
Kozmana Magdalena 578
Kozbiał Jan 682
Kozmian Kajetan 200, 213
Kozmian Stanisław Egebert 531, 534
Kółakowski Feliks 345
Kramszyk Roman 370
Krasicki Ignacy 679
Kraśniński Wincenty 628
Kraśniński Zygmunt 108, 218, 229-231, 233, 275, 283, 531, 551-552, 628
Kraskowska Ewa 700-701, 707
Krasnopierow A. 116
Krasuski Jerzy 277
Kraszewska Stefania 535
Kraszewski Józef Ignacy 210, 213, 217, 340-341, 345, 347, 377, 430, 531-540
Kraszewski Kajetan 535, 537, 538

- Kraszewski Lucjan 377, 535
Kraśko Ryszard 387, 390
Krawczyk-Wasilewska Violetta 681
Kremer Iza 120
Kruczkowski Leon 28
Kruk Erwin 556
Krukowska Halina 200, 205, 228, 232-233
Krukowski Kazimierz 393
Kruszewska Felicja 460
Krutilka Ondřej 23
Kryczyński Leon 721
Kryński Andrzej 19
Krysowski Olaf 672
Kryuko M. N. 453
Krzemieńska Lucyna 387, 389
Krzemień Teresa 626
Krzyszkowski Janusz 669
Krzysztofek Kazimierz 17
Krzyżanowski Aleksander 514
Krzyżanowski Julian 239, 277, 518, 552
Krzyżanowski Lech 549
Krzyżanowski Seweryn 594
Księżopolska Wanda 506
Kubac Ruta 520
Kubilius Vytautas 427
Küchelbecker Wilhelm 66, 75
Kuczyńska Marzanna 141-150, 754
Kuczyński Antoni 280
Kudera Jan 543
Kudirka Vincas 429, 431-432
Kudlicz Bonawentura 203
Kudrycka Barbara 20
Kudyba Wojciech 597-598
Kugiel A. R. 122
Kuhar Alojzij 178
Kukuljević Ivan 296
Kula Witold 281
Kulakauskas Antanas 351, 353, 360
Kulczycka Dorota 277-291, 755
Kulczycka-Saloni Janina 707
Kulczycki Leon 108
Kulesza Dariusz 656
Kulesza-Gierat Monika 202
Kulikow N. I. 121
Kulmanowa Karolina 212
Kułak Kazimierz (ks.) 128
Kuncewicz Jozafat 172
Kunicki Wojciech 550
Kupała Janka 27-33, 37-38, 754
Kupraszewicz Ewa 491, 495, 497, 500
Kuprin Aleksander 113, 121
Kurana Michał 144
Kurbski Andrzej 144
Kurek Jacek 517
Kurkiewicz Juliusz 94
Kurlandzka Amelia 650
Kurpas Jan (ks.) 543
Kurpiewski Wiesław 676
Kurpiński Karol 206
Kurzyzna Mieczysław 486, 488
Kusiak-Skotnicka Łucja 61, 63, 65, 72
Kutrzeba Stanisław 550
Kuziak Michał 239-247, 755
Kuźma Erazm 282, 670, 699
Kwapiszewski Marek 335
Kwasowski Jan 391
Kwaśniewski Krzysztof 485-486
Kwiatek Aleksander 543
Kwiatkowski Jerzy 611, 646
- L**
Laassner Feliks 277, 289
Lalewicz Janusz 240
Lamartine Alphonse de 277, 279, 281, 289
Lamennais Hugues-Félicité-Robert de 53, 68, 295
Lanckorońska Karolina 183
Landa Roman 405
Lange Lorenz 675
Lannou Maurice Le 281
Lansing Robert 741
Lasłowski Ernst 542, 545
Laszczak Wanda 73
Laucevičis-Vargašas Bronis 434
Lawaty Andreas 239
Lazari Andrzej de 584
Leblanc Maurice Marie Émile 190
Lec Jerzy 626
Lechoń Jan (Leszek Józef Serafinowicz) 235-237, 627
Lechowski Andrzej 390
Ledochowska Maria Teresa 453
Leeuw Gerhardus van der 281
Legatowicz Ignacy Piotr 345
Léger Fernand 371
Legeżyńska Anna 704, 707
Lehr-Splawiński Tadeusz 180
Leib Gordon Jehuda 355
Leib Margoliut Jehuda 354
Leibniz Gottfried Wilhelm 354, 523, 672
Lelewel Joachim 241, 275, 305, 308-309, 313-314, 316-319, 332, 662
Lenartowicz Teofil 207, 228, 233-234, 535, 536
Lencznarowicz J. 309
Lengnich Gotfryd 333
Lenin Włodzimierz 109, 111

- Lenz Siegfried 555-560
 Leopardi Giacomo 294
 Lepschy Anna Laura 301
 Lepschy Giulio 301
 Lermontow Michaił 625
 Leszczyński Stanisław 282, 334
 Leszniewicz Joachim 377
 Leśniewska Jadwiga 152
 Leśniewska Maria 54, 68-69, 584
 Leśniewski Krzysztof 152
 Leśny Jan 177-178
 Levertov Denise 598
 Levin Mendel 354
 Lewak Adam 532
 Lewandowski Jan 175
 Lewicki Anatol 133
 Lewinówna Zofia 217
 Lewinson Izaak Ber 356
 Lew-Starowicz Zbigniew 674
 Libera Leszek 252, 279
 Lichański Jakub Zdzisław 103
 Ligber Jan 206, 210
 Ligęza Wojciech 717
 Likowski Edward 134, 165, 175
 Lilla Mark 682
 Limanowski Mieczysław 465
 Lindelfeldowna Pola 368
 Linek Franciszek (ks.) 543
 Lipiński Tymoteusz 348
 Lipiński Wiesław 390
 Lipski Jan Józef 605
 Lisek Joanna 351, 426
 Lisowska Beata 571, 576
 Lisowska I. S. 30
 Lisowski Andrzej 260
 Lissitzky El 367
 Liszt Ferenc 113, 117, 121
 Loew Peter Oliver 24
 Loth Roman 236
 Löwith Karl 614
 Loyola Ignacy (św.) 601
 Lubomirska Franciszka 227, 231
 Lubomirski Jerzy 318
 Ludwig Jerzy 519
 Lukarys Cyryl 128
 Luter Marcin 58
- L**
- Łabynczew Jurij 141
 Łada Zabłocki Tadeusz 343-344
 Łapicz Czesław 709
 Łapinskienie Alma Pranaūna 426
 Łastik Salomon 352-353, 356, 359-361
- Łastowski Waclaw 448, 453
 Łatyga L. Z. 30
 Ławreniew Borys 111
 Ławryniec Paweł 426
 Ławska Halina 40
 Ławski Jarosław 17-24, 30, 37-49, 160, 162, 175, 205-206, 211, 218, 221, 229, 232, 234, 294, 500, 656, 707, 753-754
 Łazarz Baranowicz (abp.) 155-156
 Łebkowska Anna 700-701, 707
 Łempicki Stanisław 127
 Łempicki Zygmunt 285, 682
 Łomonosow Michaił 27-28, 63
 Łopalewski Tadeusz 421, 439, 459-460, 465-467
 Łotman Jurij M. 278
 Łowmiański Henryk 647, 662
 Łubczyk Grzegorz 79
 Łubczyk Krystyna 79
 Łubniewska Ewa 253
 Łukasiewicz Jacek 654
 Łupiński Stanisław 19
 Łużny Ryszard 67, 76, 115, 125, 129, 154, 157
 Łysek Jan 541
 Łysiak Waldemar 75
- M**
- Macartney George 671
 Mach Wilhelm 476
 Maciejewska Wiesława 390
 Maciejewski Jerzy Zbigniew 583
 Maciejewski Janusz 706
 Maciejewski Jarosław 200, 229, 235
 Maciejewski Marian 199
 Mačiulis Jonas 429-430, 432-433
 Maciuszko Janusz T. 144, 146
 Mackiewicz Stanisław 420, 425
 Macura Rudolf 370
 Madelsztam Osip 59
 Magier Antoni 201
 Magnuszewska Dominika 228
 Magnuszewski J. 178
 Magnuszewski Władysław 682
 Magris Claudio 294
 Maistre Joseph de 52, 68, 630
 Majakowski Władimir 625
 Majkow Apollon 72, 75-76
 Majmon Salomon 354
 Makowiecka Zofia 213
 Makowiecki, Andrzej Zdzisław 64, 245, 551, 704
 Makowska Urszula **199-225**, 754
 Makowski Bronisław 418
 Makowski Stanisław 213
 Makowski Tadeusz 371

- Malarewiczówna Helena 370
Malczewski Antoni 40, 199-225, 227-238, 250, 340, 347, 531, 754
Malczewski Jacek 375, 376
Maleszyńska Janina 78
Maleszyński, Dariusz Cezary 286
Malicki Jan 545, 647
Malinowski Antoni 387
Malinowski Jerzy 67, 369, 371, 372, 381
Malinowski Mikołaj 346
Mann Maurycy 277, 283
Mann Tomasz 17, 555
Manteuffel Gustaw 331, 336-337
Manzoni Alessandro 294
Mańka Antoni 518
Márai Sándor 79-91, 93-101
Marcinkiewicz Hieronim 344
Marcinkowski Antoni Władysław 347
Marcus R. 369, 371, 373
Marcuse Mosse 354
Marek (św.) 301
Margul Tadeusz 649
Marinelli Luigi 145
Marinovič Antonia 296
Markiewicz B. M. 115
Markiewicz Henryk 285, 289, 327, 583, 682, 705
Markowski Michał Paweł 275, 289, 290
Marks E. B. 369
Marks Karol 111
Maroszek Józef 440
Martyniuk Maksym 498
Martynow Iwan 175
Marzęcki Józef 614
Maschler Ilana 364
Masłow S. I. 142
Mastandrea Paola 293
Maszkowski Kacper 343
Maślanka Julian 203, 232, 235, 661, 681, 687
Maternicki Jerzy 320
Matusówna Dina 368
Matuszek Gabriela 706
Matuszewska Krystyna 390
Matuszewski Krzysztof 239
Matuszewski Wojciech 202
Mauriac François 438
Maurycjusz (cesarz) 178
Maver Giovanni 300
Mazan Bogdan 538, 670, 677
Mazanowski Mikołaj 217
Mazurkiewicz Roman 278
Mejor Marek 670
Mencwel Andrzej 583, 593
Mende Edward (ks.) 542
Mendelssohn Moses 351-354, 358, 361
Mengaldo Vincenza 293
Menges Karl H. 666
Merton Thomas 597
Metody (św.) 151, 178, 180, 185, 218
Michalska Hanna 437
Michaluk Dorota 500
Miciucie O. 425
Mickiewicz Adam 19, 21, 28, 32-33, 35, 72-73, 108, 218, 229, 233, 235, 239-247, 251, 261-262, 275, 281-282, 285-287, 290, 295, 300, 311, 340, 345, 418, 423, 427, 430-433, 450, 457, 459, 472, 481, 487, 490, 518, 531, 542, 551-552, 586, 628, 646, 651, 653, 661-662, 673, 753, 755
Mieszek Małgorzata 144
Mieszko I (książę polski) 181
Migliorini Bruno 301
Mihaljčić Rade 179
Mika Bogumiła 506
Mikiciuk Elżbieta 583-596, 754
Miklas-Frankowski Jan 603-617, 755
Mikler Dionizy 216, 219
Mikołaj I (car) 72, 75, 115, 359-360, 381, 405, 686, 687
Mikulski Tadeusz 679
Milčiauskas Pranas 433
Mileusnić Slobodan 179
Milik Jan (ks.) 543
Milikowski Jan 41
Mill John Stuart 650
Miller Witold 387
Milton John 285
Miłosz Czesław 332, 376, 419-420, 423, 427, 461-464, 489, 583, 591, 593, 595, 597-601, 603-617, 619-633, 635-644, 645-657, 755
Miłosz Oskar Władysław 610
Mindszenty Józef (ks.) 81-82
Minge Ewa 400
Minkowski Maurycy 368
Miodońska Liliana 298-300
Miodońska-Brookes Ewa 708
Mironowicz Antoni 141, 143, 151-152, 162, 177-187, 754
Missuna Olgierd 708
Miśkiewicz Ali 18, 710-711
Mniszech Michał Jerzy 219
Mocarska-Tycowa Zofia 235
Mochnacki Maurycy 228, 235, 239, 285, 341
Mocko Jan (ks.) 543
Moczałowa W. 40
Modigliani Amadeo 371
Modzelewski Jan 216

- Moholy-Nagy László 367
 Mohyła Piotr (bp.) 153, 155-156
 Mojżesz, patriarcha 272
 Molier (Jean Baptiste Poquelin) 212
 Monastri R. M. 293
 Monceaux R.-H. 372
 Montalambert Charles de 295
 Montesquieu Charles Louis 357-358
 Montrose Louis A. 289
 Moore Christopher 398
 Morawińska Agnieszka 471
 Morelowski Józef 346
 Morfiessi Jurij 120
 Morstin Ludwik 481
 Moszyński Leszek 180
 Moszyński Piotr 381-383
 Mościcki Ignacy 749
 Mróz Beata **375-384**, 755
 Mróz Lech 113-114
 Mścislawiec Piotr 141
 Mucha Bogusław 71, 73, 75
 Mulczar Juliusz 343-344
 Müller L. 177
 Murawiw Artamon 51
 Murawiw Nikita 51
 Murawiw-Amurski Mikołaj 381-383
 Murill Bartolomé Esteban Pérez 74
 Muscetta Carlo 293-294
 Musialik Wanda 543
 Musiał Łukasz 519
 Musiał Stanisław 629
 Musijenko Swietlana Filipowna 27-34, 37-39, 661, 723-733, 754, 756
 Musioł Ludwik 515, 518
 Mussolini Benito 749
 Myszor Wincenty (ks.) 649
 Myśliwski Wiesław 28
- N**
- Nabelak Franciszek 629
 Nabelak Ludwik 231
 Nabokov Vladimir 189-195, 754
 Nachlik Eugeniusz 255
 Nadolski Bronisław 325
 Nakwaski Łukasz 200
 Należnik Jarosław 676
 Nałęcz Korzeniowski Apollo 347
 Nałkowska Zofia 29, 31, 33, 37, 111, 476, 700, 705, 707, 723-725, 729-732, 756
 Narębski Stefan 422-423
 Naruszewicz Adam 219, 308
 Nasiłowska Anna 702, 708
 Naszczokina W. A. 115
- Naumow Aleksander 141, 152-154, 157, 160, 184-185
 Neja Jarosław 670
 Nesteruk Małgorzata 683
 Nieciowa Elżbieta Helena 287
 Niedziałkowska-Dobaczewska Wanda 459, 465-466
 Nielepko Helena 41
 Niemcewicz Julian Ursyn 201, 203, 205-206, 208, 211-212, 215, 221, 224, 233
 Niemczewski Ignacy 379
 Niemienski O.B. 159-160
 Niemirowski Leopold 376
 Niemojewski Andrzej 628
 Niemojowski Nepomucen Jan 213
 Niestjew I. W. 115, 120-122
 Nietresta-Zatoń Agnieszka 706, 708
 Nietzsche Friedrich 612
 Niewiara Aleksandra 18
 Niklewicz Anna 134
 Niziołek Katarzyna 18
 Nocun Małgorzata 22
 Nora Pierre 568
 Norwid Cyprian Kamil 199, 235, 286, 386
 Nos Leszek 491-493, 495-498, 500
 Novalis (Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg) 285-286
 Nowaczyński 38, 628
 Nowak Jan 550
 Nowak Jerzy Robert 98
 Nowak Krystyna 670
 Nowak Zbigniew Jerzy 687
 Nowakowski Jan 228, 233-234
 Nowicka-Jeżowa Alina 505
 Nowiński Franciszek 380, 383, 675
 Nowosielski Kazimierz 615
 Nycz Ryszard 239, 704-705
- O**
- Obalensky Dimitri 665
 Obiezierski Mirosław 440
 Obirek Stanisław 125
 Oborski Maksymilian 377
 Obrazcow Sergiusz 390
 Obrębska-Jabłońska Antonina 113
 Ochman Jerzy 352, 357, 359
 Oczko Piotr 93
 Odojewski Włodzimierz 20, 69
 Odyniec Edward Antoni 213, 345, 346
 Odyniec Jan Kazimierz 341
 Ogrodowska Barbara 496
 Ogrodziński Wincenty 553
 Ohryzko Józefat 343

- Okęcki Antoni Onufry (bp.) 685-686
Okoła Danuta 390
Okoń Jan 144
Okopień-Sławińska Aleksandra 397, 491
Olchowicz Kondzio 470
Olech Barbara 18, 37, 459
Olejniczak Józef 654
Oleszkiewicz Józef 378
Olizarowski Tomasz August 340
Olszewska Maria Jolanta 467-490, 706, 755
Olszewski Tadeusz 723
Oldakowska-Kuflowa, Mirosława 20
Omacini Lucia 293
Onoszko Jan 346
Opacka Anna 253
Orański Bartłomiej Ignacy 531
Ordonówna Hanna 389
Ordyniec Jan Kazimierz 347
Orlando V. E. 742
Orłow Aleksiej 113
Orłowski Hubert 560
Ortega y Gasset Jose 611
Orygenes 614-615
Orzechowicz B. 156
Orzeszkowa Eliza 32, 38, 346, 433, 435, 451, 457
Osiński Alojzy 346
Osiński Ludwik 208
Osmołowski Jerzy Marcin 448
Ossowski A. W. 120-121
Ossowski Kazimierz 339
Ostojski Tadeusz 559
Ostrogski Konstanty 132-135, 137-138
Ostrowska Joanna 80
Ostrowski Aleksander 116
Ostrowski W. 63
Ostrzega Abraham 368
Otwinowski Konstanty 128
Ożóg-Winiarska Zofia 656
- P**
Pabis Henryk 514
Pacewicz Helena 386
Pacholska Barbara 491, 495, 497, 500
Paczoska Ewa 703, 707
Paderewski Ignacy Jan 735-752, 756
Palowski Franciszek 714
Pałasiewicz Artur 710, 712
Pamfile T. 665
Pamwa Berynda 155
Panikkar Kavalam Madhava 680
Papierzowa Anna 209
Papież Kazimiera 504, 506
Papłoński Jan 667
Paprocka-Podlasiak Bogna 212
Paprocki Henryk 586
Parandowska Julia 103
Parandowski Jan 103-111
Pascal Blaise 683
Pascin Jules 371
Pater Mieczysław 548
Patouillet L. 671
Pavis, Patrice 207
Pavličević Dragutin 296-298
Pawlak Beata 41, 754
Pawlak Grażyna 103-111
Pawlicki Maciej 405
Pawlicki Stefan 288
Pawlikowski Michał K. 439
Pawluczuk Urszula 143, 162
Pawłowska Joanna 569-580, 755
Pawłowska Wanda 387
Pawsza Antoni 343
Pazderski Filip 564
Paździor Bolesław 519
Pąkciński Marek 41
Pearlman S. 364, 366-367
Pečkauskaitė Maria 432
Pedretti Erica 17
Peiper Tadeusz 698, 707
Pelikan Wacław 332
Pelli Moshe 355
Pellico Silvio 294
Perec Icchok Lejb 621
Pestel Paweł 52
Pető Andrea 81
Petranović Božidar 298
Petrov Ivan 141
Pezda Janusz 309
Piasecki Bolesław 629
Piasecki Sergiusz 441, 449
Piasecki Zdzisław 706
Pichal M. 178
Piechota Magdalena 721
Piechotka Kazimierz 621
Piechotka Maria 621
Piechowska Eliza 390
Piechowski Janusz 389-390, 393
Piecka Teresa 390
Pieczerin Włodzimierz 71-72, 75
Piekarska Joanna 391
Pietaris Vincas 434-435
Pietlar I. 113
Pietraszewski Ignacy 281
Pietraszkiewicz Jan 383
Pietraszkiewicz Onufry 383

- Pietrzak-Thébault Joanna **293-305**, 755
Pietrzakiewicz Dorota 377
Pigoń Stanisław 224, 465
Piller Piotr 266
Piłsudski Józef (marszałek) 386, 396, 419, 439, 467
Piotr I Wielki (car) 52, 62, 328
Piotrowski Konstanty 347
Piotrowski Wojciech 325-349, 755
Pirjevec J. 295-297, 302
Piwińska Marta 257, 280
Piwnicki Konrad 629
Piwowska Danuta **61-77**, 154, 754
Plater Adam 344
Plater Józef 344
Plater Władysław 536
Plersch Jan Bogumił 210
Pleteniecki Elizeusz 155
Plewicka Nadieżda 120
Plezia Janina 177
Plezia Marian 177
Plachcińska Krystyna 127
Płaszczewska Olga 62
Płoszewski Leon 235
Pociej Adam Hipacy 127, 135-138, 157, 171
Poczykowski, Radosław 18
Podberski Romuald 346
Podberski Andrzej 344
Podberski Roman 346
Podczaszyński Karol 347
Podczaszyński Michał 341
Podgórska Barbara 519
Podgórski Adam 519
Podgórzec Zbigniew 592
Podolecki Jan Kanty 308
Podraza Antoni 143
Podwysocki Konstanty 347
Pogodin M. 266
Poincaré Raymond (prezydent Francji) 738
Poklewska Krystyna 266
Pol Wincenty 483
Polanowski Edward 325
Polcz Elaine 82
Polecka Jadwiga 387-388
Poleszczuk Jan 227
Poljakowa Nastia 120
Pollak Roman 325, 327, 669
Pomarański Stefan 213
Pomian Krzysztof 125
Poniatowski Michał Jerzy 683, 686
Poniatowski Stanisław August (król Polski) 219, 232
Poniatowski Zygmunt 281
Popovič Spirydion 295
Poppe, Andrzej 182-184, 186
Porębski Mieczysław 206
Portnikow Witalij 22
Porwit Marcin 443
Possevino Antonio 162, 169
Potiomkin Grigorij 114
Potocka Laura 206
Potocki Ignacy 204
Potocki Jan 340, 680-681
Potocki Leon (Bonawentura z Kochanowa) 210
Potocki Mikołaj 205
Potocki Stanisław 669-680
Potocki Stefan 204-206, 208, 221
Potocki Włodzimierz 205
Potopowicz Ludwik 344
Poussin Nicolas 74
Powers John 676
Poźniak Telesfor 65
Póchlłopek Tadeusz 259-276, 755
Praniauskaite Karolina 430
Preszeren Fran 28
Priest Annie 355
Prokopiuk Jerzy 281, 649
Prokop-Janiec Eugenia 627, 709
Prorok Helena 387
Proust Marcel 626
Prugar-Ketling Bronisław (gen.) 750
Prus Bolesław 35, 433, 436, 703
Prus Kazimierz 75
Prus Konstanty 543
Pruszyński Ksawery 713, 721
Prystor Aleksander 467
Przebinda Grzegorz 53, 175
Przeclawski Józef Emanuel 347
Przekop Edmund 136
Przeździecki Aleksander 216
Przyboś Julian 713
Przybylski Ryszard 209, 212, 252, 674
Przybyła Zbigniew 703
Przybyłowska Maria 557
Przybyszewski Stanisław 552, 699
Przychodniak Zbigniew 201, 228
Pstrąg Krzysztof 702-703
Puciłowski M. J. 387
Puech Henri-Charles 665
Puida Kazys 433
Puinchas Hurwic Elias 354
Puszkina Aleksander 28, 51-52, 67, 113, 115, 119, 121, 190, 386, 625
Puszkina Wasilij 116
Puzynina Gabriela 345
Pycka, Anna Małgorzata 706

Q

Quarles Francis 285
 Quincey Thomas de 190
 Quinzio Sergio 631

R

Rabikowska Marta 703
 Rabinowicz Bencjon 363-374, 370
 Rabinowicz Salomon 369
 Rachmaninow Siergiej 119
 Racine Jean Baptiste 211
 Raczkiwicz Władysław (Prezydent RP na Uchodźstwie) 749
 Raczyński Edward 199, 714
 Radwan Rypiński Aleksander 345
 Radwański Witold 284
 Radyszewski Rościsław 19, 697
 Radzikowski Walery Eljasz 536
 Radziwon Marek 41
 Rahoza Michał (metropolita) 137, 171
 Rainis Juozas 433
 Ramazzotti Eros 400
 Rapow O. M. 182
 Ratuszna Hanna 697
 Rau Krzysztof 391-393
 Rautenstrauchowa Łucja 531
 Ravasi Gianfranco (ks.) 683
 Rawita-Gawroński Franciszek 211
 Reck Eliza 344
 Reichel Chrystian 377
 Rej Mikołaj 143-144, 480, 492
 Rejman Zofia 683
 Rejzin Zalmen 355
 Rembrandt Harmenszoon van Rijn 74, 370
 Renan Ernest 277, 288
 Rewers Ewa 285, 705
 Rewkowski Zygmunt 343
 Reychman Jan 277, 662, 673
 Reymont Władysław Stanisław 165, 699
 Ricci Mateusz 669
 Richelieu Armand Jean du Plessis de 216
 Rietbergen Peter 63, 65
 Rigolage J. Émile 650
 Rinpocze Lati 676
 Rinpocze Sogjal 676
 Ritz German 239, 705
 Roberson Ronald G. 179, 181
 Roberts Andrew 81
 Rodak Magda 637
 Rodak Paweł 637
 Rodriquez Jan 669
 Rodziewicz Barbara 142
 Rodziewiczówna Maria 418, 433, 436, 450-452, 454, 457, 623
 Roemheld Lutz 23
 Rogalewska Ewa 18
 Rogalski Aleksander 547
 Rogosz Józef 692
 Rohe Ludwig Mies van der 367
 Roić Sanja 295-296, 304
 Rolicki Henryk 628, 630
 Rolle Michał 327
 Romanowski Mieczysław 273
 Romanowski Andrzej 17, 338, 345, 418, 439
 Romer Michał 418, 421, 425, 465
 Romer-Ochenkowska Helena 459-460
 Rom-Lebiediew I. I. 113-115
 Ronay Laszlo 80
 Rosengard Zofia 231
 Rosienkiewicz Marcin 203
 Rosmini Antonio (bł.) 294
 Rospond Stanisław 519
 Rostek Jozef 543
 Rostopczina J.P. 117, 119
 Rostopczyna Eudoksja 72
 Rostow Ilia 116
 Rostworowski J. (ks.) 553
 Roszkowska-Sykałowa Wanda 345
 Rotschild Edward de 738
 Rotsztiejn E. 113
 Rougemont Denis de 651
 Rousseau Jean-Jacques 211, 308, 318, 357, 682, 683
 Rowiński Dmitri 118
 Rozanecki Oskar 368-370
 Różewicz Tadeusz 713
 Różycka-Bryzek Anna 185
 Różycki Karol 213
 Rubens Peter Paul 74
 Rucińska Zofia 222-232
 Ruciński Justynian 343
 Rudnicki Adolf 627
 Runciman Steven 177, 649
 Rusek Jerzy 154
 Russell Bertrand 682-683
 Ruszczyc Ferdynand 418, 465
 Ruszczyńska Marta 689-696, 756
 Rutki Józef (metropolita) 157-158
 Rybicka Elżbieta 285, 290-291, 294, 563, 566
 Rydzewski Włodzimierz 583
 Rydz-Śmigły Edward (marszałek) 386
 Ryl Henryk 391
 Ryłło Maksymilian (ks.) 281
 Rymkiewicz Aleksander 420
 Rymkiewicz Jarosław Marek 674
 Rzadkowska Ewa 113
 Rzewuski Henryk 340-341, 347

S

- Sabaniejew Leonid 119
Sacharczuk A. 387
Sadkowski Wiktor (biskup) 173
Sadowska Elżbieta Teresa 678
Sadowska Ida 721
Sadowski Andrzej 17, 329
Sadowski Czesław 370, 386
Sadowski Tadeusz 370
Saganiak Magdalena 20, 597
Said Edward W. 244, 680
Saint-Martin Louis-Claude de 527
Sajewska Dorota 706
Salij Jacek (ks.) 655
Salvador Józef 283
Salvo M. Di 145
Salwa Piotr 295
Sałytkow-Szczedrin Michał J. 115
Samardżij Marko 298-299
Samarin Jurij 51
Samborska-Kukuć Dorota 344, 346
Sanctis Francesco de 294
Santi Rafael 74-75
Sapieha Eustachy (ks.) 745, 747
Sarachanowa Ała 115
Sarowski Serafim 169
Sarwa Andrzej 649
Sawicka-Jurek Jolanta **503-510**, 755
Sawicka-Lewczuk Barbara **523-529**, 755
Sawicki Piotr 385-393
Sawicki Stefan 681
Sawrymowicz Eugeniusz 213
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von 51-53, 68-69, 275, 285
Schick Baruch 354
Schlegl August Wilhelm 262, 263, 275
Schlogel Karl 519
Schmidt Wilhelm 665
Schmitt Henryk 308
Schnür-Peplowski Stanisław 264
Scholz Wilhelm (ks.) 543
Schopenhauer Arthur 650
Schubbarth Mateus 518
Schweinitz-Kulisiewicz Magdalena 98
Segal Simon 364
Seidenbeutel Józef 368
Sekiguchi Tokimasa 679
Semczuk Antoni 76
Semenenko Piotr 70
Seniuk Czesław 390
Senyk Sophia 182
Seredyński Jan 370
Serfinowicz Wiktor 38
Ševčenko Ihor 182
Seweryn Agata 202
Seweryn Dariusz 252
Sęp-Szarzyński Mikołaj 608
Showalter Elaine 706
Sicińska Edyta 556
Sieciński Andrzej 325
Siedlecki Franciszek 62
Siedlecki Michał 645-657, 755
Sielicki Franciszek 182
Siemek Andrzej 240
Siemianowski Antoni 682
Siemieński Lucjan 206, 228, 260
Sienkiewicz Henryk 433-435, 538, 542, 699, 703, 738
Sienkiewicz Karol 347
Sieradzan Jacek 227, 670
Siergijewski M. W. 113
Sierociński Teodozy 341, 347
Siewierski N. G. 121
Sikora Ireneusz 538
Sikorski Władysław (gen.) 388, 750
Šimunković L. 297, 301, 302
Singer Bashevis Isaac 621
Sitdykov Galim 710
Siwicka Dorota 38
Siwiec Magdalena 285
Siwkowska Janina 210
Skarbek Franciszek 211
Skarga Barbara 650
Skarga Piotr (ks.) 125-139, 155-156, 172, 282, 754
Škema Antanas 432
Skibicki Franciszek 213-214
Skoczek Anna 228
Skorochód Majewski Walenty 275
Skoryna Franciszek 154
Skowronek Małgorzata 141
Skowroński Aleksander (ks.) 543
Skórzewski Zygmunt 277
Skulik Bernard 542
Skupa Josef 390-391
Skwarczyńska Stefania 538
Skwarnicki Marek 652
Šlekys Vincas 434
Sławek Tadeusz 515
Sławicki Józef 386
Sławińska Irena 647-648, 651, 657
Sławiński Janusz 397, 491
Słoczyński Henryk 307-321, 755
Słonimski Antoni 95, 622, 627, 713
Słowacki Juliusz 35, 38, 108, 199, 207-208, 213, 249-258, 261, 277-279, 287, 290, 311, 397, 438,

- 445, 523, 552, 755
Słowacki Władysław 348
Smolikowski Paweł 71
Smolińska Teresa 563, 567
Smolka Franciszek 270
Smotrycki Herasym 155
Smotrycki Melecjusz 128, 132, 145-146, 155, 157-159
Smuglewicz Franciszek 378, 478
Smyrski Łukasz 647
Snochowska-Gonzalez Claudia 240
Snopek Jerzy 41, 79-91, 754
Sobański Antoni 95
Sobieska Anna 41, 113-122, 754
Sobieszkański Franciszek M. 200
Sobolewska Anna 378
Sobolewska Justyna 397
Sobolewski Michał 378
Sobota Adam 600
Sochaczewski Aleksander 375
Sokołowska Jadwiga 283
Sokołowski Mikołaj 35, 41
Sokółska Urszula 233
Sokrates (filozof grecki) 79
Solak Zbigniew 418
Soldatowa Stiepanida 115
Sołowjow Włodzimierz 586
Sołtys Joachim 541
Sonntag Susan 396
Sorel Georges 614
Sorokin Pitirim 614
Sosnowska Danuta 245, 693
Soutine Chaim 371
Sówka Erwin 520
Spasowicz Włodzimierz 320
Spengler Oswald 84, 611, 614
Spinoza Baruch 52
Spóz Andrzej 222
Springer Filip 561-568
Sputek Celina 547
Sroka Irena 547
Staël Madame de (właśc. Necker Anne-Louise Germanie) 75, 218
Staff Leopold 601
Stala Marian 653-656
Stalin Józef 87
Stalony-Dobrzański Adam 405
Stamatović Pavle 297
Stanevičius Simonas 430
Staniszewski Andrzej 20
Stankiewicz Helena 387
Stankiewicz Mikołaj 72, 75
Stankiewicz Zygmunt 386
Starovolscius Simon 127
Starowieyski Marek (ks.) 288
Staszic Stanisław 318, 628
Stateczny Franciszek 541
Stawar Andrzej 83
Stawrowiecki Cyryl Trankwillion 141-142, 146
Stebler Max 20
Stecki Tadeusz Jerzy 215
Stefan Batory 169, 316, 354, 370, 420, 483, 620
Stefanowska Zofia 242
Stehr Hermann 550
Stelmaszczyk-Świontek Barbara 228, 231
Stempowski Jerzy 626
Sterne Laurence 40
Stępień Stanisław 125, 155, 185
Stępnik-Minczewska W. 160
Stępnik Krzysztof 17, 21, 418, 445, 447, 484, 721
Stiepan Szewyriow 71-72
Stolzman Małgorzata 325
Strachow Mikołaj 312
Stradomski Jan 136, 144, 153, 156-158
Straszun Matitahu 355, 356
Strauss A. 665
Strykowski Julian (Pesach Stark) 626-627
Strykowski Maciej 214, 215
Strykowski Marcin 233
Strzelnicki Władysław 344
Strzyżewski Wojciech 185
Studencki Władysław 104
Stuhr G. 298
Stussi Alfreda 293
Suchanek Lucjan 54, 59, 68-69
Suchocki Mieczysław 552
Suchodolski Bogdan 285
Suckewer Abraham 621
Suczawski Jan (św.) 152
Sudnik M. R. 453
Sudolski Zbigniew 213, 273, 283
Sulima Roch 505
Surowiecki Wawrzyniec 681
Suzuki Shunryu 600-601
Swieczina Sofia 71
Swinin Paul 118
Swoboda Waław 179
Syczewski M. 406
Sygietyński Antoni 702, 705
Sylwester II (papież) 100
Symeon (św.) 153
Synowiec Helena 519
Syrokomla Władysław 286, 428
Sytych Włodzimierz 41
Szacki Jerzy 544, 682

- Szafrński Włodzimierz 183
 Szarota Tomasz 80
 Szaruga Leszek 424
 Szaszkiewicz Markijan 266
 Szczawińska Łarisa 141
 Szczepanowski Stanisław 547
 Szczepański Marek S. 553
 Szczerba Wojciech 613-614
 Szczuka Kazimiera 240
 Szczygieł-Rogowska Jolanta 363-364, 367-368, 370-371
 Szejnert Małgorzata 519, 521
 Szekspir William 119, 190, 212, 389, 531
 Szembek Fryderyk 669
 Szeremietiew Borys 62
 Szewczenko Taras 19
 Szewczyk Grażyna 545
 Szładowski Marek 93-101, 754
 Szmydtowa Zofia 487
 Szoltysek Marek 519
 Szostkiewicz Adam 601
 Szóstak Anna 635-644, 755
 Szpaczek W. 121
 Szpakowska Małgorzata 611
 Szramek Emil (ks.) 541-553
 Szejnpriess B. S. 114, 116-118, 122
 Sztibiera N. P. 115
 Sztumski Janusz 333
 Szturc Włodzimierz 216, 286, 289, 656
 Szuchta Robert 625
 Szűcs Jenő 315
 Szujski Józef 307-321, 755
 Szulska Inesa 447-457, 755
 Szwankowski Eugeniusz 202
 Swarc Andrzej 703, 707
 Swarc Marek 368
 Szwoynicki Roman 377
 Szyjewski Andrzej 636
 Szymanowski Marcin 344
 Szymańska Janina 504
 Szymczak Marian 464
 Szymczak, Dawid **125-139**, 754
 Szykiewicz Edige 721
 Szykiewicz Jakub 709-721, 756
- Ś**
 Śliwiński Marian 681-688, 755
 Śliwiński Piotr 707
 Śliwowska Wiktoria 41, 62, 66, 68-69
 Śniadecki Jan 355
 Śpiewak Jan 626
 Świątkiewicz Wojciech 544
 Świącicki Józef M. 583, 591
- Świętek Marianna 556**
Świętochowski Aleksander 538
Świontek Sławomir 207
- T**
 Taborski Roman 265
 Tałuc Katarzyna 541-553, 755
 Tamara Natalija 120
 Tank Maksym 425
 Tanner Marcus 300, 304
 Tarasow Borys 53
 Tarnowska Maria 623
 Tarnowski Stanisław 277, 280-281
 Tarnowski Władysław 536
 Tatariewicz Anna 478
 Tatariewicz Władysław 286, 551
 Tateo Francesco 294
 Taylor Charles 254
 Tazbir Mieczysław 683
 Teofanes III (patriarcha) 155, 158
 Terlecki Cyryl 171
 Theiner Augustinus 130
 Tichy Karol 371
 Tielakowski W. A. 122
 Tiutczew Fiodor 52, 72, 76
 Tkalčević Veber A. 298
 Todorov Tzvetan 65
 Toliński Karol 376
 Tołstoj Lew 111, 113, 116
 Tomalska Joanna 363-374, 375, 755
 Tomasik Wojciech 707
 Tomasz z Akwinu (św.) 655
 Tomaszewski Eugeniusz 342
 Tomaszewski Jerzy 354
 Tomaszuk Katarzyna 153
 Tomicka Joanna 495, 497, 663
 Tomicki Ryszard 495, 497, 633, 666
 Tommaseo Hieronim 293
 Tommaseo Niccolò 293-305, 755
 Ton Konstanty 405
 Topolewicz Lucjan 390
 Topolski Jerzy 138
 Toynbee Arnold Joseph 611, 614
 Tracz Marek 280, 283
 Traherne Thomas 654
 Trajdos T.M. 153
 Tramer Maciej 39
 Trediakowski Wasilij 63
 Trembecki Stanisław 340
 Tretiak Józef 125, 134, 346
 Treugutt Stefan 252
 Trevor-Roper Hugh 177
 Trocki Lew 109

Trofimowicz Iwan 113
Trojanowiczowa Zofia 228
Trojański Piotr 625
Troszyński Marek 250
Trunte Hartmut 142
Trutowski Wasilij 114
Trynkowski Jan 376
Trzeźniowski, Dariusz 21, 418
Trzynadłowski Jan 266
Tuan Yi-Fu 471-472
Tuczyński Jan 673
Turczyński Juliusz 692
Turek Krystyna 506
Turgieniew Aleksander 72, 190
Turgieniew Iwan 72
Turij O. 157
Turkiewicz Halina 459-466, 755
Turkowski Tadeusz 355
Turowski Kazimierz Józef 223, 232
Tuwim Julian 70, 626-627
Twain Mark 282
Tylusińska-Kowalska Anna 295
Tymkowski Jerzy 669-680
Tymowski Jan 537
Tymowski Kantorbery 211
Tynecka-Makowska Słowinia 63
Tynowski Ichiel 370-371
Tyrowicz Marian 266-268
Tyszkiewicz Eustachy 345
Tyszkiewicz Jan 710
Tyszkiewicz Kazimierz 343
Tyszkiewicz Konstanty 345

U

Ugniejewska Joanna 300
Ujejski Józef 209, 211-212, 222-223, 237
Uliasz Stanisław 17, 326, 423-424, 469, 472, 474, 689-690, 709
Ułaszyn Henryk 201
Umińska Bożena 706
Umiński Józef 183
Urbaniec Maciej 19
Urbanowski Maciej 439, 583
Urbańczyk Stanisław 662
Ursel Marian 250
Uspienski Boris 62, 586
Uścińowicz Jerzy 405

V

Vaillant A. 299
Valadier Paul 683
Vallee Lillian 648-651
Vautrin Hubert 328

Verkholantsev Julia 145
Veselowskij Aleksander 665
Vico Giambattista 614
Vilius N.428
Vince Zlatko 299
Vincenz Stanisław 79-91
Vinci Leonardo da 370, 372
Vlasto A. 177
Vogel Manfred H. 259
Vogt Ludwik (ks.) 543
Voisine-Jechova Hana 62
Voltaire (François-Marie Arouet) 211, 357
Voragine Jakub de 177
Voronca E. N. 665

W

Waczyński, Bogusław 125
Wadyas Mikołaj 369
Wahylewycz Iwan 266
Wahylewycz Jan 266
Waklinow Stanczo 180
Walaszek Adam 487
Walczak-Mikołajczakowa Mariola 154
Walentinowa W.P. 121
Walicki Andrzej 52-54, 68, 78, 308, 311-312, 583
Walientinow W. P. 121
Wallis Adam 325
Wandycz Piotr S. 315
Wańkiewicz Melchior 467-490, 713, 721
Wańkowski Walenty 478
Warchala Michał 650
Warłamow Aleksander 119, 121
Warnod André 371
Wartołowska Zofia 183
Wasilewska-Dobkowska Joanna 678
Wasilewski Tadeusz 178
Wasiluk R. 387
Wasylewski Stanisław 217
Waszkiel Halina 202
Waszkiel Marek 390
Waszyński Michał 389, 393
Wawicz Michał 120
Wawrykowa Maria 523
Waynick Jaffa 365-366
Wądołowski Wojciech 212
Wąsowicz Feliks 203
Weber Max 364
Wedgwood Josiah 382
Weinreich M. 355
Welland Hipolit 387
Wereszycki Henryk 94
Weretiuk Oksana 240

- Wertyński Aleksander 120
Wesołowski Jan 387
Wessely Hartwig 356-357
Weysenhoff Józef 418, 457
Węgielko Aleksander 753
Węgrzynek Hanna 354
Wężyk Franciszek 211
Wężyk Władysław 277, 279, 289
Wiałcewa Anastasija 120
Wiaziemski Piotr 67, 72
Wichrowski Marek 612-614, 682
Wiechert Ernst 556, 559
Wieczorek Aleksandra 65
Wieczorkiewicz Anna 93, 714
Wieland Johann W. 518
Wieliczka-Szarkowa Joanna 441
Wiener M. 355
Wiercińska Janina 206
Wieresajew Wikentij 115
Wierstowski Aleksiej 119
Wierzbička Anna 369, 371
Wierzbički Józef S. 37
Wierzyński Kazimierz 627
Więckowska Hanna 532
Wilczek Piotr 129
Wilczek Wincenty 210
Wilk Stanisław 151
Wilson T. W. 742
Winston Churchil 744
Wirtemberska Maria 206
Wiszeński Iwan 155, 162
Wiszniačka-Kozłowska Hodel-Leah 366
Wiśniewski Edward 328
Wiśniewski Mieczysław 220
Wiśniewski Tomasz 390, 393
Wiśniowiecki Dymitr 204
Wiśniowiecki Jeremi 203
Wiśniowiecki Michał Korybut (król Polski) 157
Witkiewicz Stanisław Ignacy 611-613, 705
Witkowska Alina 228, 236, 345
Witkowski Wiesław 143, 154
Witwicki Stefan 347
Władysław I Łokietek (król Polski) 313
Władysław Jagiełło (król Polski) 153, 329, 501
Włodarski Józef 670
Włodarski Maciej 504, 508
Włodzimierz I Wielki 182
Wodzicki Ludwik 279
Wojciechowska Wanda 650
Wojciechowski Krzysztof 471
Wojciechowski Tomasz 80
Wojciechowski Zygmunt 550
Wojciechowski Aleksander 363
Wojcieszak Janusz 65
Wojdowski Adam 627
Wojniakowski Kazimierz 210
Wojnowski Andrzej 683
Wolf Maurycy 344
Wolff Christian 354
Wolny G. B. 518
Wołek Artur 23
Wołgin Igor 586
Wołkońska Zinaida 70-72
Worobiej Ryszard 491-493, 495-498, 500
Woronczak Jerzy 351
Woronicz Jan Paweł (abp.) 681-688, 755
Worowska Teresa 83, 93, 95, 99
Woyniłłowicz Edward 332
Woźniak Anna 20
Woźniak Anna Ewa 491
Woźniak Krzysztof 405-413, 755
Woźniak Michał 381
Wójcicki Kazimierz Władysław 200, 211, 217, 228, 233
Wójtowicz Wojciech 405
Wroński Stanisław 377
Wróbel Elżbieta 714, 717-718
Wróbel Rudolf 520
Wrzos Konrad 713, 721
Wultz Wilhelm 519
Wybicki Józef 202, 531
Wycisło Janusz (ks.) 547-548
Wyczółkowski Leon 207
Wydrycka Anna 437-446, 447, 449, 755
Wyka Kazimierz 265, 610, 616
Wyka Marta 583, 594
Wyleżyńska Aurelia 103-104
Wyrozumski Tomasz 315
Wyrwas-Wiśniewska Monika 244
Wysłouch Seweryna 78
Wysocki Szymon 669
Wyszomirski Jerzy 70, 460, 466
- Y**
Yates Frances A. 284
Yothers Brian 288
Young Edward 285
Yxkull Borys von 528
- Z**
Zabielski, Łukasz 37, 753
Zabierowski Stefan 249
Zaborowski Tymon 203, 340
Zaborowski Tymoteusz 347
Zach Joanna 708
Zachariasz Kopysteński 155-156

- Zacharska Jadwiga 437, 701, 708
Zadurowicz T. 707
Zagarko J. W. 33
Zagoskin Michaił 118
Zagórski Tadeusz 592
Zahorska Anna 437-446, 447-457
Zahorski Eugeniusz 443
Zajas Krzysztof 326, 337, 424-425, 611
Zajączkowski Ananiasz 662, 673
Zajewski Władysław 65
Zak Eugeniusz 371
Zakrzewski Bogdan 228, 550
Zakrzewski Kazimierz 179, 186
Zaks Szejnur 356
Zaleski Dyonizy 277
Zaleski Józef Bohdan 228-229, 231-233, 236-277, 340, 345
Zaleski Marek 612-613
Zalewska Gabriela 354
Zalewska-Holszańska Anastazja 143
Zalman Eliasz Ben Salomon 354
Załęski Stanisław 128
Załuski Józef 223, 232
Zamenhof Ludwik 374
Zan Tomasz 345
Zangpo Ngałang 676
Zapolska Gabriela 697-708, 756
Zarecka Katarzyna 396
Zaremba Marcin 80
Zarębianka Zofia 597-601, 755
Zastrożny Michał 449, 454, 456
Zasztowt Leszek 330, 332, 335, 340
Zawada Andrzej 563
Zawadzka Danuta 200, 202, 205, 210-212, 221, 229, 707
Zawadzki Józef 338, 341
Zawadzki Konrad 200
Zawadzki Waclaw 328
Zawisza Czarny (rycerz) 256
Zawitieniewicz W. Z. 157
Zaworska Helena 713, 728
Zborski Bartłomiej 649
Zdanowiczowa Agnieszka 203
Zdziechowski Marian 420, 465, 586, 611-612, 706
Zelikowitz Rachel 366
Žemaite (pisarka litewska) 435-436
Zgorzelski Czesław 440
Ziątek Zygmunt 41, 721
Ziejka Franciszek 125, 157
Zielińska Marta 38
Zielińska Zofia 328
Zielonka Zbigniew 325, 327
Ziamba Kwiryna 20, 252, 254
Ziemiałkowski Florian 268
Zienkiewicz Tadeusz 426
Zieńkowskij W. W. 51
Zimand Roman 583
Zimmermann Józef 370
Zinberg Israel 355
Zinowiew Grigorij 109
Ziołowicz Agnieszka 708
Ziółkowska-Boehm Aleksandra 470
Ziółkowski Marek 22
Zivier Ezechiel 545
Złotousty Jan 144
Znaniecki Florian 544
Zoricz Siemion 114
Zorić Mate 295, 299
Zorina Wiera D. 120
Zubow Nikołaj 114
Zwierew A. 192
Zwierzyński Leszek 249, 249-258, 755
Zygmunt II August (król Polski) 463, 466
Zygmunt III Waza (król Polski) 128, 132, 135, 316
Zymomrya Mykoła 19
- Ż**
- Żabski Tadeusz 451
Żak Andrzej 183
Żarnowska Anna 487, 703, 707
Żarnowski Janusz 62
Żbikowski Piotr 358
Żbikowski Andrzej 354
Żeleński-Boy Tadeusz 357, 683
Żeligowski Edward 346
Żeligowski Lucjan 746
Żerańska Maria 683
Żeromski Stefan 165, 399, 475, 583, 699-700
Żmichowska Narcyza 280
Żmigrodzka Maria 261, 594
Żmijewska Monika 645
Żółkowski Alojzy 203-204, 206-207, 209, 214, 216
Żuk Igor Wasiliewicz 30, 38
Żukauskas A. 425
Żukowa Maria 72-73
Żukowski Wasyl 51, 68, 72, 74
Żurowski Maciej 240
Żygulski j Zdzisław junior 680
Żywow Wiktor M. 586

**NAUKOWA SERIA WYDAWNICZA
„COLLOQUIA ORIENTALIA BIALOSTOCENSIA”**

**Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” Uniwersytetu w Białymstoku
Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku
Stowarzyszenie Naukowe „Oikoumene”**

TOMY WYDANE:

- *Teodor Bujnicki. Ostatni bard Wielkiego Księstwa Litewskiego*, pod red. Tadeusza Bujnickiego, Białystok 2012.
- *Żydzi wschodniej Polski*, Seria I: *Świadectwa i interpretacje*, red. Barbara Olech, Jarosław Ławski, Białystok 2013.
- *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy*, Seria I: *Prace dedykowane Profesorowi Swietlanie Musijenko*, idea i wstęp Jarosław Ławski, redakcja naukowa Anna Janicka, Grzegorz Kowalski, Łukasz Zabielski, Białystok 2013.
- Grzegorz Czerwiński, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynkiewicza. Źródła, omówienie, interpretacje*, red. tomu Jarosław Ławski, Grzegorz Kowalski, Białystok 2013.
- *Sybir. Wysiedlenia – Losy – Świadectwa*, red. Jarosław Ławski, Sylwia Trzeciakowska, Łukasz Zabielski, Białystok 2013
- *Żydzi wschodniej Polski*, Seria II: *W blasku i w cieniu historii*, red. Barbara Olech, Jarosław Ławski, Grzegorz Kowalski, Białystok 2014.

TOMY PRZYGOTOWYWANE:

- *Wielokulturowy świat Siegfrieda Lenza*, red. Jarosław Ławski, Rafał Żytyniec, Białystok 2014.
- Tadeusz Bujnicki, *Na pograniczach i na kresach. Studia*, Białystok 2014.
- *Dramat w nowych ujęciach metodologicznych. Studia polsko-ukraińskie*, pod red. Natalii Malutiny i Jarosława Ławskiego, Odessa – Białystok 2014.

