

# Mitologizacja kultury

w polskiej i iberyjskiej  
twórczości artystycznej

Mitificación de cultura

en la creación artística  
ibérica y polaca

Mitificação de cultura

na criação artística  
ibérica e polaca



# Mitologizacja kultury

w polskiej i iberyjskiej  
twórczości artystycznej

Mitificación de cultura  
en la creación artística  
ibérica y polaca

Mitificação de cultura  
na criação artística  
ibérica e polaca

red. Wojciech Charchalis i Bogdan Trocha

Pracownia Mitopoetyki i Filozofii Literatury  
Uniwersytet Zielonogórski  
Zielona Góra 2015

Recenzje:  
Prof. Anna Gemra  
Prof. Izolda Kiec  
Prof. Franciszek Pilarczyk

Redakcja:  
Wojciech Charchalis, Bogdan Trocha

Redakcja językowa:  
Adam Mazurkiewicz  
Joanna Trocha

Adiustacja i korekta tekstów polskich:  
Michał Traczyk

Tłumaczenie tekstów z języka rosyjskiego i ukraińskiego:  
Roman Sapeńko

Adiustacja i korekta tekstów hiszpańskich i portugalskich:  
Wojciech Charchalis

Projekt okładki, składanie i łamanie:  
Michał Wolski

Wydano ze środków Santander Uniwersidades w ramach realizacji projektu:  
BADANIE ZWIĄZKÓW KULTUROWYCH POLSKO-IBERYJSKICH ORAZ POL-  
SKO-IBEROAMERYKAŃSKICH  
Investigación de las relaciones culturales polaco-ibéricas y polaco-iberoamericanas

Druk:

© Copyright by Pracownia Mitopoetyki i Filozofii Literatury

ISBN: 978-83-940506-8-9

Pracownia Mitopoetyki i Filozofii Literatury  
Al. Wojska Polskiego 69  
65-762 Zielona Góra



# Spis treści

## Índice

<b>Wstęp</b>	<b>11</b>
Introducción	13
Introdução	17

### **I. Teorie i wzorce / Teorías y modelos / Teorias e padrões**

<b>Maciej Czeremski, <i>Problemy z „mitologizacją kultury”</i></b>	<b>21</b>
<i>Problema con la “mitificación de la cultura”</i>	
<i>Problemas com “mitificação da cultura”</i>	

<b>Olena Polishschuk, <i>Mythopoesis i mitologizacja jako fenomeny współczesnej kultury</i></b>	<b>33</b>
<i>Mythopoesis y mitificación como fenómeno de cultura contemporánea</i>	
<i>Mitopoesis e mitificação como um fenómeno da cultura contemporânea</i>	

<b>Walentyna Panchenko, <i>Mit i czas społeczny</i></b>	<b>43</b>
<i>Mito y tiempo social</i>	
<i>Mito e tempo social</i>	

<b>Roman Sapeńko, <i>Estetyka – mit--neomit</i></b>	<b>55</b>
<i>Estética del mito frente al neomito</i>	
<i>Estética de mito contra neomito</i>	

<b>Dariusz Brzostek, <i>Jak „rodzą się” mity (w obiegu internetowym). Dwa przypadki z kręgu kultury iberyjskiej</i></b>	<b>71</b>
<i>Cómo “nacen” los mitos (en internet). Dos casos en el círculo de la cultura ibérica</i>	
<i>Como nascem mitos (ao circularem na Internet). Dois exemplos da cultura ibérica</i>	

<b>Igor Savchuk, <i>Mitologiczne intencje we współczesnej twórczości kompozytorskiej</i></b>	<b>85</b>
<i>Intenciones mitológicas en las obras de compositores contemporáneas</i>	
<i>Intenções mitológicas na produção contemporânea de compositores</i>	

**Carlos Pastrana, *El Mito de la Cultura en la religión, política y el caso concreto andaluz* 97**

*Mit kultury w religii, polityce i konkretny przypadek Andaluzji*  
*O mito da invasão da Península Ibérica pelos Árabes, através de textos árabes e cristãos da época*

**Karol Zieliński, *Unieśmiertelniająca moc poezji – porównanie horacjańskiego toposu w I 10 J. Kochanowskiego z wywodzącym się z kultury oralnej pierwowzorem Theognisa* 109**

*Poder inmortalizante de la poesía – comparación del topos de Horacio en I 10 de J. Kochanowski con el prototipo de Teognis procedente de la cultura oral*  
*Poder imortalizador da poesia – uma comparação do topos de Horácio no canto I 10 de J. Kochanowski com o arquétipo de Teógnis originado da tradição oral*

**Bernadetta Pieczyńska, *Morze Śródziemne – od kolebki do grobu. Upadek mitycznej przestrzeni* 121**

*Mar Mediterráneo – desde la cuna hasta la sepultura. Decadencia del espacio mítico*

*Mar Mediterráneo – desde o berço até o caixão. Declive do espaço mítico*

**II. Od renesansu do pozytywizmu – figury wielkości i upadku / Desde el Renacimiento hasta el Positivismo – figuras de grandeza y caída / Do Renascimento ao Positivismo – figuras da grandeza e da queda**

**Jakub Z. Lichański, *Zabiegi mitologizacyjne w heraldyce (na przykładzie Szymona Okolskiego) oraz retoryka wizualna – przykład tworzenia identyfikacji* 133**

*Recursos de mitificación en la heráldica (con Szymon Okolski como ejemplo) y retórica visual – ejemplo de creación de la identificación*  
*Operações relativas à mitificação na heráldica (no exemplo de Szymon Okolski) e a retórica visual – um exemplo de formação de identificação*

**Radosław Szyber, *Propagandowy potencjał tradycji w świetle współczesnych polskich „gazet ulotnych” o batalii chocimskiej w 1621 roku* 153**

*Potencial propagandístico a la luz de los “periódicos efímeros” polacos contemporáneos que tratan el tema de la batalla de Chocim de 1621*  
*Potência da tradição relativa a propaganda em relação a “jornais transitórios” contemporâneos polacos sobre a batalha de Chocim em 1621*

**Sława Zielińska, *Sobieskiego postawa Don Kichota, czyli romans rycerski i pasterski w bibliotece sarmackiej* 175**

*Actitud quijotesca de Sobieski, es decir novela de caballerías en la biblioteca sármata*  
*O fundamento de Dom Quixote em Sobieski, ou seja, o romance de cavalaria na biblioteca sarmática*

**Magdalena Hawrysz, *Mitologizacja przeszłości w katalogach monarchów z okresu I Rzeczypospolitej, czyli o konstruowaniu tożsamości narodowej* 187**

*Mitificación del pasado en los catálogos de los monarcas del período de la I República de Polonia, es decir sobre la confección de la identidad nacional*

*A mitificação do passado em catálogos de monarcas do período da Primeira República, isto é, sobre a formação da identidade nacional*

**Marzanna Użdżicka, *Apoteoza ojczyzny w polszczyźnie XIX wieku (ujęcie lingwistyczne)* 199**

*Apoteosis de la patria en el polaco el siglo XIX*

*Apoteose da pátria na língua polaca do século XIX*

**Katarzyna Grabias-Banaszewska, *Mityzacja przestrzeni domowej w powieści Adama Jerzego Czartoryskiego Pan Sędzia Deluty. Sceny z pierwszych lat Panowania Stanisława Augusta* 213**

*Mitificación del espacio de la casa en la novela de Adam Jerzy Czartoryski Pan Sędzia Deluty. Sceny z primeros años de reinado de Estanislau Augusto*

*Mitificação do espaço doméstico no romance de Adam Jerzy Czartoryski Pan Sędzia Deluty. Cenas dos primeiros anos do reinado de Estanislau Augusto*

**Anna Gemra, *Mit polskiego domu rodzinnego w twórczości Rodziewiczówny* 225**

*Mito de la casa familiar polaca en la obra de Rodziewiczówna*

*Mito do lar polaco nas produções de Rodziewiczówna*

**Aneta Narolska, *Drezno Elizy Orzeszkowej* 241**

*Dresde de Eliza Orzeszkowa*

*A Dresden de Orzeszkowa*

### **III. Wiek XX – wyzwania współczesności i kłopoty z historią**

**/ Siglo XX – retos de la edad contemporánea y problemas con la historia /**

**Século XX – desafios da idade contemporânea e problemas com a História**

**Iwona Krupecka, *Las ilusiones perdidas... La demitificación de la „identidad nacional/cultural” en la obra de Unamuno* 251**

*Stracone złudzenia... Demitologizacja „tożsamości narodowej/kulturowej” w dziele Unamuna*

*Ilusões perdidas... Desmitificação “da identidade nacional/cultural” na obra de Unamuno*

**Wojciech Charchalis, *Lusotropicalismo e lusofonia – dois projetos coloniais portugueses* 263**

*Lusotropikalizm i luzofonia – dwa kolonialne projekty portugalskie*

*Lusotropicalismo y lusofonía – dos proyectos coloniales portugueses*

**Włodzimierz J. Szymaniak, *El mesianismo del poder en la novela de dictador* 273**

*Mesjanizm władzy w powieści o dyktatorach*

*Messianismo do poder no romance espanhol dedicado a ditadores*

Ewa Łukaszyk, *Nós, Portugal, o poder ser. Um universalismo virtual como resultado dum processo de auto-mitificação da cultura* 287

*My, Portugalia, możliwość bycia. Wirtualny uniwersalizm jako wynik procesu automitologizacji kultury*

*Nosotros, Portugal, posibilidad de ser. Universalismo virtual como resultado del proceso de automitificación cultural*

Adam Mazurkiewicz, *Kulturowy wymiar planów zamorskich kolonii polskich w publicystyce międzywojnia* 299

*Dimensión cultural de los planes de colonias ultramarinas polacas en el periodismo de entreguerras*

*Dimensão cultural de planos exteriores de colónias polacas no jornalismo do período entre-guerras*

Tomasz Eugeniusz Bielecki, *Dziadek w Waffen SS?! O stereotypie i micie w zbiorowej pamięci historycznej i historiografii raz jeszcze* 325

*¿Abuelo en Waffen SS?! Sobre el estereotipo y mito en la memoria histórica colectiva e historiografía una vez más*

*Avô em Waffen-SS?! Sobre o estereótipo e mito na memória histórica comum e historiografia uma vez mais*

Izolda Kiec, *Drugie życie dawnych kabaretów na scenach Drugiej Emigracji (1939-1989)* 343

*La segunda vida de los antiguos cabarés en las escenas de la Segunda Emigración (1939-1989)*

*A segunda vida de cabarés nas cenas da Segunda Emigração (1939-1981)*

Agata Jabłońska, *Złoty wiek polskich wystaw. Idiom wystawy prezentującej kulturę Polski, na przykładach realizacji Muzeum Narodowego w Krakowie* 365

*Siglo de oro de las exposiciones polacas. Locución de la exposición que presenta la cultura de Polonia en los ejemplos de representaciones del Museo Nacional de Cracovia*

*Época de Ouro de exposições polacas. O idioma de uma exposição que apresenta a cultura polaca em relação às realizações do Museu Nacional de Cracóvia*

Agnieszka Nieracka, *O zmytizowanych wyobrażeniach polskości wobec spotkania z obcym/innym we współczesnym kinie polskim* 379

*Sobre los conceptos mitificados de lo polaco ante el encuentro con el extraño/otro en el cine polaco contemporáneo*

*Sobre representações da polonidade mitificadas em relação ao encontro com estrangeiro/outro no cinema contemporâneo polaco*

#### IV. W kręgu folkloru i literatury popularnej / En torno del folclore y la literatura popular / Em torno do folclore e da literatura popular

Dejan Ajdaczyć, *Mistyfikacja religii pogańskiej „Księga Welesa” w fantazy słowiańskiej* 395

*Mistificación de la religión pagana “Libro de Véles” (Księga Welesa) en el género fantástico eslavo*

*Mistificação da religião pagã. O Livro de Veles na fantasia eslava*



**Katarzyna Węgorowska, *Perkunas, sowa, wąż, małanka, czartowka... W kręgu mitów i wierzeń dawnych Kresów Północno-Wschodnich* 407**  
*Perkūnas, lechuza, serpiente, malanka, czartowka... En torno a los mitos y creencias de Tierras Fronterizas del Noreste*  
*Perkūnas, coruja, serpente, malanka, czartowka... No círculo de mitos e crenças das Regiões Fronteiriças de Nordeste antigas*

**Violetta Wróblewska, *Między mitem a plotką – obrazy miasta w folklorze polskim* 419**  
*Entre mito y rumor – imágenes de la ciudad en el folclore polaco*  
*Entre mito e boato – imagens da cidade no folclore polaco*

**Ewa Krzywicka, *Zbrodnie i kawiarnie. Mitologizacja Warszawy w cyklu retro kryminalnym Konrada T. Lewandowskiego* 433**  
*Crímenes y cafeterías. Mitificación de Varsovia en el ciclo de novelas policíacas retro de Konrad T. Lewandowski*  
*Crimes e cafés. A mitificação de Varsóvia na série policial retro de Konrad T. Lewandowski*

**Jakub Jankowski, *Mitificação da cultura cidadina através da (re)invenção imagética do espaço urbano: caso para um detective particular Filipe Seems (escrito em desacordo com o novo acordo!)* 445**  
*Mitologizacja kultury miejskiej poprzez obrazowe przekształcenie przestrzeni miejskiej – przypadek dla prywatnego detektywa Filipe Seemsa*  
*Mitificación de la cultura cidadina a través de (re)invención de imágenes de espacio urbano – un caso para un detective particular Filipe Seems*

**Bogdan Trocha, *Poszukiwanie rodzimej arkadii w polskiej literaturze popularnej – między alternatywną historią a współczesną bajką dla dorosłych* 465**  
*Mitologizacja kultury miejskiej poprzez obrazowe przekształcenie przestrzeni miejskiej – przypadek dla prywatnego detektywa Filipe Seemsa*  
*Mitificación de la cultura cidadina a través de (re)invención de imágenes de espacio urbano – un caso para un detective particular Filipe Seems*

**Marta Eloy-Cichocka, *De los campos de concentración a los monasterios budistas: la novela histórica contemporánea entre la historia y el mito* 483**  
*Od obozów koncentracyjnych do klasztorów buddyjskich: współczesna powieść historyczna między historią a mitem*  
*De campos de concentração a mosteiros budistas: romance histórico contemporâneo entre história e mito*

**Bibliografia 497**

**Streszczenia 533**

**Indeks osób 589**

Índice onomástico

Índice onomástico



## Wstęp

Oddajemy w ręce czytelników kolejny tom studiów poświęconych kulturze iberyjskiej, iberoamerykańskiej oraz polskiej. Tym razem tom zawiera artykuły skupione wokół zagadnień związanych z mitologizacjami kultury, a raczej wszelkimi typami mitów występujących w wymienionych powyżej obszarach kulturowych. Wśród wielu niezwykle różnorodnych funkcji, jakie znajdujemy w obszarze szeroko rozumianej ludzkiej kultury mit zajmuje miejsce niezwykle specyficzne. Zarówno ten sakralny traktowany jako opowieść wzorcowa powiązany z rytuałem, jak i wszelkie inne jego formy pojawiające się w następstwie desakralizacji mitu. To, co w początkach każdej z kultur tworzyło podstawowy wzorec kulturowy charakterystyczny dla danej wspólnoty we współczesnym świecie, poddane zostało nie tylko zapomnieniu kulturowemu, ale przede wszystkim rozdrobnieniu i zwielokrotnieniu. Zjawiska te w połączeniu z faktem powszechnego występowania we współczesnych kulturach różnorodnych form mitologizacyjnych stwarzają niezwykle ciekawą przestrzeń dla badań. Z tego też powodu zaprosiliśmy do niniejszego tomu specjalistów z różnych dziedzin: filozofii, religioznawstwa, historii, sztuki, językoznawstwa, folklorystyki oraz filologii, aby pochyłili się nad tymi przestrzeniami kultury, które są domeną ich badań i opisali funkcjonujące w nich mechanizmy mitologizowania kultury.

Wydaje się anachronicznym podejście do współczesnej kultury w perspektywie mitu, którego nie ogranicza się do prostych strukturalnych opisów, tak popularnych od czasów Rolanda Barthesa. Z drugiej jednak strony okazuje się, że współczesny człowiek żyje zanurzony w środowisku mitycznych przekazów, często nawet nie zdając sobie sprawy z faktu, że podlega ich subtelnemu oddziaływaniu. W tych dziwnych czasach, w jakich przechodzi nam życie, mit okazuje się jedną z ważniejszych form

kulturowego przekazu dziedzictwa. Niestety ta forma również podlega przemianom oraz rozmaitym formom pragmatycznego przetwarzania. Z tego też powodu ważne jest nie tylko analizowanie współczesnych form mitów przeobrażanych czy też nowych mitów oraz odkrywanie mechanizmów, jakie nimi rządzą, a także tych mechanizmów, które je inicjują. Równie ważną przestrzenią badań jest przeszłość, w której mity także istniały, a co ważniejsze pełniły równie istotne funkcje jak w czasach współczesnych. Wprowadzenie perspektywy diachronicznej pozwala nie tylko prześledzić sposób w jaki mitologizacje w kulturze ewoluowały, ale przede wszystkim wskazać na obecność specyficznego wzorca, który kolejne epoki podejmowały, poddawały interpretacjom, przetwarzają w tych formach semioz, które stwarzały figury znaczeń ważne w ich funkcjonalnych aspektach i przekazywały kolejnym pokoleniom. Ta forma diachronicznego oglądu mitologizacji kultury wiąże się w naturalny sposób z synchronią właśnie poprzez nieustanne odnoszenie się do mitycznego wzorca, które kolejne epoki częściowo zapominają, reinterpretują, przetwarzają i nieustannie wykorzystują.

Kulturowe uwarunkowania mitologizacji treści kulturowych tylko pozornie trącą tautologią. Żyjąc w przestrzeni znaczeń, jaką wyznacza nam nasza kultura podlegamy także ciągłym zmianom, wraz ze zmianami w otaczającym nas środowisku – zarówno tym naturalnym, jak i symbolicznym. To właśnie te zmiany inicjują operacje na mitycznych wzorcach. Co oznacza, że mitologizacje kultury nie tylko zmieniają nasz sposób funkcjonowania w niej, ale zawierają także w sobie funkcje diagnostyczne, których odkrycie i poprawne odczytanie pozwala nie tylko zrozumieć mechanizmy rządzące mitologizacjami kultury w przeszłości, ale przede wszystkim zrozumieć wzorce kulturowe tworzone obecnie, co w czasach globalizacji i kultury masowej wcale nie wydaje się prostym zabiegiem.

Tym samym dochodzimy do idei, jaka towarzyszyła nam w pracach nad tym projektem. Zależało nam aby wskazać pewną przestrzeń w miarę stabilnego odniesienia dla poszczególnych badań szczegółowych. Uznaliśmy, że będą ją stanowiły teksty poświęcone jak najbardziej ogólnym rozważaniom. Dotyczy to artykułów teoretycznych (filozoficznych oraz religioznawczych). Wprowadziliśmy też jako zasadniczą perspektywę antyku, którego wpływu na kształt współczesnej kultury świata zachodu nie trzeba nikomu jeszcze tłumaczyć. Kolejną partię tekstów wyznaczają już ramy czasowe, skupione wokół dwóch okresów – nowożytnego oraz współczesnego. Zawierają one rozmaite studia wskazujące zarówno na mechanizmy funkcjonujące w konkretnych typach tekstów literackich, jak i znacznie szerszych perspektywach semiosfery kulturowej. Ostatnie artykuły zawierają analizy poświęcone mitologizacjom obecnym zarówno w kulturze popularnej, jak i w folklorze. Tym samym udało się zebrać teksty, które nie tylko pokazują na pewien teoretyczny aspekt mitologizowania kultury, ale także wskazać na jego najbardziej klasyczne formy realizacji oraz prześledzić mechanizmy mitologizowania kultury w trzech jej najważniejszych wymiarach: kultury wysokiej, ludowej i popularnej.

## Introducción

Ponemos a disposición de los lectores el siguiente tomo de estudios dedicados a la cultura ibérica, iberoamericana y polaca. Esta vez el tomo contiene artículos centrados en torno a la problemática relacionada con las mitificaciones de la cultura y, más bien, con todo tipo de mitos existentes en las áreas culturales mencionadas. Entre muchas funciones sumamente diversas que encontramos en el área de la cultura humana, en el amplio sentido de la palabra, el mito ocupa un lugar muy específico. Tanto el mito sacral, tratado como un relato modelo relacionado con el rito, como también todo tipo de formas del mismo que aparecen a consecuencia de la desacralización del mito. Lo que a principios de cada una de las culturas constituía patrón cultural característico para determinada comunidad en el mundo contemporáneo, fue sometido no solo al olvido cultural, sino, sobre todo, a la división y multiplicación. Estos fenómenos, junto con el hecho de la existencia general en las culturas contemporáneas de diversas formas de mitificación, forman un espacio muy interesante para las investigaciones. Por eso, hemos invitado a colaborar en la elaboración de este tomo especialistas en diferentes campos: filozofía, ciencias de la religión, historia, arte, lingüística, folclore y filología para que se inclinen sobre estos espacios de la cultura que constituyen el dominio de sus investigaciones y describan los mecanismos de mitificación de la cultura en ellos existentes.

Parece anacrónico el modo de ver la cultura contemporánea en la perspectiva del mito al que no se limita a simples descripciones estructurales, tan populares desde los tiempos de Roland Barthes. No obstante, por otro lado, resulta que el hombre moderno vive sumergido en el ambiente de testimonios míticos, con frecuencia incluso sin darse cuenta del hecho de que está sujeto a la sutil influencia de los mismos. En estos tiempos

extraños en que nos es dado vivir, el mito resulta ser una de las formas más importantes del testimonio cultural del patrimonio. Desgraciadamente, esta forma también está sujeta a cambios y a diferentes formas de transformación pragmática. Por eso, es importante no solo analizar las versiones contemporáneas de los mitos transformados o también de mitos nuevos y descubrir los mecanismos que los rigen y también los que los inician. Otro espacio igual de importante es el pasado en el cual los mitos también existían y, lo que es más importante, desempeñaban funciones igual de importantes que las desempeñadas en los tiempos modernos. La introducción de la perspectiva diacrónica permite no solo examinar el modo en que las mitificaciones evaluaban en la cultura, pero, sobre todo, señalar la presencia de un patrón específico que las siguientes épocas abordaban, sometían a interpretaciones, procesaban en las formas de las semiosis que creaban figuras de significados importantes en sus aspectos funcionales y transmitían a las siguientes generaciones. Esta forma de estudio de la mitificación de la cultura está vinculada de forma natural a la sincronía precisamente mediante referencias continuas al patrón mítico que las siguientes generaciones en parte olvidan, reinterpretan, procesan y continuamente utilizan.

Las condiciones culturales de mitificación de contenidos culturales solo aparentemente tienen trazas de tautología. Viviendo en el espacio de significados que nos delimita nuestra cultura estamos sujetos a cambios continuos, junto con los cambios en el ambiente que nos rodea – tanto en el natural como en el simbólico. Precisamente estos cambios son los que inician las operaciones en los patrones míticos. Lo que significa que las mitificaciones de la cultura no solo cambian nuestra manera de funcionar en la misma, sino también contienen en sí mismas las funciones diagnósticas cuyo descubrimiento y lectura correcta permite no solo comprender los mecanismos que regían las mitificaciones de la cultura en el pasado, sino, sobre todo, comprender, los patrones culturales creados en la actualidad, lo que en los tiempos de la globalización y cultura de masas de ningún modo parece un recurso simple.

Por lo tanto, llegamos a la idea que nos acompañaba en los trabajos sobre este proyecto. Nuestro interés era señalar cierto espacio de una referencia bastante estable para las diferentes investigaciones detalladas. Hemos considerado que lo constituirán los textos dedicados a reflexiones de lo más generales. Eso se refiere a los artículos teóricos (filosóficos y los relativos a las ciencias de la religión). Hemos introducido también la perspectiva del mundo antiguo cuya influencia en la forma de la cultura contemporánea del mundo occidental aún no hace falta explicarla a nadie. La siguiente serie de textos viene delimitada por el marco temporal centrado en torno a dos períodos – moderno y contemporáneo. Estos textos contienen diversos estudios que señalan tanto los mecanismos que funcionan en los tipos concretos de textos literarios como en las perspectivas de semiosfera cultural mucho más amplias. Los últimos artículos contienen análisis dedicados a las mitificaciones presentes en

tanto en la cultura popular como en el folclore. Por lo tanto, se ha conseguido reunir los textos que no solo muestran cierto aspecto teórico de mitificación de la cultura, sino también señalar sus formas más clásicas de realización y examinar los mecanismos de mitificación de la cultura en tres dimensiones más importantes: cultura alta, folclórica y popular..





## Introdução

Oferecemos aos leitores o seguinte volume dos estudos dedicados à cultura ibérica, ibero-americana e polaca. Desta vez, o livro contém artigos relativos aos assuntos associados à mitificação da cultura, ou seja, a todos os tipos de mitos ocorridos nos espaços culturais acima mencionados. Entre muitas e bastante diversas funções encontradas no espaço da cultura humana percebida duma perspectiva bem ampla, o mito ocupa um lugar particular. Quer o mito sagrado considerado como uma história padrão relacionada com o ritual, quer todas as outras formas que aparecem em consequência da dessacralização do mito. Tudo isso que, nos inícios de cada cultura, formou um padrão cultural principal característico duma certa comunidade no mundo contemporâneo, não só esteve sujeito ao esquecimento cultural, mas sobretudo à divisão e multiplicação. Esses fenómenos, em conjugação com o facto duma presença comum de várias formas de mitificação nas culturas contemporâneas, constituem um espaço interessante para a pesquisa. Por causa disso, a esse volume, convidámos especialistas de várias disciplinas: filosofia, ciência de religião, história, arte, linguística, ciência de cultura de massa e filologia para que se concentrassem nesses espaços culturais que são domínios dos seus estudos e descrevessem mecanismos de mitificação da cultura presentes nesses campos.

A atitude à cultura contemporânea, na perspectiva do mito que não fica restringido a simples descrições estruturais, tão populares desde o tempo de Roland Barthes, parece anacrónica. Por outro lado, resulta que o homem contemporâneo vive dentro do ambiente de mensagens míticas e muitas vezes nem se dá conta do facto de que está sujeito a uma fina influência delas. Nesses estranhos tempos, nos quais temos de viver, o mito torna-se uma das formas mais importantes da mensagem cultural relativa à herança. Infelizmente, essa forma também está sujeita a mudanças e a

várias formas da transformação pragmática. Por conseguinte, é importante não só analisar as formas contemporâneas de mitos transformados ou mitos novos e descobrir mecanismos que os regem, mas também os mecanismos que os iniciam. O passado, onde mitos também existiram e, o que é mais importante, desempenharam um papel tão crucial como nos tempos contemporâneos, constitui um espaço de estudos da igual importância. A introdução da perspectiva diacrónica não só permite seguir como mitificações na cultura evoluíram, mas particularmente indicar a presença dum padrão específico que foi considerado, sujeito a interpretações, transformado nas formas de semiose que criaram figuras de significados importantes nos seus aspetos funcionais através das épocas seguintes e transmitiam-nas às seguintes gerações. Essa forma da percepção diacrónica da mitificação da cultura está naturalmente associada à sincronia já através de referências frequentes ao padrão mítico que fica parcialmente esquecido, reinterpretado, transformado e continuamente utilizado pelas seguintes épocas.

Condições culturais da mitificação do conteúdo cultural apenas aparentemente parecem tautológicas. Vivendo num espaço de significados que está marcado pela nossa cultura, também estamos sujeitos a mudanças contínuas, também se trata de mudanças no nosso ambiente – quer no natural, quer no simbólico. Essas mudanças iniciam operações em padrões míticos. Isto significa que mitificações da cultura não só alteram o modo do nosso funcionamento nela, mas também contêm funções diagnósticas cujos descobrimento e percepção correta não só permitem compreender mecanismos que regiam as mitificações da cultura no passado, mas sobretudo compreender padrões culturais criados hoje em dia, o que, na altura de globalização e cultura de massa, parece uma operação difícil.

Por conseguinte, chegamos a uma ideia que nos acompanhou no trabalho sobre esse projeto. Queríamos apontar um certo espaço da referência bem fixa a estudos detalhados particulares. Decidimos que esse espaço vai consistir em textos dedicados às considerações mais gerais possível. Trata-se de artigos teóricos (filosóficos e relativos à ciência de religião). Como uma perspectiva principal introduzimos a perspectiva da antiguidade cuja influência na forma da cultura contemporânea do mundo ocidental não precisa ser esclarecida. O seguinte conjunto de textos restringidos por limites temporais concentra-se em dois períodos – moderno e contemporâneo. Os textos contêm diversos estudos que indicam mecanismos ocorridos em tipos concretos de textos literários, bem como perspectivas muito mais amplas do conceito de semiosfera cultural. Os últimos artigos contêm uma análise de mitificações presentes na cultura de massa, assim como no folclore. Ao mesmo tempo, conseguimos colecionar textos que não só mostram um certo aspeto teórico da mitificação da cultura, mas também indicam as formas mais clássicas da realização do fenómeno e conseguimos seguir mecanismos da mitificação da cultura nas três dimensões mais importantes dela: cultura alta, popular e de massa.



# I

## Teoria i praktyka mitologizacji kulturowych

Teoría y práctica  
de mitificación cultural

Teoria e prática  
de mitificação cultural





**Maciej Czeremski**  
Uniwersytet Jagielloński

Słowa klucze  
*mit, kultura,  
mitologizacja,  
definicja, epidemiologia  
reprezentacji,  
kognitywistyka,  
ewolucja, metodologia*

## Problemy z „mitologizacją kultury”

Na temat natury mitu i kultury w nauce toczone są niekończące się spory. W tym kontekście zaskakujące jest, jak niewiele uwagi poświęcono pochodnemu od nich procesowi mitologizacji kultury. Nie chodzi przy tym o brak zainteresowania konkretnymi przypadkami, a o unikanie rozważań nad samym zjawiskiem. W efekcie sformułowanie „mitologizacja” stosowane bywa w odniesieniu do rozmaitych wymiarów kultury w sposób zupełnie bezrefleksyjny. Można by oczywiście założyć, że mitologizacja jest procesem tak prostym, że niepotrzebna jest mu jakaś pogłębiona refleksja. Celem niniejszego artykułu jest jednak zwrócenie uwagi, że istnieją przynajmniej trzy grupy specyficznych dla niego problemów. Po pierwsze, termin mitologizacja wymaga doprecyzowania rodzajów zachodzących w jego ramach wydarzeń. Po drugie, nie da się wyłączyć problemu mitologizacji kultury z obszaru sporów nad naturą mitu i kultury. Po trzecie, każda synchroniczna analiza konkretnej mitologizacji powinna uwzględniać diachroniczne relacje pomiędzy mitologicznymi i niemitologicznymi wymiarami kultury.

Przyglądając się sposobom, w jaki wykorzystywany jest termin „mitologizacja”, odnieść można wrażenie, że jest on dla wszystkich absolutnie oczywisty. Jeśli już więc ktoś zaprzęta sobie głowę jego definiowaniem, to dzieje się to wtedy, gdy stosuje go w nietypowych kontekstach<sup>1</sup>. Trudno

**Wstęp**

**Mitologizacja –  
model procesu**

<sup>1</sup> L. Nowak, *On the (Idealizational) Structure of Economic Theories*, „Erkenntnis” nr 1–2, 1989, s. 225–246. Nowak definiuje mitologizację jako jeden z czterech sposobów deformowania obrazu danego zjawiska. Jego specyfika polegałaby na kontrfaktycznej intensyfikacji natężenia przynajmniej jednej z cech przysługujących owemu zjawisku. Jako, że jest to definicja projektująca, to trudno w tym miejscu zarzucać

jednak bezwarunkowo podzielać optymizm względem takiej bezdyskusyjnej przejrzystości „mitologizacji”. Nawet bowiem jeśli rozumieć ją bardzo ogólnie, jako proces czynienia czegoś mitem bądź proces nadawania czemuś cech mitu, to również te rozwinięcia nie wydają się wcale ani tak oczywiste, ani jednoznaczne. W pierwszej kolejności warto byłoby określić choćby sposoby, w jakich coś staje się mitem czy też nabiera należnych mu cech. Termin „mitologizacja” bowiem rozumiany może być przynajmniej na trzy różne sposoby. Po pierwsze, może oznaczać proces przekształcania czegoś w mit. Po drugie, mitologizacja oznaczać może proces czynienia czegoś fragmentem mitu. Po trzecie termin ten można stosować do opisanego procesu inkorporowania mitu w strukturę czegoś innego. W pierwszym przypadku chodzi zatem o transformacje nie-mitu w mit. Historyczna bitwa zostaje na przykład ujęta w kategoriach kosmogonicznego konfliktu między siłami dobra i zła. W drugim przypadku chodzi o uczynienie nie-mitu elementem mitu. Wybitna postać może na przykład ulec euhemeryzacji i dołączyć do istniejącego panteonu. W trzecim przypadku, odwrotnie, chodzi o wbudowanie mitu w to, co jest nie-mitem. Przykładem byłoby choćby wykorzystanie mitologicznego motywu i uczynienie go symbolem państwa. Teoretycznie wszystkie trzy procesy mogą zachodzić niezależnie. Można więc wyobrazić sobie sytuację, w której pewna realność ulega restrukturyzacji zgodnej z modelowymi relacjami definiującymi mit. Nie ma w niej jednak żadnych odniesień do konkretnych systemów mitologicznych. Mówiąc w pewnym uproszczeniu w sytuacji tego rodzaju transformacji podlegałyby jedynie abstrakcyjne relacje strukturalne. Zestaw porządkowanych przy ich użyciu elementów musiałby jednak pochodzić wyłącznie z realnie zaistniałej sytuacji, lub z innego systemu nie będącego mitologią<sup>2</sup>. Czystym przypadkiem mitologizacji drugiego rodzaju byłby z kolei taki proces, w którym element inkorporowany z planu realnego, lub innego systemu nie będącego mitologią, do mitologicznego, nie zmieniałby kształtu owego systemu. Wreszcie, w trzecim przypadku chodziłoby o sytuację, w której element mitu w ogóle nie wpływa na zmianę stosunków czy właściwości nie-mitycznych elementów realności lub innych systemów nie będących mitologią, z którymi wchodzi w relacje.

W praktyce czyste typy wymienionych tu sposobów mitologizacji są idealizacjami i raczej nie występują nigdzie poza myślowym laboratorium. Stosunkowo największe szanse samodzielnego zaistnienia ma jeszcze typ drugi. Element inkorporowany bowiem może pełnić w strukturze

jej nieadekwatność. Jest to jednak także definicja absolutnie niewystarczająca w stosunku do większości zastosowań terminu „mitologizacja” w szeroko rozumianej humanistyce.

2. Przez „system” rozumiem tu system znakowy w takim znaczeniu, jakie nadają mu Jurij Łotman i Boris Uspienski. J. Łotman, B. Uspienski, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, przekł. J. Faryno, w: *Semiotyka kultury*, pod red. M. Janus, M.R. Mayenowej, Warszawa 1977, s. 177–201. W dalszej części artykułu ta ogólna charakterystyka zostanie doprecyzowana.

mitycznego opisanie rzeczywistości rolę odpowiednika czy analogenu elementu już w nim istniejącego. Nie tylko nie zmieniałby zatem reguł rządzących mitologicznym systemem, ale też w pewnym sensie (na poziomie głębokich znaczeń) nie zmieniałby zestawu elementów wchodzących w skład owego konkretnego systemu. Trudno natomiast byłoby znaleźć takie przypadki, w których transformacja elementów systemu niemitologicznego w mit nie łączyłaby się z odwołaniem do jakiegoś realnego systemu mitologicznego, lub takie, w których wprowadzenie motywu mitologicznego w strukturę systemów niemitologicznych nie redefiniowałoby właściwości tworzących go elementów lub zachodzących między nimi relacji. Pomimo, że ludzki sposób porządkowania rzeczywistości w naturalny sposób ciąży w kierunku mitu<sup>3</sup>, co daje możliwość zaistnienia spontanicznej restrukturyzacji elementów systemów niemitologicznych w mit, to takie sytuacje nigdy nie zachodzą w próżni kulturowej. Owa restrukturyzacja dokonuje się więc faktycznie w warunkach uwikłania w pewien system mitologiczny związany z tłem kulturowym. W efekcie przekształceniu nie-mitu w mit towarzyszą odwołania właśnie do owego konkretnego systemu mitologicznego, a nie tylko do nieuświadomionych zasad generujących mityczne formy. Przykładowa mitologizacja bitwy w oparciu o odwołania do kosmicznego konfliktu sił dobra i zła, nie odwołuje się zatem do kategorii abstrakcyjnych połączonych logiczną relacją opozycji, ale do kategorii czerpanych ze znanych systemów mitologicznych: bogów i tytanów, dewów i asurów, aniołów i demonów.

Nie sposób nie zauważyć także, że również wprowadzenie elementu mitologicznego w system niemitologiczny nigdy nie jest procesem neutralnym dla właściwości tworzących go elementów i zachodzących między nimi relacji. Mitologiczny motyw funkcjonujący jako godło państwa nie jest po prostu motywem graficznym. Przynależy mu bowiem aura specyficznej wyjątkowości wymuszającej relacje innego typu niż te, które zachodziły pomiędzy elementami systemu niemitologicznego przed zaistnieniem w nim mitologicznego motywu. Zaczerpnięte z mitologicznej tradycji godło staje się świętością w strukturach nawet najbardziej świeckiego państwa. Należy mu się więc szacunek, powaga i zakaz bezczeszczenia, które nie występują w przypadku elementów niemitologicznych. System niemitologiczny ulega zatem w konsekwencji częściowemu przynajmniej przekształceniu. Transfer mitu do nie-mitu pociąga więc za sobą także częściową transformację nie-mitu w mit.

W zdecydowanej większości przypadków mitologizacja jest zatem procesem złożonym, w którym, w różny stopniu, obecne są zarówno transformacje, jak i transfery pomiędzy tym co mityczne i niemityczne. W praktyce mitologizacja oznacza zatem wytworzenie nowego systemu, którego reguły przynajmniej w pewnej części są modelowymi regułami

3 M. Czeremski, *Spontaniczne mity. Naturalne podstawy powszechności występowania mitu*, w: *Mit pod lupą II*, pod red. M. Czeremskiego, K. Dominasa, M. Napiórkowskiego, Kraków 2013, s. 9–46.

mitologicznego myślenia, a elementy stanowią mozaikę elementów konkretnych systemów mitologicznych i niemitologicznych. Należy przy tym przypuszczać, że system ten może wymagać uzupełnienia elementami nie występującymi w żadnym z systemów źródłowych, co wynika z konieczności nadania mu logicznej spójności (efekt elaboracji)<sup>4</sup>. Dopiero tego rodzaju zmitologizowany system generuje z kolei zmitologizowane narracje. Warto przy tym zauważyć, że przedstawiony tu proces omawia w zasadzie jedynie bardzo ogólne rodzaje operacji prowadzące do mitologizacji. Są to więc – analogicznie z pojęciem operatora w matematyce – wyłącznie pewne algorytmy przetwarzania danych wejściowych. Co oczywiste ostateczny efekt całego procesu zależeć będzie tyleż od opisanych tu działań, co od stanu początkowego przetwarzanych przy ich użyciu zjawisk. Próba ich charakterystyki prowadzi jednak do kolejnej grupy problemów.

**Mit i kultura,  
czyli kategorie  
(koszmarnie)  
rozmyte**

Z opisu procesu mitologizacji wynika, że można go metaforycznie traktować jako swoistą maszynę, o której wiadomo na razie, że przetwarza. Nie bardzo wiadomo natomiast ani co, ani w co przetwarza. Owszem, we wcześniejszym opisie pojawiały się już rzecz jasna kategorie mitu i innych systemów kultury. Oprócz założenia, że są właśnie systemy (co samo w sobie mówi niewiele), nie zostało jednak przyjęte żadne założenie dotyczące ich natury. Z opisu procesu mitologizacji wynika jednak jasno, że nie da się uciec przed próbą określenia specyfiki ani mitu, ani kultury. Problem w tym, że w wypadku obu tych kategorii jest to zadanie delikatnie rzecz biorąc trudne. Każda z nich posiada po kilkaset definicji, które nie tylko są niezgodne, ale też często sprzeczne. Wielość definicji jest tu przy tym zaledwie wierzchołkiem góry lodowej świadczącym o ukrytym ogromie toczących się wokół mitu i kultury dyskusji. Żeby nie zagłębiać się w ten skąd inąd powszechnie znany problem rozmytego charakteru obu tych kategorii wystarczy powiedzieć, że w związku z opisaną tu sytuacją nie ma możliwości przeprowadzenia jakiegoś zadowalającego dowodu na zdecydowaną wyższość jednego sposobu rozumienia mitu czy kultury nad innym. Godząc się z tym stanem rzeczy, opieram dalszą część niniejszego artykułu na stosunkowo arbitralnych rozstrzygnięciach. W przeciwieństwie do uwag dotyczących sposobów dokonywania się mitologizacji nie można ich zatem traktować jako oczywistych inwariantów tego procesu. Są to więc jedynie propozycje. Jednocześnie jednak trzeba zauważyć, że takie propozycje muszą się pojawić. Rozważanie procesu mitologizacji kultury bez przyjętej koncepcji mitu i samej kultury, jest bowiem pozbawione sensu.

W kwestii zrozumienia mitu warto więc na przykład zwrócić uwagę na lapidarną definicję Wendy Doniger. Stwierdza w niej ona, że mit to po prostu opowieść, w którą na przestrzeni długiego okresu czasu

4 G. Fauconnier, M. Turner, *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York 2002, s. 48–49.



wierzy pewna grupa ludzi, pomimo ewidentnych dowodów na to, że owa opowieść nie może być prawdziwa<sup>5</sup>. Byłaby to więc taka narracja, która została zobiektywizowana i zachowuje względnie stabilny kształt. Doniger odrzuca w ten sposób wszystkie narracje prywatne oraz takie, które nawet po ewentualnym udanym upowszechnieniu nie znajdują dla siebie trwałego miejsca w kanonie przekazu danej społeczności. Przede wszystkim jednak mit musi być opowieścią, która na mocy paradoksu uznawana jest za prawdę pomimo tego, że jej treść pozostaje sprzeczna z potoczną wiedzą na temat rzeczywistości. Ów paradoks staje się nieco bardziej zrozumiały w świetle innej zwięzłej definicji. Według Alana Dundesa bowiem, mit to święta opowieść, która wyjaśnia, jak świat i ludzie stali się tym czym są obecnie<sup>6</sup>. Normalny człowiek nie może latać, rozmawiać ze zwierzętami czy zamieniać się w elementy krajobrazu. W mitach zdarzenia tego rodzaju występują jednak powszechnie, opowiadają one wszakże o rzeczywistości świętej, w której funkcjonują byty nadprzyrodzone. Te zaś żądają się odmiennymi od zwykłego świata zasadami. Dokładniej rzecz biorąc, mit nie jest więc „zwykłą” prawdą, ale świętą prawdą, w dosłownym tego słowa znaczeniu, a ta może stać w sprzeczności z potoczną wiedzą na temat rzeczywistości<sup>7</sup>.

Definicja Dundesa poszerza sposób rozumienia mitu również dzięki wskazaniu na specyficzne dla tego typu narracji funkcje. Dodatkowym warunkiem uznania danej opowieści za mit byłaby zatem także jej treść, w której opowieść o przeszłości stanowi uzasadnienie dla aktualnego stanu świata. Trzeba tu jednak wziąć po uwagę także to, że owa funkcja może być w mitycznej narracji słabo widoczna. Jak bowiem stwierdza z kolei William Doty, charakterystycznymi cechami mitu są także: jego metaforyczny czy symboliczny styl przekazu, słabość do reprezentacji obrazowych i skojarzenia oparte na związkach emocjonalnych<sup>8</sup>. Mówiąc w skrócie: właściwa treść mitu, jego komunikat, często pozostaje zaszyfrowany i wymaga znajomości zarówno odpowiednich technik interpretacyjnych związanych ze specyficzną dla mitu logiką skojarzeń, jak i znajomości kulturowego kontekstu pozwalającego zrozumieć znaczenia poszczególnych elementów narracji. Doty wskazuje poza tym, że odwołanie do pierwotnego stanu rzeczywistości w celu uzasadnienia jej stanu aktualnego dostarcza także pewnego zestawu interpretacji zarówno dla indywidualnych doświadczeń, jak i społeczno-politycznego wymiaru funkcjonowania człowieka.

5 W. Doniger, *The Implied Spider. Politics and Theology in Myth*, New York 2011, s. IX.

6 A. Dundes, *Introduction*, w: *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*, red. A. Dundes, Berkeley 1984, s. 1.

7 I. Pyysiäinen, *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion*, Leiden-Boston 2003, s. 12–22; *idem*, *Religion and the Counter-Intuitive*, w: *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, red. I. Pyysiäinen, V. Anttonen), London-New York 2002, s. 110–132.

8 W.G. Doty, *Mythography. The Study of Myths and Rituals*, Tuscaloosa-London 2000, s. 31–87.

Dla zrozumienia, w jaki sposób tak rozumiany mit uczestniczy w procesie mitologizacji, szczególnie cenne wydaje się z kolei takie ujęcie kultury, które pozwala uchwytywać jej uwarunkowania przyczynowe. Zastosowana tu koncepcja kultury będzie więc miała psychologizujący charakter, wynikający z założenia, że ostatecznie jej podstawą jest ewolucyjnie ukształtowana architektura ludzkich umysłów<sup>9</sup>. Tego rodzaju podejście nie oznacza jednak psychologicznego redukcjonizmu. Nie neguje ono bowiem istnienia pozamentalnych wymiarów kultury, a jedynie wskazuje, że są one ściśle powiązane z konstruktami psychicznymi. Podążając za Danem Sperberem, problem ten można ująć w postaci związków zachodzących pomiędzy reprezentacjami publicznymi i reprezentacjami mentalnymi<sup>10</sup>. Generalnie w obu przypadkach – co stanowi cechę definicyjną reprezentacji jako takiej – chodzi o sytuację, w której jakiś obiekt reprezentuje coś dla pewnego systemu przetwarzania informacji. Różnica dotyczy statusów ontologicznych elementu reprezentującego. W przypadku reprezentacji publicznej obiekt jest zewnętrznym w stosunku do systemu przetwarzania informacji sygnałem wejściowym. Reprezentacja mentalna jest natomiast wewnętrznym produktem systemu przetwarzania informacji. Przy czym reprezentacje publiczne należy traktować jako instrukcje odczytywane przez systemy przetwarzania informacji i w efekcie wytwarzające dzięki nim reprezentacje mentalne. Reprezentacje mentalne są z kolei instrukcjami wytwarzania między innymi reprezentacji publicznych.

Reprezentacją publiczną jest na przykład zamieszczony w książce kucharskiej przepis na sos beszamelowy, który pod względem ontycznym jest fizycznym obiektem – kartką papieru pokrytą tuszem. Jej cechą jest jednak także możliwość uruchomienia ludzkiego systemu przetwarzania informacji. Pod wpływem lektury wytwarza on wewnętrzne wyobrażenie przepisu na sos, które z kolei może organizować działanie zmierzające do wytworzenia sosu realnego. Reprezentacja mentalna sosu beszamelowego może jednak ulec także modyfikacji. Jeśli ktoś wpadnie na pomysł, by dodać do niego tarty ser oraz śmietanę, to właśnie wymyślił sos mornay. Pomysł ten ma wyjściowo status reprezentacji mentalnej. Jeżeli jednak zostanie zapisany i wydany w postaci kolejnej książki kucharskiej, to będzie to oznaczało, że na podstawie reprezentacji mentalnej wytworzona została nowa reprezentacja publiczna.

Reprezentacje mentalne mają charakter czysto psychologiczny i właśnie psychologicznymi metodami można opisywać procesy ich zapamiętywania, przetwarzania itd. Reprezentacje publiczne, chociaż także oddziałują między umysłami, to jednak wymagają zapośredniczenia w środowisku zewnętrznym w stosunku do owych umysłów. Nie są więc w pełni redukowalne do tego, co psychiczne. Reprezentacje mentalne

<sup>9</sup> J. Tooby, L. Cosmides, *The Psychological Foundations of Culture*, w: *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, red. J.H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby, New York 1992, s. 19–136.

<sup>10</sup> D. Sperber, *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*, Oxford 2002, s. 56–76.

i publiczne nie są także swoimi prostymi odwzorowaniami. Nie ma absolutnie żadnych bezpośrednich analogii pomiędzy fizyczną strukturą zapisanej kartki papieru a ideą sosu beszamelowego. Są to zjawiska o całkowicie niewspółmiernych parametrach. Tym co je łączy, jest dopiero aktywność ludzkiego umysłu. Poszczególne reprezentacje różnią się przy tym stopniem łatwości, z jaką „obsługiwane” są przez umysł. Niektóre z nich łatwo podlegają internalizacji, zapamiętywaniu czy eksternalizacji. Inne nie. Zależy to od tego – wracając do punktu wyjścia niniejszej teorii – na ile dana reprezentacja obciąża ludzki system poznawczy. Nie jest to przy tym kwestia wyłącznie stopnia komplikacji danej reprezentacji. Ludzki umysł lepiej radzi sobie z zapamiętywaniem nawet bardzo złożonych opowieści, niż relatywnie krótkim ciągiem cyfr. Dzieje się tak, gdyż ewolucja ukształtowała jego architekturę tak, by obsługiwał sekwencje wydarzeń (co jest istotne z punktu widzenia adaptacji), a nie cyfr.

Fenomeny kultury to zatem jak twierdzi Sperber „ekologiczne wzorce fenomenów psychologicznych”. W ujęciu powyższym nie ma jednocześnie wyraźnej granicy pomiędzy tym, co czysto indywidualne, a tym, co czysto kulturowe. Każda reprezentacja mentalna posiada potencjał kulturowy. Do oceny stopnia, w jakim rzeczywiście staje się ona fenomenem kultury, nie wystarczy jednak wskazanie wygenerowanej na jej podstawie reprezentacji publicznej. Ta bowiem musi dodatkowo wytwarzać kolejne reprezentacje mentalne w umysłach ludzi innych niż jej autor. Wiąże się to z kolejnym problem, którym jest stopień trwałości potrzebny reprezentacjom do uzyskania odpowiedniej obiektywizacji. Ogromna większość reprezentacji mentalnych to jedynie chwilowe rozbłyski w przestrzeni indywidualnych świadomości. Także niektóre reprezentacje publiczne mają niezwykle krótką żywotność. Fenomeny kultury powinny tymczasem wykazywać się jednak pewną stabilnością. Kultura rozumiana na sposób Sperbera jest więc wartością umowną konstytuującą się po przekroczeniu pewnej bliżej nieokreślonej wartości określającej obiektywizację na osi indywidualne–publiczne – z jednej strony, oraz pewnej wartości określającej względną stabilność na osi wyznaczającej trwałość danej reprezentacji – z drugiej. Kultura to zatem ostatecznie relatywnie zobiektywizowany i relatywnie trwały system powiązanych reprezentacji mentalnych i publicznych. W pewnym uproszczeniu można te idee wyrazić także w ten sposób, że kulturę tworzą wszystkie procesy mentalne, które są lub mogą być przedmiotem społecznego przekazu oraz względnie trwale powiązane z nimi elementy tego przekazu w postaci zachowań i ich materialnych produktów<sup>11</sup>.

Takie ujęcie może nie jest satysfakcjonujące w momencie, gdy próbuje się przesądzać o potencjalnie kulturowym statusie reprezentacji plasujących się w średnim przedziale wartości obu wspomnianych wymiarów. Nie ma natomiast wątpliwości, że scharakteryzowany wcześniej mit wykazuje za-

<sup>11</sup> N. Ross, *Culture & Cognition. Implications for Theory and Method*, Thousand Oaks 2004, s. 57.

równy wystarczający stopień upowszechnienia, jak i trwałości, by bez cienia wahania uznać go za jeden z fenomenów kultury. Co więcej, mit wydaj się być przypadkiem reprezentacji ekstremalnym pod względem trwałości i łatwości w obiektywizacji, a jeśli zaufać Doniger, jest to wręcz konieczne, by w ogóle można było mówić o micie. Akceptacja wskazanych tu sposobów rozumienia mitu i kultury prowadzi zatem do kolejnego wniosku dotyczącego procesu mitologizacji. Wygląda bowiem na to, że jest to proces, w ramach którego, oprócz wszystkich wymienionych wcześniej efektów, niemitologiczne fenomeny kultury zwiększają swoją trwałość i zdolność do obiektywizacji. Zgodnie z koncepcją Sperbera, wynika to z takiej ich restrukturyzacji, w której stają się one łatwiejsze do internalizacji, zapamiętywania oraz eksterioryzacji. W tym miejscu należy jednak poczynić pewne dodatkowe uwagi na temat diachronicznych relacji pomiędzy reprezentacjami mitycznymi i niemitycznymi, często bowiem pomija się właściwą kolejność historycznego następstwa między systemami tych dwóch typów.

### **Komplikacja diachroniczna**

Mówiąc o mitologizacji, zakładamy zawsze, że w punkcie startu mamy fenomen nie posiadający cech mitycznych, który następnie takie cechy nabywa. Ewentualnie, jeśli nie ujmować całego procesu w kategoriach zerojedynkowych, może on oznaczać także intensyfikację mitycznego charakteru danego zjawiska. W tym drugim przypadku może więc ono posiadać pewne cechy mitu, a następnie zwiększać ich liczbę lub poziom intensywności ich występowania. Wychodzenie od nie-mitu do mitu jest jednak perspektywą uwarunkowaną przez uczestnictwo w kulturze po Weberowsku odczarowanej. Można się oczywiście spierać co do stopnia trafności koncepcji niemieckiego socjologa i zastanawiać, czy leżąca u ich podłoża wiara w racjonalizm nie jest naiwnym pokłosiem Oświecenia. Nawet jednak jeśli, o czym już dziś wiemy, funkcjonowanie człowieka współczesnego jest znacznie mniej racjonalne niż to optymistycznie zakładano, to nawet wtedy jest to irracjonalność nietożsama z alternatywną logiką mitu czy magii. Trzeba jednak mieć świadomość, że ta sytuacja, choć traktowana jako norma, w rzeczywistości, z punktu widzenia globalnego rozwoju ludzkiej kultury, jest sytuacją wyjątkową. Patrząc na relacje pomiędzy mitologicznymi i niemitologicznymi wariantami reprezentacji tworzących kulturę, widać bowiem wyraźnie, że zarówno pierwszeństwo, jak i dominacja na przestrzeni dziejów należy się reprezentacjom mitologicznym.

Mowa tu zresztą o pierwszeństwie w skali, o której często się zapomina. Nie chodzi bowiem o mitologiczny charakter cywilizacji antycznych, czy nawet społeczności plemiennych, ale o czasy kultur archaicznych. Według Eugena d'Aquili, Andrew Newberga i Vince'a Rause'a, mityczne opisanie rzeczywistości w szczątkowej postaci obecne mogło być już u Australopiteka<sup>12</sup>. Jako forma syntaktycznie uporządkowanego myśle-

<sup>12</sup> A.B. Newberg, E.G. D'Aquili, V. Rause, *Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief*, New York 2001, s. 65–66.

nia występowało u *homo erectus*, by wreszcie dla *homo sapiens sapiens* stać się konwencjonalnym produktem jego umysłu, eksternalizowanym w postaci opowieści. Swoje rozumowanie wspomniani badacze opierają na założeniu, że mit to najprostsza i podstawowa forma tak zwanych struktur kognitywnych, czyli subiektywnych koncepcji rzeczywistości będących pochodną zarówno obiektywnych cech świata, jak i specyfiki ludzkiego aparatu sensorycznego i przekształcających surowe dane sensoryczne umysłowych operatorów (których suma jest zresztą tożsama z umysłem jako takim)<sup>13</sup>. Do wytworzenia mitu potrzebne są więc odpowiednie kompetencje mentalne, w szczególności obecność operatorów binarnego i przyczynowego, o których obecności można wnioskować bądź na podstawie materialnych wytworów pozostawionych przez daną grupę istot, bądź w oparciu o architekturę ich mózgów. O sposobie organizacji mózgu można z kolei do pewnego stopnia wnioskować na podstawie budowy znajdujących przez archeologów czaszek. W właśnie w oparciu o dane pochodzące z tych z tych dwóch źródeł d’Aquili, Newberga i Rause wskazali na mit, jako na podstawową formę organizowania reprezentacji kulturowych w jeszcze przedludzkiem (w wąskim sensie tego słowa) okresie antropogenezy.

Nieco bardziej ostrożnie moment ukonstytuowania się światopoglądu mitologicznego lokuje Merlin Donald, który za warunek wstępny jego zaistnienia przyjmuje obecność kompetencji językowych<sup>14</sup>. W konsekwencji mit pojawić się mógł dopiero u *homo sapiens sapiens*. Owo „dopiero” ma jednak sens wyłącznie w skali całej antropogenezy i tak bowiem oznacza, że historia mitu rozpoczyna się w tym samym momencie, co historia całego naszego gatunku. Mit, według Donalda, odgrywa przy tym kluczową rolę w wyznaczaniu specyfiki tego, co ludzkie. Jego obecność oznacza zaistnienie pierwszej fazy kultury semiotycznej, która nadbudowuje się na jej prostszych wariantach związanych z takimi kompetencjami kognitywnymi, jak zdolność do wytwarzania reprezentacji poszczególnych epizodów czy umiejętność ich mimetycznego odtwarzania. W przeciwieństwie do tych wczesnych form konceptualizowania rzeczywistości mit wprowadza ogólne ramy dla wcześniej rozproszonych doświadczeń i korzystając z możliwości jednorodnego semiotycznego opisu czyni z nich elementy pewnej większej całości. *De facto* to zatem dopiero obecność reprezentacji o cechach mitu pozwala postrzegać kulturę jako względnie heterogeniczny system. Do podobnych wniosków doszedł także Steven Mithen<sup>15</sup>. Posługując się metaforą katedry, przedstawił on trzystopniowy proces ewolucji, który miał doprowadzić do wyłonienia się specyficznego ludzkiego umysłu. W najwcześniejszej fazie struktura umysłu-kate-

13 E.G. d’Aquili, A.B. Newberg, *The Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience*, Minneapolis 1999, s. 50–57.

14 M. Donald, *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge, Harvard University Press 1991, s. 201–268.

15 S. Mithen, *The Prehistory of the Mind. A Search for the Origins of Art, Religion, and Science*, London, Phoenix 1998, s. 65–78 i 171–210.

dry ograniczała się jedynie do centralnej nawy, tożsamej z inteligencją ogólną. Później zostały do niej dobudowane liczne kaplice symbolizujące wyspecjalizowane rodzaje inteligencji obsługujące poszczególne wymiary rzeczywistości, wytwarzające intuicyjną psychologię, intuicyjną biologię, czy intuicyjną fizykę. Początkowo te wyspecjalizowane rodzaje inteligencji pozostawały względem siebie izolowane. Każdy z nich był więc zaledwie uszczegółowieniem inteligencji ogólnej. W trzeciej fazie rozwoju, tożsamej z pojawieniem się *homo sapiens sapiens*, poszczególne rodzaje wyspecjalizowanej inteligencji weszły jednak ze sobą w bezpośrednią interakcję. Odpowiada to za efekt tak zwanej „kognitywnej płynności”, dzięki której możliwe staje się strukturyzowanie całej rzeczywistości jednorodnym zbiorem reguł, co między innymi umożliwia jej mitologiczne opisanie, z czym zgadza się także rozwijający pomysły Mithena Mark Turner<sup>16</sup>.

Podsumowując ten krótki przegląd, można powiedzieć, że mit wyłania się równoległe ze strukturą świadomości charakteryzującą współczesnego (w znaczeniu antropogenetycznym) człowieka. Pewne jego aspekty, podobnie jak pewne aspekty mentalnego oprogramowania *homo sapiens sapiens*, mogły nawet występować wcześniej w ramach prostszych form przedludzkiej świadomości. Jeżeli zatem ograniczyć perspektywę do historii tylko naszego gatunku, to jest to historia rozpoczynająca się od całkowitego utożsamienia mitu i kultury. Dopiero w kolejnych etapach nastąpiło stopniowe wyzwolenie pewnych dziedzin kultury od mitu, co też należy uznać za warunek *sine qua non* zaistnienia nawet hipotetycznych procesów mitologizacji. Nie da się bowiem, co oczywiste, zmitologizować tego, co już jest mitem, tak jak nie można podpalić czegoś, co już płonie<sup>17</sup>. Prowadzi to do kolejnego wniosku dotyczącego natury mitologizacji. Otóż każda lokalna mitologizacja w wymiarze globalnym jest remitologizacją, czego nie widać jedynie z powodu skróconej perspektywy. W tym sensie wszelkie mitologizacje kultury są też powrotem do jej wyjściowego stanu, czyli do kultury mitologicznej.

Uwaga ta ma też pewne konsekwencje metodologiczne. W sytuacji posługiwania się skróconą, lokalną perspektywą można próbować wnioskować o zaistnieniu procesu mitologizacji na podstawie samego faktu napotkania reprezentacji o cechach mitu. Tego rodzaju wnioskowanie nie zawsze musi być jednak prawdziwe. Wstępna demitologizacja wyjściowej

16 M. Turner, *The Origin of Ideas. Blending, Creativity, and the Human Spark*, Oxford, New York, Oxford University Press 2014, s. 250.

17 Jest to teza pozornie sprzeczna z przekonaniem Rolanda Barthesa, że łupem mitu może paść nawet sam mit. W modelu mitologizacji Barthesa taka sytuacja oznacza jednak dobudowywanie do danego znaku znaczeń trzeciego stopnia, a o ile przejście pomiędzy znaczeniem stopnia pierwszego i drugiego faktycznie jest tożsame z przemianą tego, co jest nie-mitem w mit, o tyle pojawienie się każdego kolejnego piętra znaczeń jest już tylko zamianą jednego mitu na inny mit. Transformacja ta nie dotyczy zatem samej formy mitu, a jedynie jego treści. R. Barthes, *Mitologie*, przekł. K. Kłosiński, Warszawa 2000, s. 264–270.

kultury mitologicznej ma bowiem charakter wybiórczy. Nie wszystkie jej obszary i nie w takim samym stopniu podlegają wyzwoleniu z organizacji typu mitologicznego. W efekcie obecność przestrzeni kultury o cechach mitu może zarówno być efektem mitologizacji poprzedzonej wcześniejszą jej autonomizacją ze struktur mitu pierwotnego, jak i stanowić kontynuację wyjściowego porządku mitologicznego. Gdyby na przykład usunąć perspektywę historyczną z opisaną przez Marca Blocha wiary w cudowne moce królów francuskich<sup>18</sup>, która to wiara całkiem dobrze miała się jeszcze nawet w wieku XIX, to można by zakładać, że mamy tu do czynienia z efektem mitologizacji. Pokusa takiej interpretacji byłaby zresztą tym silniejsza, że jako typowy przykład struktur długiego trwania wiara w sakralnego króla funkcjonowała w zdecydowanie już skądinąd zdemitologizowanej rzeczywistości. Ze względu na wskazaną przez Blocha ciągłość tych przekonań z przekonaniem czasów wcześniejszych wiemy jednak, że wcale nie jest to efekt jakiejś domniemanej mitologizacji, a jedynie przeżytek myślenia mitycznego w zdemitologizowanym kontekście. W przypadku sakralnego króla w rzeczywistości jest rzecz jasna raczej prosto zweryfikować mylne założenie o zaistnieniu procesu mitologizacji. W wielu innych sytuacjach takiej łatwości już jednak nie będzie. Konieczność uwzględniania perspektywy diachronicznej jest więc kolejnym problemem, który należy brać pod uwagę w analizie procesów mitologizacji kultury.

Mitologizacja kultury to proces o wiele bardziej złożony niż mogłoby wynikać z niskiego stopnia uwagi, jaka jest mu poświęcana przy okazji analizy poszczególnych przypadków. Celem niniejszego artykułu była próba zwrócenia uwagi, że w trakcie każdej z takich konkretnych analiz należy zwracać uwagę na trzy grupy ogólnych problemów. 1) Dokładnie określać rodzaje wydarzeń zachodzących w ramach procesu mitologizacji. 2) Wyraźnie definiować niezbędne do zrozumienia mitologizacji kategorie mitu i kultury, to one bowiem wpływają na ostateczny sposób rozumienia tego procesu. 3) Być świadomym ewolucyjno-historycznego kontekstu synchronicznych analiz procesu mitologizacji, gdyż jego nieuwzględnianie może prowadzić do doszukiwania się mitologizacji wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z mitem, co byłoby nieuzasadnionym nadużyciem.

<sup>18</sup> M. Bloch, *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i Anglii*, przekł. J.M. Kłoczowski, Warszawa 1998.

Podsumowanie





Olena Polishchuk (Олена Поліщук)  
Ivan Franko Zhytomyr State University

Słowa kluczowe  
*myślenia obrazowe,  
mythopoesis,  
myślenie magiczne,  
myślenie artystyczne,  
kreatywnego myślenia  
człowieka, mysticus,  
kultury euroatlantycka*

## Mythopoesis i mitologizacja jako fenomeny współczesnej kultury

Jak myśli współczesny człowiek w Europie, Ameryce i Australii, w warunkach szybkiego wzrostu roli mythopoesis w przestrzeni kulturowej? Jak taka orientacja aksjologiczna wpływa na sposób myślenia konkretnej osoby? Nie mniej ciekawe jest także inne pytanie, a mianowicie: czy istnieją determinanty myślenia na poziomie grupowym, stymulujące szczególne znaczenie życia społecznego i jego różnych elementów, nie tylko przestrzeni artystycznej, w odniesieniu do ludzi różnych okresów historii ludzkości – w epoce kamiennej, w średniowieczu i współcześnie? Te pytania, a także wiele innych, już dawno stały się przedmiotem badań, związanych z charakterem i specyfiką myśli ludzkiej. Jednak ważne jest, kiedy próbuje się analizować zjawisko mythopoesis w przestrzeni współczesnej kultury, aby zwrócić uwagę na kwestię rodzajów obrazowego myślenia (problem ten jest jeszcze daleki od swojego ostatecznego rozwiązania).

O potrzebie rozróżnienia mitologicznego, religijnego, artystycznego i magicznego myślenia w oparciu w głównej mierze na obrazowym substracie myśli jako podłożu lub rezultacie, mówią przede wszystkim etnologowie, filozofowie i estetycy. Na przykład rosyjski filozof Vladimir Rozin rozróżnia takie formy myślenia, jak: projektowe (inżynierskie), naukowe, filozoficzne, artystyczne, religijne i ezoteryczne. Podkreśla przy tym: „W filozofii, ezoteryce i naukach humanistycznych, rola osobowości jest ogromna, a w dziedzinie nauk przyrodniczych i myśli technicznej – minimalna”<sup>1</sup>. Powodem tego, według niego, jest to, że w pierwszych trzech dziedzinach działalności człowieka myślenie nasycone jest emocjonalnie,

<sup>1</sup> Розин В. М. *Природа и особенности эзотерического познания* // *Философские науки*, 2003, № 4, s. 157.

jednostkowym, niepowtarzalnym sensem. Natomiast w dziedzinie nauk przyrodniczych i technicznych ten aspekt nie jest tak ważny: komponent emocjonalny jest zazwyczaj ignorowany w celu dotarcia do prawdy lub uzyskania ważnego pragmatycznie wyniku (w postaci obiektu, procesu lub zjawiska).

Musimy jednak zwrócić uwagę na nieco marginalne zainteresowanie filozofii, estetyki i kulturoznawstwa tym problemem (jeśli weźmiemy pod uwagę liczbę publikacji i zakres opracowania tematyki). Na temat stanu badań i specyficznych problemów natury magii, myśli artystycznej i religijnej można powiedzieć, że „gwiazdny czas” ich pogłębionej analizy ciągle zdaje się być w dającej się przewidzieć przyszłości, lecz nie w teraźniejszości.

Jednakże istnieją interesujące próby rozwiązania tego problemu. Na przykład w badaniach praktyk magicznych i okultystycznych problem ten był poruszany przez niektórych rosyjskich filozofów, zwłaszcza przez Iliję Kasavina<sup>2</sup>. Na tę problematykę zwrócił uwagę niemiecko-amerykański filozof Erich Fromm<sup>3</sup>, a także ukraiński religioznawca Iryna Vitiuk (И. Витюк)<sup>4</sup> podczas rozważań na temat myślenia religijnego jako składowej religii. Na tę problematykę zwrócili także uwagę kilka dekad temu ukraińscy i rosyjscy estetycy: Andrej Andriejew<sup>5</sup>, Jurij Boriew<sup>6</sup>, Mikola Ignatenko<sup>7</sup>, Svetlana Ovcharenko<sup>8</sup>, Marina Olchowik<sup>9</sup>, Olena Oniszczenko<sup>10</sup>, podczas badania artystycznego myślenia jako podstawy dynamiki stylu artystycznego w sztuce i kulturze oraz determinanty twórczości artystycznej. W tym przypadku warto wskazać, że w badaniach naukowych nie stanowi problemu kwestia różnej specyfiki ludzkiego myślenia, ani w kontekście etapów rozwoju ludzkości, ani w kontekście jednostkowych właściwości.

Jednakże charakter obrazowy, pragmatyzm i aksjologiczny sens, są najbardziej charakterystycznymi cechami magicznego, religijnego i arty-

2 Касавин И. Т. *Магия: ее мнимые открытия и подлинные тайны* // *Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания*, Moskwa 1990, S. 58–81.

3 Фромм Э. *Психоанализ и религия* // *Сумерки богов*, Moskwa 1990, s. 143–221.

4 Вітюк І. *Концепт гуманістичного релігійного мислення Еріха Фромма* // *Актуальні проблеми сучасної філософії та науки: творче, критичне і практичне мислення*, Житомир, 2009, s. 31–32.

5 Андреев А. Л. *Художественное мышление как эстетическая категория*, Moskwa 1981.

6 Борев Ю. Б. *Эстетика*, Moskwa 1988.

7 Игнатенко М. А. *Генезис сучасного художнього мислення*, Кіїв 1986.

8 Овчаренко С. В. *Інформаційність жанру*, Odessa 1998.

9 Ольховик М. В. “*Бароковий універсалізм*” в українському художньому мисленні: автореф. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: 09.00.08 “Естетика”, Кіїв 2005.

10 Оніщенко О. І. *Художня творчість у контексті гуманітарного знання*, Кіїв 2001.

stycznego myślenia. Występują one przede wszystkim w formie przetworzonej informacji o charakterze obrazowym lub obrazowo-symbolicznym. Dlatego właśnie należy je traktować jako warianty myślenia obrazowego albo, jeszcze lepiej, jako strategie myśli ludzkiej. Jednakże aksjologiczny rdzeń każdej z tych strategii jest specyficznie inny, co właśnie prowadzi do różnic w ich treści, funkcji i motywacji. I już podczas pojawienia się naszego pradziada Neanthropinesa ich różnice pokazały się jako dość oczywiste.

Dlatego też, rozważając problem rosnącej roli mythopoesis w przestrzeni współczesnej kultury i tendencji mitologizacji różnych sfer życia obywateli Europy, Ameryki i Australii, hipoteza zakłada, że *homo mysticus* okazuje się zjawiskiem immanentnym dla czasów współczesnych. Zakładamy istnienie magicznego i/lub artystycznego komponentu w światopoglądzie i myśleniu człowieka, czyli istotną rolę mythopoesis w tym procesie.

Z punktu widzenia niemieckiego psychologa Friedhardta Klixa, dla archaicznego myślenia ważnych było kilka rzeczy, a przede wszystkim interpretacja nieznanego – wydarzeń, procesów i zjawisk świata poprzez zastosowanie zasady analogii do tego, co już znane. Nie mniej ważna była identyfikacja jednostki, jej socjalizacja we wspólnocie w celu osiągnięcia zgody społecznej<sup>11</sup>.

Ale także, według badacza, myślenie człowieka prymitywnego różniło się od myślenia człowieka nowoczesnego niektórymi cechami. Przede wszystkim emocjonalnym i indywidualno-osobowym zaangażowanym nastawieniem do świata, co było wynikiem wysokiej integracji jednostki z przyrodą (co najwyraźniej przejawia się w „animistycznym myśleniu”). Możliwe, że niezwykle duchowe i emocjonalne przywiązanie do wspólnoty stało się fundamentem pojawienia się totemizmu, ponieważ w nim wyraża się właśnie wysoki stopień integracji jednostki i wspólnoty rodowej.

Ponadto Klix wskazuje na znaczącą emocjonalność i afektywność w procesie komunikowania się prawdopodobnie ze względu na niestabilność warunków (ciągła niepewność i strach, co przyczyniło się do znacznej pobudliwości). Myślenie to charakteryzowało się wysokim poziomem wyobraźni i ikonicznie wiernym reprodukowaniem przedmiotów podczas wspominania i przedstawiania (na przykład rysunki w Altamirze, które bardzo dokładnie odtwarzają szczegóły wyglądu zwierząt<sup>12</sup>).

Ponadto w badaniach niemieckiego psychologa interesujący okazuje się kolejny punkt. Twierdzi on co następuje: „Zasady wspólnego życia potrzebują tabu oraz jasnych sankcji społecznych za ich naruszenie. Totemizm oczywiście pojawia się w związku z wczesną formą podziału pracy [podkreślenie – O.P.]. Z tego punktu widzenia totemizm

11 Кликс Ф. Пробуждающееся мышление. История развития человеческого интеллекта, Київ 1985, s. 146.

12 Кликс Ф. Пробуждающееся мышление. История развития человеческого интеллекта, s. 143–144.

okazuje się historycznie pierwszą formą świadomości społecznej odpowiadającej wczesnej fazie podziału pracy u człowieka z Cro-Magnon”. Totem to nie tylko coś, co chroni, to swego rodzaju symbol wspólnoty rodowej. Stąd rytualizacja ważnych momentów życia, która stymuluje powstawanie symbolizacji okazującej się „widzialnym wynikiem myślenia refleksyjnego”<sup>13</sup>.

Takie stanowisko jest nie tylko bardzo interesujące, ale także zakłada możliwość innego spojrzenia na naturę fetysyzmu, totemizmu i animizmu wczesnych kultur. Badacz przytacza znaczną liczbę artefaktów z czasów pierwotnych jako dowód kolejnego kierunku w rozwoju myśli Neanthropines. W wielu jaskiniach Pirenejów spotkać można rysunki i znaki (symbole), których treść nie zawsze można zrozumieć (Les Trois Frères, Lascaux, Bale-d’Odyuber itp.). Pierwsze rysunki jaskiniowe zwierząt mają artystyczną wyrazistość i świadczą nie tylko o indywidualnej ekspresji ich twórców, lecz także okazują się bardzo ważne dla całej wspólnoty – mówi Klix<sup>14</sup>.

Fantastyczne figury mogą być przedstawieniem szamana lub bóstwa i jednocześnie są wyrazem indywidualnej ekspresji. Dlatego podczas górnego paleolitu „konstruktywne myślenie wizualne nabyło już cechę ekspresyjności. Pojawiło się myślenie, które może manipulować zmysłowymi obrazami, konstruować z własnych elementów nowe twory. Tak samo jest w sztuce i technologii, ponieważ konstruktywne procesy myślowe stanowią przesłankę i fundament zarówno tego pierwszego jak i drugiego”<sup>15</sup>. Według Klix (i nie tylko jego), malowidła skalne oraz jaskiniowe, a także obrzędy pogrzebowe tych czasów, pokazują, że „myślenie magiczne” odgrywało znaczącą rolę w życiu człowieka.

Według niego, początki sztuki związane są z magią – magiczną praktyką i magicznym myśleniem (podobnie uważali Claude Levi-Strauss, Bronisław Malinowski i inni). Jednocześnie autor ten także animizm uznaje za uwarunkowany wyobrażeniami i praktykami magicznymi, w przeciwieństwie do totemizmu. Podobne argumenty są bardzo interesujące i wywołują nieco inne myśli i oceny odnośnie wczesnych etapów rozwoju człowieka i ludzkości. Otóż wydaje się, że nie tylko *animizm*, *ale także fetysyzm*, *należy rozpatrywać nie jako wczesne formy ludzkiej religijności, lecz jako formy przejawiania się magicznych wyobrażeń* (w szczególności takich, jak hylozoizm i partycypacyjność) *i magicznego kultu*. Dlatego nie można wykluczyć, że początki myśli religijnej należy wiązać właśnie z totemizmem, a jego pojawienie się w dojrzałej formie – z okresem pojawienia się wczesnych cywilizacji (kultur). W konsekwencji taka strategia ludzkiej myśli musi wtedy być uznana za historycznie późniejszą niż magiczne myślenie, jako swego rodzaju wariant praktycznie zorientowanego myślenia.

<sup>13</sup> Кликс Ф., dz.cit....s. 142–143.

<sup>14</sup> Кликс Ф., dz.cit....s. 144–146.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 136–137.

Przypomnijmy w związku z tym, że dla magii zawsze specjalne znaczenie mają indywidualne doświadczenie, wiedza i osobiste cechy osoby, która ją stosuje. Do pewnego stopnia ten kto uprawia magię jest samotnikiem, jest jak „kot chodzący własnymi drogami” (Rudyard Kipling). Innymi słowy, jest to bardzo wyjątkowa, szczególna osoba – innowator. Jednakże może on w swych dążeniach do wyjścia poza granice aktualnego bytu być czasem przydatny grupie, do której należy.

Podobnie można powiedzieć także o starożytnych artystach. Gdyby wszyscy członkowie prymitywnych społeczności posiadali znaczące zdolności artystyczne, to prawdopodobnie znalezisk sztuki paleolitu byłoby znacznie więcej. Oprócz tego wydaje się, że stosunek do sztuki ludzi bliższych lub dalszych nie był widocznie zbyt jednoznaczny, a różne grupy mogły mieć różne motywacje do działania duchowego i praktycznego. W europejskiej sztuce paleolitu daje się zauważyć regionalną niejednorodność preferencji: znaczna część obecnie znanych malowideł (ważnym tematem których są zwierzęta) skoncentrowana jest we Francji i Hiszpanii. Obszar Morza Śródziemnego zaś wykazuje dominację rycin skalnych (oprócz zwierząt jest tu znaczna liczba przedstawień człowieka w postaci dość schematycznej) oraz znaczna liczba niepojętych dziś znaków. Natomiast region Europy Wschodniej różni się w odniesieniu do sztuki prymitywnej. Zauważyć tu można zamiłowanie do ozdób i ich szerokie zastosowanie: biżuteria, narzędzia, przedmioty rytualne *etc.* Oczywiście, także tutaj występują figurki realistycznie odtwarzające zwierzęta i paleolityczne Venus. Tutaj znaleziono najstarsze z obecnie znanych instrumentów muzycznych (Sergej Bibikow<sup>16</sup>). W związku z tym można założyć, że w tym czasie zarówno dla poszczególnych ludzi, jak i dla oddzielnych wspólnot tego regionu, artystyczne przedmioty posiadały specjalną wartość. I nie tylko jako czysto magiczne elementy kultu, ale także jako środek do zaspokojenia duchowego związanego z formą (lub kolorem *itd.*) albo grą, a może nawet zabawą. A wtedy można mówić o zaspokajaniu potrzeb czysto estetycznych i wykorzystaniu artystycznego myślenia ze strony poszczególnych wspólnot lub ich poszczególnych przedstawicieli.

Wobec tego synkretizm starożytnego myślenia należałoby przedstawiać nie jako „jedność” niezdyferencjonowanych różnych strategii myślowych *homo sapiens*, lecz jako zwiększoną (w porównaniu ze współczesną praktyką) partycypacją i przyciąganiem większej liczby ludzi do każdej z tych strategii, co wynikało przede wszystkim z niewielkiej liczebności pierwotnych wspólnot.

Innymi słowy, jeśli mówimy o genezie ludzkiego myślenia, to można twierdzić, że myślenie magiczne i artystyczne poprzedziły nadejście myślenia religijnego. Ponadto można stwierdzić, że możliwości rozwoju każdego są nierówne w różnych regionach kulturalnych w sensie diachronicznym i synchronicznym.

16 Биби́ков С. Н. Древнейший музыкальный комплекс из костей мамонта. Очерк материальной и духовной культуры палеолитического человека, Кіjów 1981.

Wynika to z różnego tempa wzrostu liczby ludzi, różnicowania i specyfikacji ich działalności, różnego poziomu konfrontacji w grupie wynikającego z zarysowania się przeciwieństwa interesów członków grupy, powstania instytucji państwa *etc.* Na przykład w swoim historycznym rozwoju myślenie artystyczne uzyskiwało wiele odmian, wynikających z determinant funkcjonalnych. Przy tym należy pamiętać o istnieniu kilku jego typów: artystyczno-projektowym, artystyczno-obrazowym i artystyczno-ekspresyjnym<sup>17</sup>.

Dlatego szybka mitologizacja współczesnej kultury i pojawienie się subkultury, którą możemy umownie nazwać *homo mysticus*, stawia pytanie zwiększającej się roli artystyczno-estetycznych aspektów życia współczesnego człowieka. Lecz dodatkowo pojawia się myśl o możliwości formalizacji elementu religijnego w jego życiu i światopoglądzie. A ponieważ „natura nie znosi próżni”, można zauważyć wzrost liczby tych, dla których ważne w orientowaniu się w świecie stają się strategie artystycznego i/lub magicznego myślenia. To fenomen kultury współczesnej: mitopoezis staje się atrakcyjne dla wielu.

Należy przede wszystkim podkreślić, że orientacja i światopoglądowe fundamenty magicznego, artystycznego i religijnego myślenia są różne. Różnią się pod względem pochodzenia, cech funkcjonalnych, wartości jednostkowo-personalnych i społeczno-kulturowych. Wydaje się jednak, że w czasach kryzysu współczesnej cywilizacji ich znaczenie będzie wzrastać, ponieważ przyczyniają się do indywidualnej adaptacji do życiowych okoliczności. Właśnie teraz jest taki moment.

Oczywiście każdy kieruje człowieka na różne „drogi zbawienia”. Magiczne myślenie zachęca do poszukiwania „siły rezerwowej” w szczególny sposób: poprzez zmianę stanu ciała i psychiki, specjalne treningi (woli, koncentracji, uwagi itp.) oraz różne specjalne działania. Natomiast myślenie artystyczne zawsze skierowane jest na estetyczny rozwój jednostki, zachęcając ją do tworzenia atrakcyjnych, zaawansowanych obiektów lub harmonizacji środowiska zewnętrznego. Natomiast religijne myślenie zwraca się w stronę związku człowieka z „siłą wyższą” i w stronę ascezy moralnej. Dlatego tak ważna jest analiza ich przyszłej dynamiki i interakcji, mająca na uwadze to, że ludzkie myślenie to Janus o dwóch obliczach.

### Mitologizacja współczesnej kultury i jej cechy

W kulturze współczesnej Europy, Ameryki i Australii zaskakuje liczba „niezwykłych” ludzi, osób z nietypowym podejściem do świata i człowieka. To pobudza do refleksji na temat wewnętrznych lub zewnętrznych źródeł tego zjawiska. A także do refleksji o konsekwencjach tego zjawiska we współczesnej cywilizacji.

Zaskakuje ponadto dość życzliwy stosunek współczesnego społeczeństwa do osób, dla których mythopoeisis okazuje się bardzo ważny w życiu lub w twórczości – szczególnie w drugiej połowie XX wieku, a także

<sup>17</sup> Поліщук О. П. *Художнє мислення: естетико-культурологічний дискурс*, Київ 2007.

dość pozytywny stosunek do mitologicznych produktów kultury i różnych innowacji. Jednak jest praktycznie niemożliwe, aby mówić w tym przypadku o znaczącym wzroście tolerancji w nowoczesnym społeczeństwie czy też o zmniejszeniu nadmiernej agresywności *homo sapiens* jako wyróżniającego go ogólnego atrybutu. Przeciwnie na początku XXI wieku źródłem wielu konfliktów są nie tylko czynniki ekonomiczne i religijne, ale również uwarunkowana kulturowo-etniczne.

Jednakże nie mniej zaskakujący jest fakt, że można zauważyć wzrost popytu na „ekscentryków” i ich „dziwactwa”. Wystarczy przypomnieć twórczość Paula Coelho lub J.K. Rowling, popularną i nagradzaną. Niektóre z ich dzieł z powodzeniem były ekranizowane i miały szeroki oddźwięk. O ile w pierwszym przypadku mówimy o portugalskim piarzu, to w drugim – o autorce literatury dziecięcej.

Fakt, że dzieło pisarza z gatunku science fiction i fantasy jest tak pożądanym i poszukiwanym we współczesnej kulturze popularnej, wydaje się dowodem na to, że współczesny człowiek pragnie cudów. Zmęczyła go codzienność „kosmicznej” szybkości życia i jednoczesnej obawy przed przyszłością. A poza tym nadmierny komfort już zaczyna drażnić „cywilizowanego” człowieka i powoli zabija go monotonia życia codziennego. Pragnie różnorodności, co najmniej na poziomie nowych doświadczeń i podróży, ale najlepiej bez nadmiernej straty energii i pieniędzy.

Patos zdobywcy, konkwistadora, tak charakterystyczny dla kultury euroatlantyckiej, stopniowo przeradza się, jak się wydaje, w coś innego – w patos egzotyki w „erze samotności”. Chociaż zainteresowanie egzotyką, oczywiście było również wcześniej, to szansa na jego realizację była ograniczona z powodu ograniczeń komunikacji, transportu i możliwości finansowych. Także sposób życia nie sprzyjał wtedy rozwojowi takich zainteresowań. Teraz sytuacja jest inna: współczesny człowiek ma wystarczająco dużo wolnego czasu, a jednocześnie nie ma pojęcia, czym istotnym mógłby się zająć.

A do tego należy dodać, że indywidualizm ciągle jest tym samym „kamieniem węgielnym”, na którym opiera się motywacja i zachowanie wielu ludzi w XXI wieku. A indywidualizmowi towarzyszy woluntaryzm postrzegany jako konieczny warunek wygrania szczęśliwego losu na loterii – pogoni za dobrami cywilizacji.

Być może dlatego *homo mysticus* staje się raczej ciekawym fenomenem w przestrzeni współczesnej kultury aniżeli wzorcem dla większości. Przy czym jest on ograniczony przynajmniej z dwóch stron. Z jednej strony, jest to zbiorowy, a zatem bezosobowy, kulturowy fantom pragnienia spotkania „transcendencji”. Chodzi tu przede wszystkim o pozytywny stosunek wielu współczesnych do dzieł sztuki traktujących o innej rzeczywistości, ukrytej przed ludzkimi oczami, ale istniejącej równolegle z człowiekiem. Wydaje się, że sam pomysł istnienia alternatywnych inteligentnych form życia, przyciąga uwagę i bawi. A z drugiej strony – jest to twórcza ekscentryczna osobowość, która jawi się badaczem tego, co po drugiej stronie. W większości przypadków mamy wtedy do czynienia

z pisarzem lub reżyserem opisującym „transcendentny” moment ludzkiego życia – drugą rzeczywistość, która nie jest widoczna „zwykłym okiem”, ale wyraża się symbolicznie, poprzez obecność czegoś innego, niepodobnego do człowieczeństwa. Ta inna rzeczywistość to na przykład obecność potężnych sił natury i innych inteligentnych istot lub bóstw grających w kości ludzkim losem.

Takie światopoglądowe nastawienie staje się niestandardowym zjawiskiem kulturowym w naszych czasach. Okazuje się swojego rodzaju próbą przeglądu wielu wartości i idei zgromadzonych w ciągu ostatnich kilku wieków. Najwyraźniej to stymuluje popularność fantastyki lub science fiction jako gatunków literatury i kina.

Nasz wiek coraz bardziej przypomina okres kultury *homo standardus* w skali planetarnej, a wzrost liczby zwolenników subkultury *homo mysticus* w tym przypadku należałoby rozpatrywać jako próbę wyjścia poza granice standardu, jednak nie poprzez zewnętrzną, lecz wewnętrzną manifestację. Wtedy obecność *homo mysticus*, czyli człowieka mistycznego, we współczesnej przestrzeni kulturowej wydaje się procesem, w którym jednostka koncentruje się na wewnętrznym świecie, na świecie woli i wrażeń, a nie pragnień i uczuć, a tym bardziej nie na rozumie. Innymi słowy, *homo mysticus* nie jest sentymentalny, w przeciwieństwie do swoich rówieśników, i przedkłada a-logikę woli i wrażeń nad logikę *ratio*.

Pod a-logiką rozumiemy tutaj logikę alternatywnych działań i motywacji ludzkiego życia w przeciwstawieniu do merkantylizmu i utylitarizmu. Na przykład logika artystyczna jako logika działania bohaterów dzieł sztuki nie jest sama w sobie a-logiczna, jest często po prostu inna od logiki zachowań człowieka w życiu codziennym. A jest atrakcyjna dla czytelnika lub widza, być może z powodu jej odmienności. Dlatego jest odbierana jako specyficzna alternatywa dla konwencjonalnej, zwykłej logiki postępowania przeciętnego człowieka.

Dlatego tak ważną jest analiza twórczości ludzi, którzy podlegają kategorii *homo mysticus* w duchu *honus habet onus*. Należy zwrócić uwagę na niezwykłość postrzegania świata, własności myślenia, aksjologiczne jądro osobowości, opierając się na założeniu, że to nie po prostu autor, pisarz fantastyki lub autor filozoficznej liryki, nie tylko autor science fiction, lecz człowiek specyficzny. Tym bardziej, że jest mało prawdopodobne, aby takiego człowieka traktowano jako filozofa, który stworzył niezwykłą koncepcję wszechświata. Jednak nowocześni pisarze specjalizujący się w fantastyce i science fiction proponują współczesnym, aby dołączyli do innej logiki (a-logiki) rozwoju wydarzeń oraz reakcji człowieka na te wydarzenia. A oprócz tego rozwijają gust związany z mythopoesis, przyczyniając się oczywiście do mitologizacji kultury.

Dlatego podczas analizy rosnącej fali stronników mythopoesis oraz fenomenu *homo mysticus* w przestrzeni współczesnej kultury należy wychodzić z faktu, że dla takich odbiorców zainteresowanie mistycyzmem i magią już miało miejsce lub w niedługim czasie stanie się ważne.



Postaramy się wyznaczyć granice tego zainteresowania w kontekście różnic związanych z samym rozumieniem mistycyzmu. Według powszechnego przekonania, mistyka (gr. *mistikos* – ‘tajemniczy’) to „sakralna religijna praktyka, mająca na celu osiągnięcie bezpośredniej pozazmysłowej komunikacji i zjednoczenia z Bogiem, podczas przeżywanego aktu ekstatycznego objawienia, a także system doktryn teologicznych, który koncentruje się na konceptualizacji i regulacji tej praktyki”. Należy jednak zaznaczyć, że wywodzić to słowo można nie tylko z greckiego *mistikos*, ponieważ mistyka ma charakter nie tylko religijny. Mistyczny aspekt charakterystyczny jest na przykład dla niektórych ruchów okultystycznych, ich doktryn i praktyk. Dlatego bardziej poprawnie pod pojęciem mistyki (gr. *Μυστικά* – ‘tajemnicze obrzędy’) należałoby rozumieć wiarę w istnienie nadprzyrodzonych, tajemniczych sił oraz zdolność człowieka do bezpośrednich stosunków z nimi, skłonność do wiary w coś nadprzyrodzonego i tajemniczego<sup>18</sup>. Innymi słowy, pole mistyki w życiu człowieka – to spotkanie z tym, co jest postrzegane jako coś tajemniczego i trudnego do wyjaśnienia, a do tego wywołującego zaskoczenie lub często strach, a czasem także chęć do jego odgadnięcia.

Dlatego nie można zgodzić się z takim rozumieniem mistycyzmu, które zakłada, że jest to „[...] skłonność do czegoś mistycznego, tendencja do nieprecyzyjnego nieokreślonego myślenia – w tych przypadkach, jeśli chodzi o niematerialne rzeczy”<sup>19</sup>. Wyjaśnienia podobne nie są poprawne, choćby dlatego, że nie precyzują, co należy rozumieć przez mistyczne, i nie jest jasne, co to jest „nieprecyzyjne myślenie”. Bardziej możliwa do zaakceptowania jest interpretacja mistycyzmu (od gr. *Μυστήριον* – ‘tajemnica, tajemniczy’) jako czegoś, co uznaje istnienie nadprzyrodzonej istoty w zjawiskach przyrody. W tym ujęciu jest to także religijno-filozoficzna koncepcja światopoglądowa, która wychodzi od tego, że prawdziwa rzeczywistość nie jest dostępna dla umysłu i objawia się człowiekowi za pośrednictwem intuicyjnego, ekstatycznego (pozazmysłowego) postrzegania w praktyce mistycznej. Praktyka ta polega na bezpośrednim zjednoczeniu z nadprzyrodzonym, z tym, co transcendentne<sup>20</sup>. W tym przypadku ponownie można zauważyć, że elementy mistyki znajdują się nie tylko w ruchach religijnych bądź w nauczaniu niektórych szkół religijnych i filozoficznych. Mistycyzm okazuje się zjawiskiem kulturowym związanym z pewnymi praktykami światopoglądowymi i aksjologicznymi nastawieniami – wcale niekoniecznie czymś religijnym ze swej istoty.

Jednak trzeba zaznaczyć, że rozważania te nie mają na celu zbadania tak złożonego zjawiska duchowego człowieka i ludzkości, jak mistycyzm. W tym przypadku chodzi jedynie o przejawy mistycyzmu we współczesnym życiu.

18 *Містика* // Словник іншомовних слів, Київ 1974, s. 441.

19 *Мистицизм* // Философский энциклопедический словарь, Москва 2007, s. 272.

20 Карагодіна О. *Містицизм* // Філософський енциклопедичний словник, Київ, 2002, s. 386.

W przeciwieństwie do mistyki, magia jako zjawisko kultury jest czymś innym. Ślady kultów magicznych obserwuje się już w epoce kamiennej, a nawet czasami są próby odkrywania „śladów obecności” takich praktyk w społeczności neandertalczyków. Dlatego możemy powiedzieć, że jest ona uniwersalnym elementem kultury – czymś, co istnieje w całej historii ludzkości, od starożytności do współczesności. Można uznać za dopuszczalne, że magia (od gr. *mageia* – ‘czary’) to tajemna zdolność do oddziaływania na rzeczy i ludzi, nawet na „demony” i „duchy”, bez pomocy środków naturalnych<sup>21</sup>. Chociaż przy tym pozostają otwarte dwa trudne pytania: na czym polega rzeczywiste źródło tej siły i kto jest jej nośnikiem?

Ciągle jednak trzeba mieć na uwadze, że jest to odmiana działalności duchowej człowieka, działalności ze specyficzną motywacją, wartościami, środkami i wynikami. I w tym kontekście ważne są przejawy magii w życiu ludzi współczesnych, ponieważ dotyczą zainteresowań o duchowym charakterze.

W rezultacie możemy zauważyć, że dziedzictwo kulturowe przeszłości XX wieku i teraźniejszości XXI wieku przedstawia sobą zróżnicowany konglomerat idei, wartości i światopoglądów, nauk, innowacji. Uderzające jest tu znaczenie irracjonalnego składnika. Ponadto rola tego ostatniego w procesach kultury w XXI wieku nie tylko nie gaśnie, ale ma tendencję wzrostową ze względu na możliwości współczesnych mediów, telewizji, przemysłu filmowego oraz Internetu. We wszystkich tych sferach do tworzenia innowacyjnych produktów aktywnie wykorzystywany jest potencjał mythopoesis i a-logiki.

Należy jednak pamiętać, że irracjonalny aspekt w życiu człowieka jest ważny zarówno dla funkcjonowania mistyki, jak i magii. Dlatego też nie słabnie zainteresowanie twórczością ludzi nazywanych Ludźmi Mistyki. Ich dziedzictwo ideowe, bez względu na to, w jakiej formie jest prezentowane, czy to dzieł sztuki, innowacji naukowych lub myśli filozoficznej, staje się coraz bardziej popularne wśród współczesnych. W tym tkwi jedna z najważniejszych przyczyn wzrostu mitologizacji współczesnej kultury.

Ale ciekawym faktem pozostaje to, że jednocześnie mamy do czynienia ze sprzecznymi postawami współczesnych ludzi – od stanu adoracji do przekonania o szkodliwości społecznej wszystkiego, co jest związane z *homo mysticus* i mythopoesis.

W strategiach myślenia dzisiejszy człowiek, co dziwne, jest coraz bardziej podobny do ludzi z „zarania cywilizacji”. Dla wielu współczesnych dość silny zwrot w stronę mythopoesis staje się nie tylko czymś normalnym lecz wręcz pożądanym. Szczególnie, jeśli bierze się pod uwagę potoki informacyjne w mediach masowych, które stały się środowiskiem naturalnym współczesnego obywatela Europy, Ameryki czy Australii.

21 *Магия* // Философский энциклопедический словарь, Moskwa, 2007, s. 253.

**Walentyna Panchenko**

Taras Shevchenko National University of Kyiv

Słowa kluczowe

*mit, myślenie mityczne,  
czas mitologiczny,  
świadomość historyczna,  
czas społeczny,  
przyczynowe myślenie,  
czas zatrzymany,  
„czas utracony”, model  
narracyjny*

## Mit i czas społeczny

Świadomość historyczna – ze wszystkimi sprzecznościami jej formy – służy jako podstawowa ideologiczna charakterystyka kultury każdej epoki. I to jest prawda, nie tylko ze względu na fakt, że sama kultura to produkt historii, że rozwija się ona w czasie, dzięki czemu zwracając się do niej, zawsze zderzamy się z pewną epoką, ale również ze względu na to, że jej konstrukcyjnym elementem jest praktyka społeczna i tworzące się na jej podstawie historyczne doświadczenie. W swojej genezie historyczna świadomość – to ustanowienie rozróżnień i połączeń czasów w materialnej i duchowej kulturze każdej określonej wspólnoty ludzkiej, która jest w tym samym czasie warunkiem historycznym stabilności nosiciela tej kultury.

Ponieważ czas społeczny jest produktem działalności człowieka, a jednocześnie warunkiem jego istnienia, to w sposobie ujęcia tego czasu, sposobie jego duchowego oswojenia, zawierało się pytanie o wolność człowieka w granicach tej działalności. Ludzka natura – w historycznym znaczeniu tego słowa – to produkt formowania całej różnorodności umiejętności, rozwoju form komunikacji, przede wszystkim w procesie produkcji materialnej, procesie rozwoju pamięci, asymilacji przez jednostkę zbiorowego doświadczenia. To łączny wynik praktycznych i teoretycznych wysiłków człowieka. To dziedzictwo jest przekazywane z pokolenia na pokolenie, w sposób nie „naturalny”, lecz historyczny, poprzez mechanizmy wychowania i edukacji. Oznacza to, że cała wiedza jest w ostateczności historyczna. Produktem historii jest także sposób, w jaki indywiduum posługuje się zgromadzonym doświadczeniem i pamięcią historyczną. Z tego punktu widzenia, czas społeczny – to czas, w którym człowiek buduje swoją historyczną i społeczną naturę.

Tylko era archaiczna musiała sama stworzyć dla siebie zarówno podłoże doświadczenia dla wszystkich obszarów ludzkiej działalności, jak i bazę dla przyswojenia sobie tego doświadczenia własnej egzystencji. I naprawdę znaczący jest fakt, że oswajając otaczający ich świat, ówczesni formułowali własne pytania na sposób historyczny: skąd wziął się ogień, jak pojawiły się umiejętności rękodzielnicze itp. W sensie poznawczym o wiele ważniejsze było początkowe zainteresowanie skierowane na zbadanie źródeł tego, co aktualne, jego zasad niż historycznych form, w których mogły być sformułowane odpowiedzi na takie pytania.

Jednak pojawienie się świadomości historycznej zwykle łączone jest z jego naukową formą w postaci „nauki historycznej”, która bazuje na zabytku historycznym, zarejestrowanym zdarzeniu, systemie chronologii wydarzeń, archiwum, to znaczy pewnym obiektywnym, często materialnie ucieleśnionym historycznym fakcie, który staje się przedmiotem badań.

W odniesieniu do mitologicznej świadomości, „to za jej cechę charakterystyczną uważa się pierwotny lęk przed upływem czasu, a zatem i przed historią”. Nic dziwnego, że jedną z cech mitu, kiedy występował on w swojej heurystycznej funkcji, była idea odwracalności czasu. Idea „wiecznego powrotu” – to podstawowa zasada mitologicznej świadomości.

Mitologiczny czas – to czas przekrojowy, nie jest z niczym połączony – ani w przeszłości, ani w przyszłości, z niczego nie wypływa i w nic nie może wpłynąć. Jednym słowem, to czas poza potokami czasu. Mitologiczna świadomość nie zna czasoprzestrzennej lokalizacji wydarzeń w naszym rozumieniu. W tym fakcie wyraża się, być może, niejasne przekonanie, że historia ludzkości jest starsza, znacznie starsza niż ta „historia”, która skumulowała się w zbiorowej pamięci narodów.

Ale bądź co bądź, ze względu na fakt, że ta świadomość nie jest skierowana do początku, lecz do „przasady” wszystkich rzeczy, do źródeł czasu, to mogła ona wypełniać funkcję heurystyczną, ponieważ w niej zawierają się „archetypy” tego, co istnieje – „pierwotny” świat przyrody, „pierwotni” ludzie, sytuacje *etc.* Jednakże owe „zasady” nie prezentują przeszłości, one się nie „starzeją”, są zawsze autentycznie „aktualne”, zawsze są współczesne, zawsze autentycznie „prawdziwe”, wyłącznie „rzeczywiste” i nacechowane sensem odnośnie do tego, na czym można oprzeć się w celu zrozumienia teraźniejszości.

Dzisiaj mit interesuje badaczy nie w jego współczesnym, nowoczesnym rozumieniu „tego, co nie istnieje w rzeczywistości”, lecz mit w jego „żywej” kondycji – kiedy był jedynie istniejącym i jedynym możliwym sposobem wyjaśniania świata. Interesująca jest dzisiaj struktura mitu, która okazała się ponadczasowym, historycznie nieprzemijającym osiągnięciem ludzkiej kreatywności, zdolnym zarejestrować czas społeczny i uczynić go przedmiotem duchowej działalności. W mitcie odzwierciedlenie znajduje nie tylko pewne zrozumienie czasu, lecz mit sam w sobie jest określoną strukturą zatrzymanego czasu. To właśnie zapewnia mitowi jego żywotność i jego relację z innymi formami świadomości społecznej.

W tym sensie rozumienie genealogii mitu może podnieść zasłonę okrywającą źródła tego potencjału, który uwarunkował jego uniwersalne znaczenie w charakterze pierwszej formy świadomości społecznej, i który zapewnił mu kulturotwórcze możliwości. To, że mit jest źródłem zarówno nauki, jak i sztuki oraz religii, to powszechnie znany fakt. Ale najbardziej świadome pokrewieństwa z mitem są literatura i nauki historyczne. Tym, co je jednoczy – jest Słowo i Czyn, a raczej działanie przemienione w słowo. Na to wskazuje w swojej definicji mitu jeden z najbardziej znanych badaczy mitu Mircea Eliade: „[...] mit jest rozpatrywany jako święta opowieść, a zatem jako wydarzenie, które naprawdę się stało, ponieważ zawsze ma do czynienia z określoną rzeczywistością”.

Wskazuje na to również Aleksy F. Łosiew, stwierdzając, że „mit jest poetycki”, a nie malowniczy. Bez poezji, a dokładniej, bez słowa, mit nigdy nie mógłby dotknąć głębi osobowości człowieka. Byłby połączony na zawsze z kontemplacyjno-plastycznymi formami i nigdy nie byłby w stanie wyrazić tego, co może wyrazić słowo. Słowo jest fundamentalnie racjonalne i ideowe, natomiast obraz i malarstwo są fundamentalnie kontemplacyjne, są wizualne i „idee” są w stanie oddać sens o tyle, o ile one same są wyrażalne wizualnie. Mit jest znacznie bogatszy. Jego „zmysłowość” obejmuje nie tylko materialno-cieleśne, ale także wszelkiego rodzaju umysłowe formy. Mit nie jest wydarzeniem historycznym jako takim, lecz zawsze jest słowem. I w słowie wydarzenie historyczne wynoszone jest do poziomu samoświadomości.

Mit jest próbą, którą człowiek podejmuje, żeby zachować w pamięci ludzkości wydarzenia oraz zapewnić przekaz dla przyszłych pokoleń. Prawdziwa rekonstrukcja przeszłości nie może opierać się tylko na historii jako nauce, która często bazuje na określonych obiektywnych faktach. Równie ważny dla odtworzenia wspólnej przeszłości jest kontakt z obiektami etnologicznych badań, z „formami życia” prehistorycznego. Społeczeństwo żyjące we władaniu Czasu i ograniczone ramami własnej historyczności i społeczeństwo „tradycyjnej kultury”, mają coś wspólnego: znaczenie dokładnego i pełnego odzyskania przeszłości. Przywrócenie mitycznych wydarzeń – w odniesieniu do społeczeństwa tradycyjnego, i przywrócenie wszystkiego, co działo się w czasach historycznych – w odniesieniu do nowoczesnego społeczeństwa.

Opisując stworzenie świata, mity ukazują jak i dlaczego powstały te lub inne rzeczy i na jakich warunkach. To „objawienie” mniej lub bardziej bezpośrednio związane jest z człowiekiem i stanowi jego „świętą historię”. Każdy obiekt wszechświata, księżyc, słońce, ocean, zwierzęta i rośliny – wszystkie one mają swoją mityczną „historię”. Oznacza to, że są one w stanie „rozmawiać” z człowiekiem. A ponieważ obiekt, mówiąc o sobie, mówi w pierwszej kolejności o swym pochodzeniu, o pierwotnych wydarzeniach, w rezultacie których się pojawił, staje się realnym i znaczącym, to dzięki temu już nie jest nieprzeniknionym „arelanym” obiektem, nie pozwalającym zrozumieć swego znaczenia. Obecnie jest

częścią tego samego świata co człowiek. Ten wspólny udział sprawia, że świat jest nie tylko „bliski” i zrozumiały, ale także przejrzysty.

Jak wiadomo, powszechnie akceptowanej teorii mitu wciąż nie ma, a jednak są tacy, którzy mają wyraźne stanowisko w wielu konkretnych kwestiach odnoszących się do mitu.

Najważniejsze z nich – pochodzenie mitu – reprezentowane jest przez dwie główne koncepcje, z których każda ma wiele odgałęzień i interpretacji. Starsza, biorąca się jeszcze od Giambattisty Vica i Johanna George Herdera, wyjaśnia powstawanie mitów niedoskonałościami myślenia abstrakcyjnego ludów pierwotnych, które posługiwały się mocą wyobraźni, fantazją religijną, przekształcającymi to, co obiektywnie postrzegane, w fantastyczne obrazy. Mogło to być wyrażone tylko w obrazowej, zmysłowo odbieranej formie werbalnej. Choć w ciągu drugiej połowy XVIII i pierwszej połowy XIX wieku zgromadzono ogromny mitologiczny i bajkowy materiał, to zasadniczo nie pojawiły się nowe pomysły na temat pochodzenia i funkcji mitu. Nowy etap w nauce o micie zaczyna się od dostępu do materiałów etnograficznych w postaci żywej tradycji mitologicznej.

U podstaw drugiej koncepcji pochodzenia mitu leżą poglądy Maxa Müllera, który wyjaśnia mit jako rozwijającą się słowną metaforę. Według niego, mit wyrasta z imion bóstw uosabiających zjawiska naturalne. Te imiona z kolei reprezentują nominalizację epitetów przekazujących atrybuty danego zjawiska. A przy tym ze względu na „bolączki” języka, które nie pozwalają nam adekwatnie wyrazić istoty zjawisk, tworzone są metonimie i reifikacje metonimii – mitologiczne obrazy. Hipoteza ta została rozwinięta przez filologa Hermanna Useneta, który uzupełnił rozumienie metafory jako pierwszego sposobu uogólniania, niezmiernie szacowanego jednak jej poetyckiego tropu.

Linie semiotycznej analizy mitu kontynuuje także współczesna „szkoła” strukturalizmu, przede wszystkim Claude Levi-Strauss, który rozpatruje mitologiczne myślenie jako zdolność do klasyfikacji i analizy logicznej. Dlatego myślenie to stanowi „intelektualny fundament postępu technologicznego w neolicie”, a jednocześnie ma ono charakter konkretny i metaforyczny. Struktura mitów jako znakowego systemu modelowania jest analogiem naturalnego języka, jako idealnego środka informacji. W podobny sposób muzyka jest doskonałym przykładem struktury artystycznej. Jednak stanowisko to jest często krytykowane za zbyt małą uwagę, jaką poświęca historycznej zmianie i historycznemu warunkowaniu struktur.

Mimo tego, że strukturalizm kładzie akcent na semiotykę mitów, a nie na historię i treść, to wydaje się, że twierdzi i popiera ideę możliwości wyrafinowanych, inteligentnych aktów na poziomie poznania zmysłowego, co okaże się wstępem do abstrakcyjnego, teoretycznego poznania. To, że mitologia i sztuka – z jednej strony, i nauki – z drugiej, sąsiadując ze sobą przez tysiące lat, nie wyparły się nawzajem, potwierdza teorię o „automicznym” zakorzenieniu podstawowych struktur świadomości

i ich językowej organizacji, która podlegała ewolucji od językowego obrazu do abstrakcyjnego pojęcia.

Drugim ważnym aspektem teorii mitu jest koncepcja tożsamości mitu i działania (rytuału, kultu, spektaklu). Koncepcja ta była wynikiem etnograficznych badań terenowych, które pozwoliły zaobserwować formy istnienia mitu w społeczeństwach tradycyjnych. Jednak większość badaczy sprowadzała rytuał wyłącznie do magii, nie doceniając faktu, że u podstaw magii leży mechanizm naśladownictwa, który może mieć niezależne znaczenie, jako działanie uzupełniające narrację werbalną. Oczywisty związek przyczynowy „mit–obrzęd” jest w dużym stopniu wzajemnym. Być może mit był używany jako interpretacja i uzasadnienie prostych rytualnych działań, potem wpływał na umocnienie rytuału, a później jego rozwój. Znane są przykłady działań w całości zbudowanych jako inscenizacja istniejących mitologicznych opowieści.

Zarówno mit, jak i rytuał są powtórzeniem pewnych działań, jakby dokonujących się w początku czasu, życiowo niezbędnych dla utrzymania porządku świata. Działanie to powinno być okresowo powtarzane, a to się właśnie dokonywało poprzez rytuał, a w opowieści przez mit. Rytuał jest bezużyteczny jeśli nie ujawnia się jego sensu, mit jest bezużyteczny, jeśli nie przekształca się w życie.

Związek działania i opowieści pomaga zrozumieć, jak można było stworzyć narrację. Jeśli przyjąć ideę zgodności filo – i ontogenezy, to znamienym okazuje się fakt, że dziecko zaczyna budować zdania i zdolne jest do opowiadania o otaczającej go rzeczywistości w wieku około trzech lat. A uczy się opowiadać prawie całe życie. Oczywiście jest, że w tym przypadku „opowiadanie” nie jest opowieścią. Umiejętność tworzenia opowieści, czyli łączenia oddzielnych punktów życia we współistniejącą całość, umiejętność wykrywania związku przyczynowego, jest konsekwencją ogólnego rozwoju intelektualnego, ale także opanowania niektórych reguł tekstu narracyjnego. Przecież narracja nie jest zwykłą sumą zdań, składa się z dużej liczby elementów uczestniczących w kompozycji.

„Wiadomo – mówi francuski literaturoznawca Roland Barthes – że z językowego punktu widzenia, zdanie może być opisane na kilku poziomach (fonetycznie, fonologicznie, gramatycznie, kontekstowo). Te poziomy wiążą hierarchiczne relacje podporządkowania, choć wszystkie mają swój własny zestaw jednostek i własne normy kombinacji, co pozwala opisać je oddzielnie, ale żaden z tych poziomów nie jest w stanie wygenerować znaczenia. Każda jednostka, która należy do danego poziomu, otrzymuje sens tylko wtedy, gdy jest częścią jednostki z poziomu wyżej. I choć fonem z osobna można opisać wyczerpująco, to sam w sobie nic nie znaczy. Będzie mieć wartość jedynie w przypadku, gdy staje się on częścią słowa, a słowo z kolei może być elementem zdania. Teoria poziomów zakłada dwa typy relacji między elementami – dystrybucyjne (gdy stosunki ustanawiają się między elementami tego samego poziomu) i integracyjne (gdy nawiązane są relacje między elementami różnych poziomów). Wynika z tego, że relacje dystrybucyjne same w sobie nie są w stanie przekazać sensu”.

Aby zrozumieć jakąś opowieść – znaczy to nie tylko prześledzić, jak rozwija się historia, ale także odtworzyć związki horyzontalne, które tworzą „wątek” narracji na istniejącej implicite pionowej osi. Słuchanie opowieści to nie tylko ruch od poprzedniego wyrazu do następnego, to także przejście z jednego poziomu na drugi. Levi-Strauss, badając struktury mitu, wykazał, że elementy konstrukcyjne dyskursu mitologicznego nabierają znaczenia tylko ze względu na fakt, że są pogrupowane w wiązki, a te z kolei pakiety łączą się ze sobą.

Co się tyczy samego dzieła narracyjnego, to Barthes określa trzy poziomy jego opisu: poziom „funkcji”, poziom „działania” i poziom „opowieści”. Poziomy te są połączone ze sobą relacjami spójnej integracji: oddzielne funkcje nabierają znaczenia o tyle, o ile wchodzą w zakres działania danego podmiotu/akantanta. A działania te z kolei otrzymują ostateczny sens tylko wtedy, gdy ktoś je opowiada, gdy stają się one przedmiotem dyskursu narracyjnego, posiadającymi własny kod.

W rozważanym tutaj kontekście mitem jest pierwsza forma narracji, a rozwój mitu jest w tym samym czasie rozwojem zdolności człowieka do narracji, która jest wspólna dla wszystkich rozwiniętych form świadomości społecznej.

To, że mit jako narracja ma własną historię rozwoju, widać wyraźnie, gdy porównamy mity tradycyjnych społeczeństw i mitologię starożytnych cywilizacji. Pierwotny mit zazwyczaj ma odniesienie do konkretnego aspektu życia – wyjaśnia pochodzenie zwierząt, roślin i ich różne własności, funkcje rzek, gór i tak zwanych zjawisk geograficznych lub różnych instytucji i praktyk społecznych. A owo „wyjaśnienie” pewnych zjawisk naturalnych i norm społecznych nie jest oparte na prawdziwym zrozumieniu związku przyczynowego zjawisk i najczęściej podawane jest w naiwnej formie precedensu – zdarzyło się to kiedyś i od tamtego czasu się powtarza.

Nawet we wczesnych cywilizacjach mitologia jeszcze nie przyjęła uporządkowanego i usystematyzowanego charakteru, znanego ze starożytnej greckiej tradycji. Na przykład badacz mitologii Hetytów, analizując zapisy mitów, zauważa, że: „[...] we wspomnianych tekstach mitologicznych historia jest ściśle związana z rytuałem. Same teksty były rodzajem instrukcji, którymi należało się kierować, kiedy zajdzie taka potrzeba, w trakcie wykonywania opisanych w nich magicznych obrzędów. [...] rozpatrywane mity adresowane są do dużej grupy magicznych tekstów rytualnych, w tym do mniej lub bardziej obszernych mitologicznych opowieści, takich jak tekst rytuału wyleczenia z paraliżu, zawierający historię jak przyroda była *związana* i jak wiadomość o tym dotarła do bogini czarów, która *rozwiązała* wszystko co było *spętane*”.

Zasadnicze pojęcia mitologii egipskiej ukształtowały się dopiero na przełomie 2300–2200 p.n.e., kiedy na ścianach murów wewnątrz piramid zostały wyrzeźbione starożytne oryginalne Teksty Piramid i wersje Tekstów Sarkofagów – co, według eksperta od mitologii egipskiej R.Anthesa, oznaczało epokowy przełom: „I te dwa główne źródła mito-



logii egipskiej mają różny charakter. Teksty Piramid składają się głównie z rytuałów, czarów i hymnów dotyczących pochówku faraona egipskiego i reinkarnacji, natomiast Teksty Sarkofagów reprezentują w głównej mierze literackie opracowania mitologicznych wyobrażeń na temat deifikacji i wiecznego życia tych Egipcjan, którzy mieli środki, aby umieścić te teksty w swoich sarkofagach”. Różne przeznaczenie tych tekstów w żaden sposób nie jest przypadkowe. Przejście z Tekstów Piramid do Tekstów Sarkofagów zbiega się z upadkiem koncepcji boskiego faraona jako wcielenia wiecznej reinkarnacji i pojawieniem się idei czasu jako dyskretnych – nieciągłych chwil życia.

Co do mitologii greckiej, to jej pierwszym, największym znanym Grekom okresu historycznego zbiorem mitów, były poematy Homera – *Odyseja* i *Iliada*, których głównym tematem były czyny i cierpienia śmiertelnego człowieka. Jednocześnie wśród bohaterów poematów Homera są bogowie, „bohaterowie” i wybitne postaci przeszłości, które stanowiły ogniwo pośrednie między zwykłymi ludźmi i bogami.

Poematy Homera pochodzą z pałaców mykeńskich królów (1600–1100 p.n.e), ale forma, w której dotrwały do naszych czasów, nie może być znacznie wcześniejsza niż druga połowa VIII wieku p.n.e. Dzięki swemu metrycznemu porządkowi, starożytnym legendom, leżącym u ich podstaw, a także świadomym archaizmom w przypadkach, gdy ówczesne fakty (na przykład geografia lub wykorzystanie metalu) w oczywisty sposób przeczyły starożytnym legendom, *Iliada* i *Odyseja*, zachowały wiele z języka, szczegółów życia codziennego i duchowości przeszłości. Tylko to ocalało z bogatej tradycji poezji oralnej, której wczesny rozkwit można częściowo wyjaśnić brakiem pisanych tekstów literackich czasów mykeńskich. Rozmach *Iliady* i *Odysei*, ich złożoność, a także sam cud ich zachowania można wyjaśnić tylko poprzez pojawienie się nowej formy piśmienności, doskonalszej niż pismo linearne. Stało się to po długim okresie izolacji wczesnej epoki żelaza, po upadku pałaców mykeńskich. Jednakże było to na tyle wystarczające, aby być w stanie zarejestrować początkowe wiersze ustne, zanim dawne techniki i tradycje zostały zniszczone przez zmianę warunków życia społecznego.

W poematach Homera wyraźnie nakreślona została koncepcja epoki herosów, czasu wielkich czynów, które miały miejsce w przeszłości i nie mogą powtórzyć się dzisiaj. I te działania były dokonywane w rzeczywistości, a nie fikcyjnej przeszłości, umieszczającej grecką tradycję kilku pokoleń przed okresem, który jest zdefiniowany przez współczesnych archeologów jako późna epoka brązu. Miejszem akcji były miasta i pałace tego czasu, a postaci były dziedzicami dynastii historycznych, do związku z którymi pretendowała cała późniejsza arystokracja. Historyk Tukidydes nie miał żadnych wątpliwości co do faktu wojny trojańskiej i był w stanie wyjaśnić niektóre problemy związane z nią.

Hezjod, który jest uważany za współczesnego Homerowi, nie zadawał się prostym wyliczeniem lub przekładaniem mitów. On je systematyzował, podporządkowując mityczne wytwory myślenia racjonalnym

zasadom. Racjonalny charakter pojęcia *Teogonii* polegał na tym, że mitologiczne myślenie podporządkowuje się przyczynowemu myśleniu. Pojmował on i ustalał genealogię bogów jako konsekwentny ciąg narodzin. Uważał, że narodziny okazują się idealną formą przyjscia na świat. Myśl Hezjoda o tym, że Eros był pierwszym bogiem, który pojawił się po Chaosie i Ziemi, później została rozwinięta przez Parmenidesa i Empedoklesa. Platon podkreślał znaczenie tej koncepcji w filozofii greckiej.

Hezjoda bardziej interesowało wyjaśnienie pochodzenia istniejącego porządku w świecie, od momentu ginącego w mrokach początku do jego własnych czasów. W przeciwieństwie do charakterystycznej dla Homera statyczności, rozpatruje on byt bogów panujących nad wszechświatem oraz wszechświata w ich procesualności i sprzecznościach.

Jeśli *Teogonia* Hezjoda w przeważającej mierze związana jest z genealogicznymi podaniami, to w następnym swoim dziele *Prace i dni*, mówi on już o wspólnym pochodzeniu wszystkich ludzi i stara się odpowiedzieć na pytanie, dlaczego natura „sama w sobie” przestała rodzić, dlaczego zniknęła pierwotna równość, poprzedni stan szczęśliwości. Próbuje zrozumieć pochodzenie rzeczy, co samo w sobie zawiera historyczne sformułowanie problemu. Poeta widział swoje zadanie w tym, aby zrozumieć zmiany między tym, co było, a tym, co jeszcze nie nastąpiło, lecz nastąpi. Hezjod nie postrzega procesu historycznego występującego w postaci mitologicznej jako pierwotnie określonego fatum, jako wyniku nieuchronnego mitycznego przeznaczenia. Na uwagę zasługuje fakt, że zmianę epok wyjaśnia on walkami bogów. Jednak w jednym miejscu ten proces zostaje przerwany: między wiek miedzi i żelaza Hezjod wprowadza „Epokę Herosów”, którą rozpatruje nie jako upadek, lecz jako wyniesienie ponad poprzednie epoki. Tutaj pojawia się wiara Hezjoda w to, że ludzie (choć z pomocą bogów) mogą zmienić bieg wydarzeń i dać im nowy kierunek.

W ciągu dwóch wieków okresu archaicznego następujących po Homery i Hezjodzie (VII i VI wieku p.n.e.), główna część „surowca” mitologii greckiej była zebrana i zarejestrowana na piśmie, to znaczy, że grecka mitologia uzyskała ten stopień uporządkowania, którego nigdy wcześniej nie miała (jeśli nie brać pod uwagę wysiłków naukowych i wydawniczych z okresu hellenistycznego). Od tego czasu główną formą greckiego mitu była forma literacka, w której mit stał się przedmiotem poetyckiej interpretacji i analizy, przemawiającej do wyobraźni czytelnika.

Stanowisko tego, kto korzystał z mitu jako podstawy dzieła sztuki, można porównać do pozycji historyka, przekonanego do głównych atrybutów historii, którą bada, ale czującego się uprawnionym do przesuwania, usuwania lub dodawania czegokolwiek do wydarzeń i ludzkich historii, aby znaleźć sens w badanym przedmiocie. Analogia jest tutaj całkiem uzasadniona, ponieważ mit dla Greków był rodzajem opowieści. Oryginalność greckiego artysty polegała na sensie, który wydobywał z materiału, na którym pracował.

Na sztukę czasów klasycznych największy wpływ miały podania zgrupowane wokół wojny trojańskiej – związane są z nimi trzy z siedmiu ocala-

łych tragedii Ajschylosa i Sofoklesa, a dziewięć z dziewiętnastu Eurypidesa. Oczywiście jest, że powodem tego był konflikt grecko-perski, a tematyka mitów okresu wojny trojańskiej była używana jako znane Grekom konflikty i dylematy moralne. W teatrze wyraziło się to w przerażającym stylu tragedii. W dobie hellenizmu dążenie do egzotyki odnowiło wszystko co fantastyczne i czarodziejskie i przetworzyło w niepohamowany romantyzm.

Współczesna strukturalna teoria literatury ujawnia integralność strukturalną gatunku narracyjnego we wszystkich epokach, wyróżniając ją ze względu na specyfikę świadomości historycznej, która określała zdolność bohatera do działania, i która mogła być większą, mniejszą lub równą naszej własnej, i która formowała specyficzne modyfikacje tego działania. Jednakże aby odróżnić mit od baśni, dramat od tragedii, powieść od opowiadania, konieczne jest uwzględnienie tego, co je łączy, a to jest możliwe tylko w badaniu tekstu narracyjnego.

Tak na przykład kanadyjski teoretyk Northrop Frye w swej teorii archetypów literackich identyfikuje pięć etapów w rozwoju narracji: „Jeśli bohater jest jakościowo lepszy od ludzi i ich otoczenia, to jest on bogiem i opowieść o nim przedstawia sobą mit w zwykłym znaczeniu tego słowa, czyli opowieść o Bogu.

Jeśli bohater jest lepszy w określonym zakresie od ludzi i ich środowiska, to jest on typowym bohaterem opowieści. Jego czyny są cudowne, ale on sam przedstawiony jest jako człowiek. Bohater tych opowieści jest przeniesiony do świata, w którym działanie zwykłych praw natury jest częściowo zawieszane; cudzy waleczności i męstwa nietypowe dla nas, są naturalne dla niego, a zaczarowana broń, mówiące zwierzęta, straszne czarownice, giganty i cudowne amulety przestają naruszać prawa prawdopodobieństwa w momencie kiedy zasady narracji zaczynają działać. Tutaj odchodzi się od mitu w ścisłym tego słowa znaczeniu i wchodzi się w sferę legendy, bajki...

Jeśli bohater jest lepszy od innych w określonym zakresie, ale zależy od warunków ziemskiej egzystencji, to jest liderem. Ma moc, pasję i siłę wyrazu, które są większe od naszych, jednakże jego działania są nadal przedmiotem krytyki społeczeństwa i podlegają prawom natury. To bohater wyższego mimetycznego gatunku, przede wszystkim – bohater epeji i tragedii...

Jeśli bohater nie przewyższa żadnych innych ludzi lub własnego otoczenia, to jest jednym z nas: traktujemy go jako zwykłego człowieka, żądamy od poety zgodności z prawem prawdopodobieństwa, któremu podlega nasze własne doświadczenie. I to jest bohater niższego mimetycznego gatunku, przede wszystkim komedii i literatury realistycznej.

Jeśli bohater stoi poniżej naszej siły i umysłu, tak że mamy wrażenie, że z góry obserwujemy spektakl o braku jego wolności, o klęsce i absurdalności egzystencji, to wtedy bohater należy do ironicznego archetypu. Jest to prawdziwe również w przypadku, gdy czytelnik rozumie, że sam znajduje się, lub może się znajdować, w tym samym położeniu, którego jednak nie jest w stanie ocenić z bardziej niezależnej perspektywy”.

Rzeczywiście, rozwój literatury europejskiej, a także starożytnej charakteryzował się zmianą tych podstawowych archetypów, co świadczy o zdolności narracji do nabywania nowych aspektów bytu, do racjonalnego wyjaśniania powodów i motywów działań i postępowania, do konstruowania logiki działań zgodnie z charakterem bohatera opowieści, dzięki czemu działania bohatera uzyskują bardziej racjonalne uzasadnienie.

Teoria archetypów literatury – według Frye’a – wskazuje, że archetyp mimetyczny, to znaczy dążenie do prawdopodobnego i dokładnego przedstawienia, jest jedynie skrajną tendencją literatury. Odrotna tendencja jest związana z Arystotelesowską koncepcją „mitu” i z naszym zwykłym rozumieniem mitu. To jest tendencja do tworzenia narracji, która w swoim rodowodzie ma opowieść o wszechmocnym bohaterze. Dopiero z czasem zaczyna ciężać w stronę pojęcia wiarygodności i prawdopodobieństwa działania.

Mity na temat bogów odradzają się w legendach, legendy o bohaterach – w tematach tragedii i komedii, a te ostatnie w tematach mniej lub bardziej realistycznej literatury. Ale mamy tu do czynienia bardziej ze zmianą kontekstu społecznego, niż formy literackiej, tak że zasady projektowania sztuki narracji pozostają bez zmian, choć oczywiście dostosowują się do nowych epok.

Całą historię literatury łączy jej ukierunkowanie na istotne aspekty ludzkiej egzystencji, zdolność do ich wyrwania z potoku zmian, potoku czasu, a tym samym do strukturyzowania czasu społecznego. Nowoczesna forma powieści jest najbardziej dostosowana do encyklopedycznej rejestracji „straconego czasu” i w tym sensie tematem literatury, od mitu aż do powieści, jest czas. Chociaż zdaniem wielu krytyków, istnieje jeden gatunek powieści historycznej, która pojawiła się w epoce romantyzmu.

Z drugiej strony, coraz częściej literatura postrzegana jest jako produkt języka, niezależnie od tematyki i konwencji formalnej. Jest ona bliższa prawdziwemu pojmowaniu działalności twórczej niż dowolnej klasyfikacji ze względu na gatunki i konwencje. Przecież to, że powieść jest poświęcona przeszłości, nie jest wystarczającym kryterium, ponieważ każda opowieść, jakkolwiek by nie była, zawsze wydaje się współczesnym zwrotem w przeszłość. Czas nieuchronnie zamienia ją w świadectwo przeszłości.

Wielcy realiści z XIX wieku, starający się odzwierciedlać swoje najbliższe otoczenie, w końcu tworzyli powieści historyczne. Dzieła Balzaka z całą galerią postaci, wydarzeń i epizodów, które wydawały się ówczesnym repliką rzeczywistości, stały się dla nas historycznymi powieściami w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Prawdziwym przedmiotem powieści jako dzieła narracyjnego jest czas społeczny, a jeżeli czas przedstawiony jest w powieści, staje się on historią. Dla wszelkiej narracji nieodłącznym czynnikiem okazuje się czas, czyli historyzm. Być może najmniej wiarygodna jest narracja, której celem jest odtworzenie jakiegoś epizodu z odległej przeszłości.

To, co z powodu ograniczeń codziennego języka nazywamy przypadkiem, zdarzeniem lub wypadkiem, okazuje się głównym i niemal wyłącz-

nym przedmiotem literatury. Proces literacki polega na wykorzystaniu wielu różnych powiązanych ze sobą elementów, a wśród nich – wyrażenie w słowach pewnej rzeczywistości i symulacja jej istnienia w czasie.

Istnieć w społecznym lub historycznym czasie, co okazuje się warunkiem życia ludzkiego, oznacza istnieć w ciągłych zmianach, być i jednocześnie nie być w każdym określonym momencie. W ten sposób wszystko, o czym mówi autor, jest świadectwem określonego czasu, a ponadto, w sensie ścisłym – świadectwem dwóch planów czasowych: czasu narracji i czasu, w którym żyje autor. Oba te plany pokrywają lub przenikają się wzajemnie, tworząc tymczasową podstawę różnych narracji.

Prosty i nieunikniony fakt istnienia w czasie przekształca dzieło sztuki w próbę zatrzymania czasu, przełożenia go na werbalną strukturę, którą można aktualizować w dowolnym momencie. Ta próba stale negowana jest przez czas, ponieważ nie może być pozaczasowego odczytania dzieła literackiego, tak jak nie ma ponadczasowego pisania. Sam język istniejący w czasie również podlega zmianie. W rezultacie słowo przekształca się i nie jest już w stanie nieść starych wartości, ponieważ w czasie, nabiera nowego. Każdy akt językowy jest warunkowany czasem. Żadna z form semantycznych nie istnieje poza czasem. Używając określonego słowa, człowiek wymusza na nim oddźwięk całej nagromadzonej dotychczas historii. Tekst jest zanurzony w określonym momencie historycznym, ponieważ ma diachroniczną strukturę. Dogłębne czytanie jest najpełniejszym odzyskiwaniem bezpośredniego znaczenia i sensu, którymi nasycona jest określona mowa. Ani słowa, ani zdania, ani główny sens połączeń i asocjacji nie mogą pozostać ponadczasowe. Pisarze starają się wydobyć z czasu nie tylko konkretne sytuacje i cechy postaci, ale także aktualną wartość ich języka.

Oni dosłownie „zamrażają” albo starają się „zamrozić” pewne momenty życia, a wraz z nimi odrębne momenty języka. W tym sensie każdy tekst jest tak samo tajemniczy i tak samo trudny do odczytania, jak pisma starożytnych. Dotyczy to nie tylko ksiązek napisanych w innych epokach, ale również ma odniesienie do dzieł niedawnej przeszłości. Sprawa zatem nie polega na szybkim starzeniu się autorów, ale na odległości, która powstała między nami i dziełami stworzonymi w innej epoce. One stają się po prostu historią.

W ten sposób każde dzieło narracyjne jest wytworem historii, ponieważ świadomie lub nie autor stara się uchwycić i zapisać dowolny, dziejący się moment życia. Nie ma znaczenia to, czy przedmiotem utworu literackiego są wydarzenia lub postaci z niedawnej lub odległej przeszłości. Dzieła odtwarzające przeszłość także poddane są czasowości. Każde dzieło literackie mające na celu ożywienie przeszłego doświadczenia, nieuchronnie jest współczesnym w odniesieniu do czasu konkretnych okoliczności jego powstania, nawet jeśli opisuje ono wydarzenia, które miały miejsce wiele wieków wcześniej.

Główną treścią powieści, jak każdej innej formy narracyjnej, okazuje się czas społeczny. Niemniej jednak, nie jest to określony moment tej lub

innej epoki, lecz przełamanie przeszłości w pryzmacie terażniejszości i rekonstrukcja aktualności w przeszłości poprzez określone postaci, ich związki i wyobrażenia.

To właśnie z tego punktu widzenia literatura jest historyczna ze swej natury, ponieważ jest próbą objęcia czasu i wyrażenia go za pomocą środków terażniejszości, pomimo faktu, że wydarzenia, o których mowa, mogły zajść wiele wieków temu.

Powieść pisze historię swoim językiem, własną formą i treścią, i najwyraźniej właśnie tutaj należy szukać dowodów z przeszłości, a nie w dokumentach pozostawionych nam przez zawodowych historyków.

Opisać mit, jak każde dzieło narracyjne, bez pojęć opowieść, historia, fabuła, opowiadanie nie jest możliwe. To, że te pojęcia powstały później i mają swoje różne konotacje, aż do opozycyjnych, a jednak ujmują zasadnicze aspekty struktury mitu, po raz kolejny wskazuje na ich pokrewieństwo ze względu na zdolność do uchwycenia czasu, umieszczenia go w określonej strukturze języka, która może być odtwarzana w dowolnym czasie. To pozwala nam mówić o mitotwórczości jako o sztuce, stworzonej dla dalszego rozwoju języka, mowy, pamięci, literatury, historii, systemu struktur językowych i funkcji, a także artystycznych technik i narzędzi.

**Roman Sapeńko**  
Uniwersytet Zielonogórski

Słowa kluczowe  
*mit, estetyczność,  
sztuka, kultura,  
symboliczno-obrazowe  
myślenie, praktyka  
artystyczna, neomit,  
sens, wartości estetyczne,  
kultura popularna*

## Estetyka – mit – neomit

Tragedia oraz cała sztuka grecka są wiecznie żywe, ponieważ stoi za nimi mitologia. Jednak nie tylko ta rozumiana tradycyjnie, jako skarbnica wątków, opowieści itp., lecz może przede wszystkim rozumiana jako mit, czyli mityczny, uniwersalny mechanizm funkcjonowania świadomości człowieka. Podstawy świadomości człowieka zarówno w wymiarze ontogenetycznym, jak i filogenetycznym mają charakter mityczny. Sztuka i tragedia grecka właśnie z mitycznych źródeł psychologicznych oraz kulturowych czerpały swą siłę i materię, swą obrazowość i idee. Treścią tej sztuki jest formowanie się indywidualnego podmiotu na bazie rozkładu mitycznej wizji świata, w której nie było jeszcze miejsca dla indywidualium, a poszczególny człowiek był integralnym momentem mitu, prawa, losu, tego, co Ustanowione<sup>1</sup>. Bohaterowie tragedii greckich, jeśli nawet przeciwstawiają się temu co Ustanowione (Prawu, Mitowi), to i tak przegrywają, bo są rozpięci na tych mitycznych petryfikacjach. Bo przecież w V wieku p.n.e. nie ma jeszcze autonomicznej osoby, wolnego podmiotu. I jeśli Edyp robi wszystko dla dobra kraju i przeklina tego, który sprofanował zasady, to tak naprawdę sam jest przedmiotem tego, co się dzieje w nim i poza nim, poza jego wolą, wedle wcześniej ustanowionego Prawa<sup>2</sup>. Zrozumienie bólu Edypa wymaga już istnienia początków samoświadomości, wyodrębnienia się tożsamości podmiotowej.

Bliskość oraz związek mitologicznej i estetycznej świadomości opiera

- <sup>1</sup> Bo przecież odwiecznym tematem kultury jest stanowanie osoby, indywidualium, subiektywnego odniesienia do świata. I wszystko, co dla człowieka ważne, odnosi się do tego fenomenu – polityka, szczęście osobiste, miłość, powodzenie itp. O tym zawsze mówi przede wszystkim sztuka.
- <sup>2</sup> O. Freudenberg, *Obraz i pojęcie*, przekł. B. Żyłko, Gdańsk 2007, s. 435.

### 1. Estetyczność mitu

się na ich wspólnej percepcyjnej bazie, to znaczy na uniwersalno-zmysłowej percepcji rzeczywistości. Warunkuje ona jedność elementów racjonalnego, emocjonalnego i aksjologicznego w odniesieniu do każdej sfery życia człowieka. Pozwala tym formom odnoszenia się do świata wyrażać w bardzo „adekwatny” i plastyczny sposób różne aspekty społecznego funkcjonowania człowieka.

Mitologia warunkowała powstanie estetycznej świadomości. Mitologia, to znaczy taka natura i takie formy społeczne, które same w sobie na drodze nieuświadomionej praktyki artystycznej przerobione zostały przez społeczną wyobraźnię.

Mitologia była podstawą rozwoju sztuki wszystkich narodów świata, była jej glebą. Żywa mitologia ludu, jak powiedział Hegel, stanowi zatem podstawę i treść jego sztuki. Mity przygotowały odpowiedni poziom świadomości artystycznej członków społeczeństwa, ich zdolności do tworzenia i osvajania wartości artystycznych. Z mitów artyści czerpali historie do swoich obrazów, a następnie wykorzystywali i rozwijali zastane formy. Mit stał się formą przejścia od rzeczywistości magicznej do rzeczywistości artystycznej. Później, tracąc świętą i tajemną wiedzę, zamienia się w bajkę, która jest rozrywką, ma charakter dydaktyczny, często także odgrywa rolę mitu dla niewtajemniczonych. Wszystkie rodzaje oraz gatunki literatury i sztuki przechodziły, tak jak bajka, określone etapy rozwoju. Od magicznej „praktyczności” do artystycznej „bezinteresowności”, a raczej do uniwersalnej (estetycznej) praktyki.

W mitologicznym pojmowaniu świata panuje realizm percepcyjny – podobnie myśli dziecko w wieku przedszkolnym. Dla świadomości totemicznej, która wydaje się być punktem wyjściowym konstrukcji mitycznych, część i całość są tożsame, to znaczy tam, gdzie jest całość, jest również jej część i na odwrót. Nie istnieje tutaj subiektywno-objektywne rozdzielenie świata. Dla człowieka totemicznego ‘widzieć’ – to znaczy pojawić się przed oczyma. Zniknięcie z pola widzenia jest równoznaczne z pograżeniem się w coś nieznanym. Najlepiej pojmuje on to, co sam zrobił i zbudował. Jest to czas królowania haptycznej percepcji. Świadomość na tym etapie nie jest zdolna do personifikacji nie tylko człowieka, grupy, lecz także jej sakralnych opiekunów. U Czukczów duchy nie mają imion, są kategoryzowane jedynie w grupy „pomocników”, „gospodarzy” itp.<sup>3</sup>

Pierwszym typem myślenia jest myślenie haptyczno-plastyczne. Drugim zaś onomastyczno-plastyczne. W systemie haptycznym (wyobrażeń haptycznych) jakość cielesna (atrybut) może przemieszczać się tylko cielesnie, to jest przestrzennie zmieniać swoje miejsce. Jest to przestrzeń aplikacji jakości jednych istot lub rzeczy w inne istoty lub rzeczy. W ten sposób przenoszone są nie tylko jakości sakralne, lecz także zwykłe jakości. Proces ten można nazwać transponowaniem<sup>4</sup>.

3 E.J. Riežabek/Режабек Е.Я., *Мифомышление: Когнитивный анализ*, Moskwa 2003, s. 93–95.

4 *Ibidem*, s. 106.



Ciągle jest to etap tak zwanej adystrybutywnej kognitywności, w której linie demarkacyjne wyobrażonego świata są płynne, niewyraźne. „Pierwotna adystrybutywność (myślenie) wystąpiła jako jedność mentalnego przedstawienia i fantastycznego przekształcenia świata”<sup>5</sup>. Pośrednio dowodzi to, że rudymenty mityczne i estetyczne są w tej świadomości integralnie powiązane, dając człowiekowi ogromne kreatywne możliwości w formułowaniu „sensu świata”.

Pojawiają się wtedy jednak społeczne instytucje, które ograniczają ten fantastyczny wybuch oraz rozmach tylko co formułującej się świadomości. W kulturach rolnych totemiczne pojmowanie świata kończy się wraz z początkiem wyrazistego nazywania bogów ich personifikacją. Totemiczna rozmytość znika. Totemizm prezentował sobą plastyczność konturową, natomiast dla kultur rolnych charakterystyczna jest konkretna plastyczność opisywanego świata. Następuje etap mitologizacji herosów.

Nowa świadomość (już nie haptyczna) potrafi tworzyć konwencjonalne związki znaku ze znaczącym, co pozwala jej wznieść się również ponad zmysłowe odczuwanie „z bliska” (haptyka).

Świadomość wznosi się ponad chwilowość przeżywanej sytuacji. Kognitywna zdolność do abstrahowania i uogólniania daje człowiekowi potężny aparat wyrażania świata, artykulacji informacji, która dociera do niego z zewnątrz. „Haptyczno-plastyczny obraz świata zostaje zamieniony w onomastyczny (*ónōma* – gr. imię) obraz świata, w którym każda rzecz otrzymuje oddzielne imię [...]. Na świadomości archaicznej ciążyła spuścizna percepcyjnego realizmu (utożsamienie obrazu rzeczy z samą rzeczą): ciążyła jako przekleństwo, jak imperatyw nie posiadający daty ważności; lecz w miarę dystynkcji percepcyjny realizm przekształcił się w realizm nowego rodzaju – w realizm werbalny”<sup>6</sup>.

Bazowym elementem wszelkiej mitologii jest to, że jest ona werbalnym realizmem, stąd między innymi wiara w magię słowa. W wielu religiach Bóg powołuje do życia świat wywołując nazwy, imiona poszczególnych rzeczy. „[...] w granicach mitycznej świadomości nie ma nieprawdziwej wiedzy: wszystko co jest opisane językiem, wiarygodnie istnieje”<sup>7</sup>. Ale to znaczy, że istnieje wszystko to, co przez człowieka powołane zostało do życia za pomocą języka. Dlatego w micie wszystko ma identyczny walor obiektywności rzeczywiściego świata.

Fenomen mitu i fenomen artystyczny to pochodne tej samej funkcji umysłu, a każdy świat artystyczny jest po prostu wykreowanym żywym mitem.

Mitologia często rozpatrywana jest jako forma praktyki artystycznej, choć w sensie ontologicznym sztuką nie jest<sup>8</sup>. Jednak zawsze zawie-

5 *Ibidem*, s. 108.

6 *Ibidem*, s. 112–113.

7 *Ibidem*, s. 117.

8 T. A. Apinian /T.A. Апинян, *Aesthesis et mythos: эстетика перед лицом неомифологизма, в: Эстетика сегодня: состояние, перспективы. Материалы*

ra w sobie esencjonalny element sztuki, krewniaczo bliski filozoficznej abstrakcji, nie wiedząc, że jest to aspekt estetyczności. O tym mówił na przykład Aleksy F. Łosiew, uznając, że estetyka zajmuje się nie pięknem, lecz przejawianiem się tego, co wewnętrzne, w tym, co zewnętrzne<sup>9</sup>. Podkreślał on ontologiczny charakter sztuki antycznej; „[...] cały antyk nie znał niczego, co nie byłoby estetyczne”<sup>10</sup>. Wynika to z faktu, że w całej myśli starożytnej, umysłowej kulturze, a przede wszystkim mitologii ma miejsce zbieganie się ogólnej idei i zmysłowego obrazu. Jest to obecne nawet w myśli takiego intelektualnego geniusza, jak Arystoteles. Ontologiczny wymiar estetyki oznacza, że kategorie metafizyczne mają zarazem wymiar estetyczny. I wydaje się to zasadne w odniesieniu do antycznego okresu ludzkiej kultury, podczas którego zarówno filozofia (nauka), jak i mitologia oraz sztuka nie uległy jeszcze znaczącej demarkacji i ciągle stanowiły aspekty tego samego intelektualno-kulturowego żywiołu. Zatem nie bez powodów mit można traktować jako formę protoartystycznej działalności człowieka.

W tym kontekście jeszcze silniejsza staje się teza o micie jako źródle sztuki, podobnie jak było to z filozofią. Natura mitu i natura sztuki idealnie do siebie pasują: zakładają symbolizację, interpretację, aluzję, zmienność, będąc jednocześnie poznawczym ujęciem świata.

Wynika to z faktu, że mit okazuje się składową wszelkiej ludzkiej kulturowej i jednostkowej duchowości. Nie jest jedynie historycznym etapem cywilizacji, lecz rudymeniem uniwersalnym. Obecność w świadomości mechanizmu mitycznego powoduje, że ludzkość zawsze będzie mitologizowała. Dlatego dzisiaj tak powszechne jest zjawisko tak zwanego neomitu. Wiąże się to również z demokratyzacją kultury i nowymi technologiami umożliwiającymi produkcję, reprodukcję oraz rozpowszechnienie dawnych i nowych mitów. Nadawanie i odbiór stały się demokratyczne i równoprawne. Każdy człowiek może stać się twórcą i odbiorcą mitu.

Jednak mityczna i estetyczna świadomość, pomimo łączącej je bazy, radykalnie się różnią.

Mitologiczna świadomość jest skierowana do zbiorowego podmiotu i koncentruje się na bezpośrednim, synkretycznym wyrażeniu świata. Natomiast świadomość estetyczna oparta jest na twórczej, jednostkowej percepcji. Dlatego, chociaż tak jak mitologia, będąc holistycznym wyrazem świata, jest jednak bardziej skomplikowana, ponieważ zawsze wchłania w siebie nie tylko aktualny poziom świadomości społecznej, ale także poziom konkretnego społecznego podmiotu.

Świadomość estetyczna jest historycznie uwarunkowanym społecznym zjawiskiem, które pojawiło się w wyniku ewolucji świadomości

научной конференции. 20–21 октября 1999 г. Тезисы докладов и выступлений. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 1999. s. 10–13.

<sup>9</sup> T. Obolovitch, *Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu*, Kraków 2011, s. 387.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 398.

mitologicznej, spowodowanej rosnącą złożonością materialnej i społecznej praktyki. W tym procesie różnicowania świadomości społecznej i stopniowego wypierania elementów mitu pojawiają się dwie stabilne historycznie i społecznie formy estetycznej świadomości: tradycyjna i harmonijna.

Estetyczną świadomość tradycyjnego typu, rozwijającą się w warunkach tak zwanego azjatyckiego sposobu produkcji, charakteryzuje taki rodzaj organizacji społecznej, w której przeważa zbiorowość nad jednostką. Jej charakterystyczne cechy to: 1) ścisły związek ze wspólnym systemem wartości aksjologiczno-semantycznych tradycyjnego światopoglądu; 2) zbiorowy charakter estetycznej wartości/oceny ugruntowany w tradycji oraz obdarzony sakralnym statusem kanonu; 3) dominacja mitologicznej dychotomii „porządek-chaos” w charakterze rdzenia skali wartości, warunkujący estetyczną ocenę w układzie „piękno-brzydota”; 4) ornament jako dominująca charakterystyka form wyrazowych; 5) polisemiczność kategorii estetycznych, które są jednocześnie sakralnymi symbolami i normami moralnymi; 6) tendencja do konserwatyizmu i dogmatyzmu, wyrażona w kanonie; 7) wyraźny poziom teoretyczny.

Harmonijna świadomość estetyczna pojawiła się w starożytności i rozwijała się w kolejnych okresach. Została uformowana w systemie społecznym opartym na zasadzie dialektycznej relacji jednostki i społeczeństwa i zakładała aktywną pozycję jednostki. Jej charakterystyczne cechy są następujące. 1) Wydzielenie skali wartości estetycznych z ogólnego systemu wartości aksjologiczno-semantycznych światopoglądu. 2) Orientacja na aktywno-twórczą, indywidualną pozycję postrzegającego podmiotu; w tym osobistą perspektywę postrzegającego. 3) Interpretacja kategorii piękna przede wszystkim jako układu harmonicznego. 4) Aktywnie rozwijany, wyrazisty, racjonalno-teoretyczny poziom estetyki. 5) Dynamiczny, historyczny charakter wyrażający się w nieustannej zmianie artystycznych teorii, form i stylów.

Oczywiście, myśleniu mitycznemu nie jest obce uogólnienie, które okazuje się węzłowym momentem artystycznego myślenia.

Jednakże jeśli nawet myślenie pierwotne (prelogiczne), czyli mityczne, posługuje się „mistycznymi uogólnieniami” i „mistycznymi abstrakcjami”, jak uważał Lucien Lévy-Bruhl, to widzi wyłącznie przyczyny mityczne oraz jest obojętne na sprzeczności. Jest to oczywiste, ponieważ nie może być sprzeczności w zespolonym świecie podmiotowo-przedmiotowym, jakim jest rzeczywistość mityczna. Doskonale widać to w mitycznym obrazie, mitycznym myśleniu, które nie zna sprzeczności. Sprzeczność pojawi się dopiero wtedy, kiedy podmiot refleksyjnie oddziela się od przedmiotu (Parmenides), kiedy umysł zaczyna operować abstrakcjami. U ludzi pierwotnych sposoby poznawania oparte są wyłącznie na doznawanej i przeżywanej zmysłowości. Człowiek nie rozumie związków przyczynowo-skutkowych. Na tym etapie mamy do czynienia wyłącznie z myśleniem mitycznym. Nie ma na razie niczego, co by zmusiło

## 2. Myślenie artystyczne i myślenie mityczne

umysł do aktywności na innym, wyższym poziomie. Będzie to możliwe w momencie pojawienia się pisma, które wyprowadzi umysł człowieka do innej, intelektualnej rzeczywistości.

Antropologia zawsze miała problem z rozwiązaniem problemu uniwersalności i historyczności mitu. Na przykład Lévy-Bruhl był początkowo zwolennikiem koncepcji myślenia prelogicznego (mitycznego) jako przeciwstawnego myśleniu abstrakcyjno-logicznemu, racjonalnemu myśleniu Zachodu. Jednak potem zmienił swoje przekonania i twierdził, że te dwa rodzaje myślenia są nieodłączne w różnym stopniu na każdym etapie rozwoju człowieka i ludzkości. Idea tego podziału wydaje się osnową wielu teorii, dla których wspólnym mianownikiem była koncepcja „wielkiego podziału”<sup>11</sup>, to znaczy przekonania, że całościowe doświadczenie kulturowe można podzielić na dwa główne rodzaje, a przejście z jednego do drugiego jest krokiem milowym w historii ludzkości. Z tej perspektywy artysta to żywa skamieniałość. Jak jednak znajduje ona wspólny język z odbiorcą, który przecież jest „z innej epoki”?

Jack Goody<sup>12</sup>, przedstawiciel współczesnej tak zwanej teorii piśmienności (ang. *Literacy theory; Orality/literacy theory*), ideę ustanowienia dwóch rodzajów historycznego myślenia opisuje poprzez wyrażenie „wielka dychotomia”. W terminologii innych autorów ta klasyfikacja określana jest następująco: myślenie „prymitywne – rozwinięte” (E. B. Tylor), „tradycyjne – nowoczesne”, „rozwijające się – rozwinięte”, „proste – skomplikowane” (Celestin Bougle), „atemporalne – historyczne”, „gorące – zimne”, „bezpośrednia wiedza – wiedza abstrakcyjna” (Claude Lévi-Strauss), „zamknięte – otwarte” (Bryan R. Wilson), „prelogiczne – logiczne” (Lucien Lévy-Bruhl), „mitotwórcze – logiczne/empiryczne”, „nieracjonalne – racjonalne” (Ernst Cassirer).

Teoria piśmienności<sup>13</sup> pokazuje, że umysłowość jest pewną modalnością zależną od zmian w technologii komunikowania się ludzi, komunikacji rozumianej jako proces przekazu wiedzy, wartości, informacji, wiedzy praktycznej itp. Wydaje się jednak, że *implicite* teoria ta zakłada obecność pewnych stałych rudymentów umysłowości, które mogą podlegać pewnym modyfikacjom w zależności od technologii komunikacyjnych. Na przykład dla rosyjskiego filozofa Łosiewa owym stałym elementem jest mit jako element pierwotny i zarazem organizujący w całość ludzką umysłowość.

Goody przyznaje, że radykalna dychotomia umysłowości prymitywnej (niepiśmiennej) i rozwiniętej (nowoczesnej, cywilizowanej, racjonalnej) – w domyśle dwóch sposobów myślenia jako etapów rozwoju

11 „Wielka dychotomia” – takim słowem określa tę teoretyczną figurę Grzegorz Godlewski w pracy *Słowo-pismo-sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Warszawa, 2008, s. 152–157.

12 J. Goody, *Poskromienie myśli nieoswojonej*, przekł. M. Szuster, Warszawa 2011.

13 E. A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, Warszawa 2007; H. Innis, *Empire and Communications*, Oxford 1950; W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przekł. J. Japola, Lublin 1992.

cywilizacyjnego, jest błędem<sup>14</sup>. Istota tej różnicy jest wyrażalna na różne sposoby. Mówi się o przejściu od mitu do historii, od mitu do nauki, od statusu do umowy, od kultury zimnej do gorącej, od kolektywizmu do indywidualizmu, od rytuału do racjonalności.

Interesująca w tym względzie wydaje się koncepcja mitu Łosiewa. Według niego, mit to uniwersalna kategoria dotycząca nie tylko zjawisk religijnych, lecz całej kultury<sup>15</sup>. Nie jest to konstrukcja historyczno-kulturowa, nie jest to etap filogenetycznego rozwoju człowieka. Mit bardziej jest związany z ontogenezą człowieka – jest to jakby sensotwórcza esencja człowieka, coś, co stanowi konstrukcję jego indywidualnej tożsamości. Mit jest genetycznym fundamentem tożsamości, a jeszcze bardziej szczegółowo można powiedzieć, że jest bazową świadomością mityczną, bazą umysłowości, która organizuje, integruje oraz pozwala umysłowości ludzkiej być spójną całością. A jeszcze inaczej – to fundament tożsamości człowieka czy też, jak mówi Łosiew – osoby.

W podsumowującym rozdziale *Dialektyki mitu* Łosiew definiuje mit jako wyrażoną za pomocą słowa cudowną historię osoby<sup>16</sup>. Najważniejsze w tej definicji jest powiązanie pojęć mit i osoba. Chodzi o to, że bezpośrednio doświadczenie człowieka, przedrefleksyjne odniesienie się do świata ma zawsze charakter mityczny. Świat postrzegany przez osobę (jednostkę, indywidualium) posiada emocjonalne zabarwienie, nie jest czymś obojętnym, jawi się jako całościowy układ znaczeń i sensów<sup>17</sup>.

Późniejsze badania Goody'ego dowiodły pośrednio słuszność idei Łosiewa. Różnica między „naszą” (człowieka współczesnego) a „ich” myślą (pierwotną, dziką, nieracjonalną) nie jest tak kardynalna, jakby to wynikało z dotychczasowych ujęć. Goody twierdzi, iż jego doświadczenie badawcze oraz lata spędzone wśród „nieoswojonych ludów” nie potwierdzają przepaści myślowej i komunikacyjnej między przedstawicielami rozwiniętej zachodniej kultury a tymi ludami. Przedstawia przykład małego chłopca, przysłowiowego „pierwotnego” *bricoleura*, który dość łatwo potrafi swoje myślenie przestawić i stać się w przyszłości inżynierem. To twardy dowód na brak sprzeczności między myśleniem człowieka pierwotnego i cywilizowanego. Pośrednio może to także świadczyć o tym, że status umysłowy człowieka współczesnego niczym nie różni się od „dzikiego”, to znaczy, że wyposażony jest w te same elementy, poziomy, sposoby, rudymenty myślenia.

Należało by spytać o figurę *bricoleura* jako znamiennej dla myśli nieoswojonej. Można powiedzieć za Goodym, że jest to kulturowy majsterkowicz, najdoskonalsza forma intelektualnego obchodzenia się ze swia-

14 J. Goody, *Poskromienie myśli nieoswojonej*, przekł. M. Szuster, Warszawa 2011.

15 *Ibidem*, s. 305.

16 А.Ф. Лосев, *Дialeктика мифа*, Moskwa 2008, s. 249.

17 P. Rojek, *Rozwinięte imię magiczne. Teoria mitu A.F. Łosiewa*, w: *Aleksy Łosiew, czyli rzecz o tytanizmie XX wieku*, pod red. J. Uglik, E. Tacho-Godi, L. Kiejzik, Warszawa 2012, s. 396–397.

tem, lecz takiego obchodzenia, które zawsze będzie miało symboliczny charakter, a nie kognitywny, co jest jakoby wyróżnikiem wyższego poziomu intelektu cywilizowanego.

Kiedy pojawia się figura *bricoleura*, pojawiają się także pytania dotyczące twórczości, sztuki i myślenia artystycznego.

Trudno jednak odpowiedzieć na pytanie o mechanizm, który za tym stoi i na czym polega wewnętrzna logika *bricoleura*. Natomiast fakt, iż jego aktywność ma charakter indywidualny i twórczy, nie ulega wątpliwości. Różnice, które dotychczas miały świadczyć o odmiennej naturze myślowej aktywności twórczej człowieka dzikiego i cywilizowanego, okazują się jedynie rezultatem środowiska komunikacyjnego, w którym oba typy twórczości się urzeczywistniały.

Nawet Walter Ong, opisujący formułkowy charakter twórczości społeczeństw oralnych, podkreślając zachowawczy charakter tej twórczości wynikający z braku możliwości utrwalania jej rezultatów, nic nie mówił o mechanizmach, które doprowadzały do powstania nowych jakości. Owe nowości zawsze przecież były rezultatem indywidualnych aktów twórczych, a jedynie sposoby przekazu kulturowych treści zamazywały indywidualną sygnaturę, gdyż na tym etapie rozwoju cywilizacyjnego była ona najmniej ważna. Będąc nawet formułkową, kultura ta zmieniała się. Jak mówi Goody, nie ma dowodów na to, że w społeczeństwach oralnych jednostki były więziami z góry określonych schematów, pierwotnych form klasyfikacji. Można by przypuszczać, że było wprost odwrotnie. Brak technik utrwalania oraz skodyfikowanego powielania treści kulturowych sprzyjał nieustannemu twórczemu modyfikowaniu tych treści. Oczywiście, w zależności od potencjału członków grupy, podziału ról społecznych itp. Nie było tu dowolności i żywiołowości w rodzaju współczesnych portali internetowych, takich jak YouTube i jemu podobne. Można jednak stwierdzić, że współczesny internetowy wybuch twórczości powinien nam zasugerować, że jakiegokolwiek szczeliny w kulturowych ograniczeniach natychmiast są eksploatowane. Jednakże twórczości tej daleko było, a i dzisiaj jest, do tego wszystkiego, co kojarzymy zwykle z myśleniem artystycznym, w którym najważniejszym momentem jest kognitywność.

Myślenie artystyczne, w przeciwieństwie do myślenia mitycznego, immanentnie wiąże się z myśleniem pojęciowym, z etapem przejścia człowieka od cywilizacji mitu do cywilizacji opartej na rozumie, racjonalności, logiczności.

Na etapie przed-poznawczym, pre-filozoficznym, pre-spekulatywnym, pre-logicznym mamy do czynienia z integralnością podmiotu i przedmiotu, umysłu i świata. Kiedy pojawia się myślenie abstrakcyjne, ta jedność się rozpada. Oczywiście, zarodki pojęć pojawiały się już wcześniej, ale dopiero pojawienie się stabilnego narzędzia – nośnika tych pojęć, czyli pisma, pozwoliło myśli abstrakcyjnej okrzepnąć. Umysł zyskał autonomię, ale także poczucie wyłączenia i opozycyjności do świata, w którym do tej pory był w nierozzerwalnym związku. To jest jednocześnie okres początku sztuki, początków myślenia artystycznego, w któ-

rym przechowane zostało owo pierwotne poczucie jedności ze światem, podmiotowo-przedmiotowego zespolenia. Jak pisze Olga Freudenberg: „Sztuka antyczna była aktem, podobnie jak sama rzeczywistość, ale była bardziej aktywna niż rzeczywistość, dlatego, że prezentowała rzeczywistość w esencjonalnej ekspresywności form”<sup>18</sup>. W tym kontekście można powiedzieć, że myślenie artystyczne na podobieństwo mitycznej świadomości ma charakter podmiotowo-przedmiotowy. Jednak jest radykalnie inne z powodu dominacji indywidualnego, intelektualnego pierwiastka. Jak pisze Freudenberg: „Artysta grecki widział podmiotowe tylko przez przedmiotowe; dla niego podmiot był możliwy jedynie w formie przedmiotu”<sup>19</sup>. I to jest jedna z zasadniczych cech myślenia artystycznego.

Kiedy Freudenberg opisuje początki podmiotowego świata iluzji artystycznej, to właściwie pośrednio odsłania mechanizmy myślenia artystycznego. Pokazuje strukturę ontologiczną iluzji artystycznej, która wynika ze specyfiki tego myślenia. Nie jest jeszcze ono myśleniem filozoficznym, ściśle spekulatywnym (racjonalistycznym, logicznym), ale także nie jest już myśleniem mitycznym.

Otóż, pisze on, że to formowana przez podmiot rzeczywistość w formie artystycznej iluzji stanowi samodzielną zmysłową rzeczywistość, widzialną, słyszalną, dotykalaną itp. Wszystkie zasady tej rzeczywistości są organizowane przez podmiot, lecz w pełnej zgodności z obiektywnością. Wszystko to przebiega analogicznie jak w mitycznym postrzeganiu świata. Odmienność tego świata wykreowanego przez iluzję artystyczną polega na tym, że jest on czysto subiektywny (mit od strony podmiotu), a zarazem w pełni pokrywa się z obiektywną rzeczywistością. I paradoksalnie, owo odczucie „obiektywności”, „przedmiotowości” jest tak silne (jak w mitcie, bo na rudymentach mitu jest to zbudowane), że zamazuje, zaciera znamię artystycznego podmiotu, znamię subiektywności, podmiotowości.

Owa możliwość zamazywania subiektywnego znamienia w świecie artystycznej iluzji wynika z intelektualno-pojęciowego charakteru myślenia artystycznego. Jest to intelektualne modelowanie, intelektualna procedura uogólniania przełożona na projektowanie iluzji. To właściwość uformowanego podmiotu gnoseologicznego, który dopiero co oddzielił się od obrazowości mitycznej i zaczął operować mechanizmami abstrahowania ciągle wypełnionymi empiryczną treścią obrazowości. To właśnie ten mechanizm odpowiada za zacieranie subiektywności iluzji artystycznej. Przedstawiany w iluzji świat ma charakter przedmiotowo-osobowościowy (mit jest przeżywany, żywy, zatem jest osobowościowy, ale bez samoświadomości), dzięki czemu każdy może w procesie odbioru sztuki wpisać własne „ja” i „nie-ja”. Sprzyja temu obrazowo-mityczna materia jako budulec tego świata.

Pierwszym tego etapem jest metaforyzacja myślenia, która rozpoczyna proces formowania się myślenia logicznego (obrazowo-pojęciowego).

18 O. Freudenberg, *op. cit.*, s. 395.

19 *Ibidem*, s. 397.

Etap ten pozwolił człowiekowi wypracować gnoseologiczne odniesienie do świata, przemianę reguł funkcjonowania własnego umysłu oraz stworzenie nauki. Etap ten dał również możliwość tworzenia innych produktów fantazji. Ten inny świat to świat sztuki, w którym króluje artystyczne myślenie.

Wydaje się, że pośrednio potwierdza to sama Freudenberg, konstatając następująco: „Później kiedy myślenie abstrakcyjne osiągnie odpowiedni poziom, filozofia starożytna zacznie ustalać czym jest »obraz« w stosunku do »rzeczywistości«, czym jest »realność« i »pozorność«. Ale w archaicznym okresie Grecji konkretność myślenia tworzyła równie konkretne rozumienie »obrazu« i to rozumienie przybrało formę myśli artystycznej a nie teoretycznej”<sup>20</sup>. I dalej: „Antyczne myślenie artystyczne formowało się obiektywnie w postaci myślenia pojęciami obrazowymi, które przemieniały to, co skończone w możliwe, a konkretne przedmioty – w coś spekulatywnego. Właśnie pojęcie, powstałe z obrazu jako jego forma iluzoryczna, mogło dzięki swej »mimesis« odtwarzać rzeczywistość jako »wyobrażoną«”<sup>21</sup>.

Bo tutaj właśnie chodzi o możliwości kreacyjne związane z twórczością, z myśleniem artystycznym. Ponieważ myślenie to nie ma charakteru kontemplacyjnego, lecz aktywny. Jest ono zaangażowane w projektowanie i tworzenie rzeczywistości. Myślenie magiczne także jest zaangażowane. Jednak ta aktywność wynika z naporu rzeczywistości, z bezpośredniego jej odbioru, z zespolenia mitycznej umysłowości ze światem. W myśleniu artystycznym następuje przesunięcie akcentu na subiektywność, podmiotowość, góram jest tutaj nie przedmiot-świat, jak w micie, lecz podmiot-subiektywność. To jest zasadnicza różnica między tymi dwoma formami myślenia. Podmiot mityczny jest zaangażowany immersyjnie, jest pochłonięty przez świat, w którym istnieje, natomiast nigdy go nie przekracza ani nie jest w stanie go zmienić, co jest wyjściowym warunkiem myślenia artystycznego.

Do zmiany świata potrzebna jest metoda konstrukcyjna, modelowanie. Umiejętność ta immanentnie powiązana jest z abstrahowaniem, ze spekulacją. Te intelektualne zdolności nie są znane umysłowości mitycznej, natomiast myśleniu artystycznemu tak.

Metafora antyczna jest figurą mowy i myśli o charakterze abstrakcyjnym. Jednak ciągle jeszcze nie jest ona tak abstrakcyjna, jak współczesne „abstrakcyjne metafory”. Metafora antyczna jest praktycznie zaangażowana, ma charakter konstruktywny, buduje obraz, natomiast nasza współczesna jedynie biernie konstatuje jakość przedmiotów.

„Obraz mitologiczny jest podmiotowo-przedmiotowy. Kiedy ma tylko jedno znaczenie, wyodrębnione z polisemantyzmu, wówczas mamy do czynienia z atrybutem lub [...] mitologiczną metaforą. Kiedy przenosi się cechy z przedmiotu na podmiot, pojawiają się już dwa znacze-

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 36.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 43.



nia – konkretne plus abstrakcyjne, ale abstrahujące tę samą konkretność. Wtedy mamy metaforę – figurę mowy. Wywodząc się z dwuczłonowego, paralelnego przeniesienia metafora antyczna przeszła przez rozwinięte porównanie i epitet, żeby się stać tego rodzaju mową przenośną, której dwoistość roztopiła się w jednej figuralności. Jest to zjawisko indywidualnej artystycznej myśli, znacznie późniejszej niż metaforyczność języka<sup>22</sup>.

Pośrednim na to dowodem są początki greckiego dramatu. Mamy tutaj autora-aktora, właściwie to trzech autorów-aktorów, którzy wymyślają swoje kwestie zgodnie z przyjętymi schematami i je realizują, współzawodnicząc<sup>23</sup>. Przez pojawienie się rudymentów indywidualizacji oraz poprzez subiektywne wyodrębnienie sztuka dramatu osiąga status autonomicznej formy działalności. Jest to proces rozejścia się masowego i kolektywnego myślenia. Można porównać to do momentu pojawienia się samoświadomości w procesie ontogenezy. Zwykle dzieje się to w okresie późnodziecięcym (pierwsze kroki w szkole?), kiedy dziecko przestaje postrzegać świat na sposób mityczny i jest ćwiczone w praktyce intelektualnej abstrakcji.

Odzwierciedlenie obiektywnej rzeczywistości było zapośredniczone przez performatywną naturę obrazu. W antycznym myśleniu pojęcie artystyczne nie odbiera zjawisku jego jakości, lecz jedynie przemienia to zjawisko w formę, ucieleśnia w postaci obrazu zewnętrznego.

Zatem mamy obraz wewnętrzny, który reprezentuje pojęcie oraz obraz zewnętrzny, który reprezentuje zjawisko. Na przykład Sarah Bernard, jak pisze Freudenberg, odtwarzająca postać Fedry, wyglądała jak klasyczna Francuska tamtego czasu. Czasy nowożytne nie dopracowały się jeszcze tak wyrafinowanej semantyki generalizacji znanej obecnie, w której wewnętrzne dopasowuje się do zewnętrznego w taki sposób, że raz oddaje wiernie historyczny sens sztuki, a innym razem wewnętrzny sens dopasowuje do zewnętrznego tak, że możliwa jest radykalna interpretacja dzieła<sup>24</sup>. Pozwala to sztuce wspiąć się na szczyt uniwersalności przesłań z jednoczesną konkretnością wyrazu.

Ludowy, niski teatr, jak mówi Freudenberg, zawsze miał charakter przedpojęciowy; w tym teatrze nie ma miejsca dla tragedii. Tragedia to efekt twórczości indywidualnej związanej z pojęciami subiektywnymi<sup>25</sup>. Tutaj działa już myślenie artystyczne: pośrednio jest to dowód na podmiotowość tego myślenia, na jego nie kolektywność.

Antyczność to czas formowania się pojęć i ta forma myślenia jest kontynuacją wcześniejszej myśli, która miała charakter myśli obrazowej (mitycznej).

Ważna jest w tym kontekście geneza tragedii jako formy twórczości indywidualnej. Aktor był autorem tragedii, a potem pojawia się trzech aktorów-autorów, którzy współzawodniczą ze sobą. To były odrębne, pojedyncze osoby, a nie wykonawcy szablonów.

22 *Ibidem*, s. 47–48.

23 *Ibidem*, s. 390.

24 *Ibidem*, s. 407.

25 *Ibidem*, s. 388.

Zatem kształtowanie się pojęć było sprzężone z formowaniem się podmiotu, oddzielenia się „ja” od „nie-ja”. Ten podmiot mógł już rozpocząć budowę własnego, subiektywnego świata, z własnymi prawami<sup>26</sup>. To było wyjście „ja” ze świata mitycznego. Te narodziny powtarza każdy człowiek, kiedy rodzi się jego samoświadomość. Ten subiektywny świat reprodukuje odtwórczo zewnętrzną rzeczywistość, która do tej pory występowała jako nienaruszalna.

„Myślenie artystyczne starożytności stanowiło świat podmiotu, który wykazywał się zdolnością nie tylko do bycia najpełniejszym dla danej epoki wyrazicielem świata przedmiotowego, lecz także do wyodrębnienia z siebie oddzielnej dziedziny tego odzwierciedlonego w sobie i ponowne w sobie odtworzonego przedmiotu. Artysta antyczny mógł już w sobie znajdować taki sam świat rzeczywistości jak prawdziwy, ale taki nad którym mógł panować – przerabiać go, konstruować od nowa, zasiedlać, niszczyć i tak dalej”<sup>27</sup>. Świat ten jest światem iluzji, jednak nie psychologicznej, lecz logicznej, to znaczy złamaniem rzeczywistości w intelekcie (model zredukowany Arystotelesa).

„Z poznawczego punktu widzenia myślenie artystyczne było takim systemem, w którym podmiot i przedmiot pojęciowo zlewały się ze sobą”<sup>28</sup>.

W psychologicznym sensie artysta antyczny po raz pierwszy poczuł się „twórcą” takiego samego obiektywnego świata jak świat obiektywny, ale powołany przez jego własny podmiotowy osobowościowy pierwiastek.

### 3. Estetyka neomitu

O procesach mitologizacji dokonujących się we współczesnej kulturze mówi w swej pracy Marina J. Sawieliewa<sup>29</sup>. Rozpoczyna od konstatacji o niezwykle ważnej roli mitu jako społecznego mechanizmu, pozwalającego jednostce przezwyciężyć sprzeczność między własną wolnością a wolnością wspólnoty. „Mit to forma przejścia od jednego stanu do drugiego. Jeśli dialektyka bada sprzeczność do momentu jej przezwyciężenia, albo po tym momencie, to znaczy bada jej początkowy lub końcowy stan – to mit jest samym tym momentem ustanowienia tej sprzeczności, jest żywym działaniem, transformacją, której logika nie jest w stanie uchwycić”<sup>30</sup>. Mit jest absolutną, lecz nieświadomą wiedzą, która pozwala człowieczeństwu przeżyć w każdych warunkach. Zatem tylko mit jest w stanie przezwyciężyć sprzeczność między klasycznymi i nieklasycznymi wyobrażeniami kultury i uchronić „wieczne wartości”.

Zatem podstawą mityzacji kultury okazuje się wyjściowa, mityczna natura indywidualnego doświadczenia umysłowego. Człowiek jest istotą mityczną w tym sensie, że zawsze zakłada możliwość istnienia „woluntarystycznych”, nadprzyrodzonych (cud) prawidłowości. Inaczej mówiąc,

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 391.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 392.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 392.

<sup>29</sup> M.J. Sawieliewa/ M.Ю. Савелева, *Лекции по мифологии культуры*, Kijów 2003.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 203.

zakłada, że żelazne logiczne uzasadnienie występuje jedynie jako powierzchnia, pod którą skrywa się irracjonalna przestrzeń przeżywania.

Człowiek, będąc istotą mityczną, jest jednocześnie mitologiem, ponieważ mit zakłada obok posługiwania się nim także twórczą partycypację. A ponieważ mit okazuje się w sensie historycznym pierwszym modelem kulturowym, to świadomość mitologiczna jest uniwersalnym fundamentem kultury, za każdym razem fundującym dla niej nową przestrzeń<sup>31</sup>.

Dzisiaj już jest oczywiste, że kulturowe zjawiska i wyobrażenia mają swe źródła w mityczności. Sztuka współczesna jest w tym kontekście szczególnym fenomenem – przestała być sztuką w klasycznym sensie. Nastąpił jakby powrót do przeszłości – przede wszystkim stała się ona kreatorem neomitologii, neomitu.

Współczesny proces neomitologizacji Tamara A. Apinian klasyfikuje, wyróżniając następujące mechanizmy<sup>32</sup>:

1. Treściowa neomitologia. W tym przypadku wyróżnić można dzieła J.R.R. Tolkiena, C.S. Lewisa, opowieści o Conanie, Wiedźminie. Wszyscy bohaterowie tych historii to klasyczni mityczni herosi.
2. Struktura tego neomitu jest taka sama jak u Władimira Proppa, wedle schematu mit-bajka.
3. Numinosum jako presumpcja/domniemanie i obowiązkowy warunek mitologii. Mit urzeczywistnia numinotyczne doświadczenie (cud). Zjawisko i istota w micie są nierozzerwalnie powiązane. Numinosum zawiera także drugi sens – odsyła do świata zamieszkanego przez przodków-bogów. I jest to wyraz uniwersalnej obecności składowej mitycznej w każdej świadomości. Można to inaczej nazwać skłonnością na poziomie jednostkowym (twórcy i odbiorcy) do mitotwórstwa. Użycie w tym miejscu pojęcia mitologizowanie byłoby nadinterpretacją, ponieważ mitologizowanie wydaje się być procesem kulturowym, ponadjednostkowym. Ten proces nie byłby możliwy bez istnienia w świadomości nowoczesnej owego mitycznego rudymentu, odpowiedzialnego za mitotwórstwo. To warunek wstępny neomitologizacji.

Subiektywne pojęcie numinosum wyraża się w pojęciu wiary. A przecież sztuka opowiada o *sacrum* i *profanum* w tradycyjnym układzie: zarówno człowiek pierwotny, jak i współczesny, to przede wszystkim pragmatyk/praktyk. Zawsze niepokoją się tym, jak *sacrum* wpływa na *profanum* oraz na życie człowieka i ludzkości.

Numinosum pojawia się w profanum dwojako: a) tak jak ukazano to w dziełach typu *Z archiwum X*; b) poprzez procedurę przemieszczania w czasie i przestrzeni, chodzi tu o postaci ze sfer peryferyjnych lub nieśmiertelne; przykładem tego są seriale: *Slidders*, *Nieśmiertelny*, *Czynnik PSI*, *Strefa mroku*. W takich dziełach ukazane są archetypy szamańskich mitów o mediatorach i pośrednikach między światem *sacrum* i *profanum*.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 218.

<sup>32</sup> T. A. Apinian /Т.А. Апинян, *op. cit.*, s. 11–12.

Diachroniczność to zasadnicza cecha mitu uobecniająca się w neomicie. Można wyróżnić tutaj następujące mechanizmy: obecność *sacrum* w *profanum*, przyszelego w aktualnym, wiecznego w konkretno-czasowym, jedności i ogólności w konkretnym; to znaczy obecność substancjalnego pierwiastka w konkretnym; transcendentnego w fenomenalnym.

Wedle Apianina, współczesna sztuka (zaczęło się to już w XX wieku) jest zorientowana na świadomość kolektywną, operującą tak zwanymi szerokimi kodami interpretacji. Stąd bierze się autorytet twórczości o charakterze wizjonerskim, która intuicyjnie odkrywa związki i prawa panujące we wszechświecie; obiektywne i społeczne związki, a także psychologiczne priorytety jednostki, jakby archetypowe. Oczywiście, ta twórczość wizjonerska to manipulacja, bo wiadomo, że nauka nie jest dzisiaj w stanie „oświeceniowej” iluminacji i chociaż rzetelnie odkrywa kolejne „prawa i mechanizmy” świata, to już nie ogłasza własnej omnipotencji. A właśnie masowy odbiorca, demokratyczne audytorium, tego właśnie pragnie. Zatem im bardziej skomplikowana nauka o skomplikowanym świecie, im bardziej szeroki i demokratyczny oraz powszechny odbiór, tym większe zapotrzebowanie na wizjonerów. Stąd dzisiaj moda na teorie spiskowe, książki o politykach „odkrywające prawdę” itp. Dowodem zainteresowanie ezoteryczną, wizjonerską i okultystyczną literaturą (na przykład Danił Andriejew *Róża Świata*, teksty z psychologii transpersonalnej Stanisława Grofa, dzieła Nostradamusa, Edouarda Schurego – filozof i ezoteryk, Nicholasa i Heleny Roerich – rosyjskich działaczy religijnych, wyznawców Agni Yoga).

Dla neomitu, tak jak dla pierwotnej świadomości mitycznej, istnienie i obecność „nieziemskiego” – tak jak go sobie człowiek wyobraża lub nie – okazuje się fundamentalną presumpcją. Co znaczy, że każda wypowiedź o transcendencji lub jej jakimkolwiek wyrażeniu, jest równie ważna. Z tego wynika brak przeciwstawienia prawdy i fałszu, prawdy (lub w skrajnym przypadku tego, co szczerze takim się wydaje) i oszustwa. Jest to estetyka *trickstera*<sup>33</sup>.

Mit okazał się bardzo pożyteczny w kulturze i świadomości artystycznej epoki postmodernizmu. Z diachronicznością mitu korespondują charakterystyczne cechy sztuki XX wieku: iluzja-realność (Michał Bułhakow, Tomasz Mann), tekst jako tekst, tekst jako pismo, beletrystyka, tekst bez autorów (nowa powieść Agoty Kristof). W muzyce kompozytorska i wykonawcza twórczość wraca do idei archaicznej percepcji, muzyki jako wybrzmiewającej harmonii sfer (Karlheinz Stockhausen)<sup>34</sup>.

Współczesny mit jeszcze mocniej i wyraźniej eksponuje własną symboliczno-obrazową i konceptualną naturę. Estetyczność zaś, dzięki ogromnemu *spectrum* środków wizualnych i technicznych dostarczonych dzięki cywilizacyjnemu rozwojowi, potęguje siłę i znaczenie neomitu. Historyczny związek, który wydawał się przeszłością, okazuje się spektakular-

33 M. Sznajderman, *Blazen. Maski i metafory*, Warszawa 2014.

34 T.A. Apinia/T.A. Апинян, *op. cit.*, s. 13.

nym powrotem do przyszłości. Estetyczność wyrażona w neomicie jest jednak obca sztuce współczesnej, ponieważ ta ostatnia preferuje rozwój konceptualnej strony własnej natury. Bardzo często staje się intelektualną praktyką bliższą filozofii niż tradycyjnej sztuce. Natomiast tradycyjna estetyczność odnajduje swe miejsce w kulturze popularnej, która przejęła wiele funkcji tradycyjnej sztuki.



**Dariusz Brzostek**

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Słowa kluczce

mitologizacja władzy,  
nowe media, Internet,  
mechanizmy nowych  
mediów

## Jak „rodzą się” mity (w obiegu internetowym). Dwa przypadki z kręgu kultury iberyjskiej

Swój słynny szkic *Jak umierają mity* Claude Lévi-Strauss rozpoczyna od pozornie oczywistego stwierdzenia: „Będzie tu mowa o śmierci mitów nie w czasie, ale w przestrzeni. Wiadomo, że mity ulegają przekształceniom. Przekształcenia te dokonują się z jednego wariantu danego mitu na inny, z jednego mitu na inny, z jednego społeczeństwa na inne dla tych samych lub różnych mitów; przekształcenia te dotyczą czasem konstrukcji, czasem kodu, czasem przesłania mitu, ale zawsze istnieje on jako taki; przekształcenia przestrzegają w ten sposób pewnej zasady zachowania materii mitycznej, a w pojęciach tej materii z każdego mitu zawsze może narodzić się inny mit<sup>1</sup>”. Z zasady tej wynikają dwie dość proste konsekwencje: 1) mity ulegają przekształceniom; 2) przekształcenia te pozostają w związku z odległością, jaką opowieści mityczne pokonują w przestrzeni geograficznej i kulturowej, wędrując od jednego społeczeństwa do innego. Lévi-Strauss dostrzega jednak natychmiast i taką możliwość, że „w trakcie tego procesu naruszona zostaje integralność formuły pierwotnej<sup>2</sup>”. Wówczas zaś „formuła ta degeneruje się”, a sam mit cechuje swoiste osłabienie, „które dotyka długości i bogactwa treści opowiadania” oraz „dramatyczna intensywność motywów, tak jakby akcja jednocześnie zapadała się w sobie i ścieśniała<sup>3</sup>”. Na przykładzie mitu o Rysiu, pochodzącego z kultury rodziny językowej *salish*, Lévi-Strauss pokazuje zmiany, jakie zachodzą w materii mitycznej podczas

### I. Ku teorii „mitu w sieci”

1 C. Lévi-Strauss, *Jak umierają mity*, w: *idem, Antropologia strukturalna II*, przekł. M. Falski, Warszawa 2001, s. 279.

2 *Ibidem*.

3 *Ibidem*, s. 282.

migracji opowieści od Salishów do Shuswapów i dalej do Chilcotinów (z rodziny językowej *athapaskan*). Istotną obserwacją francuskiego antropologa jest spostrzeżenie, że w trakcie owego kulturowego transferu z kultury do kultury „systemy mitologiczne, po przejściu przez postać minimalną, odzyskują swe pierwotne bogactwo daleko poza tym progiem [minimalnym – wtrącenie D.B.]”<sup>4</sup>. A zatem zredukowana (między innymi z powodu bariery językowej) materia mityczna zostaje powtórnie obudowana bogactwem treści – już w nowym kontekście kulturowym. Nie bez konsekwencji jednak: „w znaczący sposób wiele istotnych wypowiedzeń chwieje się i ulega przekształceniom, które czasami doprowadzają do zniekształcenia sensu”<sup>5</sup>. Jednym z takich zniekształceń jest np. odwrócenie funkcji postaci w fabule mitycznej. W ten sposób w analizowanej przez Lévi-Straussa opowieści mitycznej dokonano się na przykład przekształcenie sowy – „kanibalistycznego potwora u Kutenai, okrutnego pana gdzie indziej – w dobroczyńcę”<sup>6</sup>, a zmianie uległa także „funkcja semantyczna wody” – „od napoju do kąpieli, to znaczący od tego, co zawiera się w ciele do tego, w czym zawiera się ciało”<sup>7</sup>. Oceniając stopień przekształceń materii mitycznej w rozmaitych jej kulturowych wariantach, Lévi-Strauss konkluduje: „W ten sposób mit, który przekształca się, przechodząc od plemienia do plemienia, w końcu ulega wyczerpaniu, ale nie zanika. Otwierają się jeszcze dwie drogi: romansowego przepracowania lub ponownego zastosowania w celu historycznej legitymizacji”<sup>8</sup>. Tak sformułowana teoria prowokuje oczywiście do postawienia pytania o proces odwrotny – „rodzenia się” materii mitycznej z opowieści migrujących w przestrzeni między kulturami, lub też, mówiąc nieco dokładniej, nabywania cech mitycznych przez takie teksty kultury, które podlegają przemieszczeniu z (językowego i społecznego) kontekstu macierzystego w nowe środowisko kulturowe, obudowujące minimalną formułę tekstową (narracyjną lub wizualną) nowymi znaczeniami oraz funkcjami. Proces ten byłby oczywiście dość trudny do uchwycenia w praktyce etnograficznej, która opisuje zazwyczaj stan kultury już ukonstytuowany wokół konkretnych praktyk i instytucji społecznych, otrzymuje zatem do zbadania teksty już uznane za mityczne i uchodzące za takie „od wieków”. Sytuacja ta może jednak ulec zmianie, jeśli przeniesiemy nasze zainteresowanie z kultur typu tradycyjnego do współczesnej kultury popularnej, funkcjonującej w masowym obiegu za sprawą nowych mediów – przede wszystkim zaś Internetu. W wyniku kilkunastoletniej ekspansji tego najpowszechniejszego dziś medium masowego wykształciła się (a raczej wciąż kształtuje) nowa modalność kulturowa, która z jednej strony jest kulturą (powszechną) partycypacji

4 *Ibidem*, s. 283.

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*, s. 285.

7 *Ibidem*, s. 286.

8 *Ibidem*, s. 292.



– zacierając klasyczny dla dojrzałego kapitalizmu podział na producentów i konsumentów dóbr kulturowych<sup>9</sup>, z drugiej zaś strony – kulturą (niekończących się i niekontrolowanych) przepływów „ludzi, obrazów, technologii, finansów i ideologii”<sup>10</sup>. Podążając ścieżką interpretacji wytyczoną niegdyś przez Arjuna Apaduraia, Anna Nacher zauważa, że w odniesieniu do cyberkultury (kultury Internetu) „można dostrzec [...] przepływ idei, pomysłów i wiedzy”, który „odbywa się między regionami postrzeganymi jako peryferyjne („zacofane” technologicznie, społecznie i kulturowo)”<sup>11</sup>. Przepływ idei, narracji oraz obrazów ma tu charakter ciągły, wielokierunkowy i demokratyczny, można zatem zakładać, że niektóre spośród tekstów kultury mogą w trakcie owego przemieszczania się (będącego zarazem dekontekstualizacją) zmieniać swój status oraz społeczną funkcję – być może nabierając niekiedy charakteru właściwego „materii mitycznej”. O tym, że teksty kultury migrujące w Internecie zmieniają swe funkcje i znaczenia, przekonują choćby spostrzeżenia Magdaleny Kamińskiej poświęcone fenomenowi internetowych memów: „Najpopularniejsze memy powstają wskutek amatorskiej obróbki cyfrowych obrazów i tekstów w prostych programach graficznych (*photoshops/shoops*), ponieważ niewielkie pliki graficzne łatwo jest zarówno tworzyć, jak i pobierać oraz przesyłać. Typowy mem składa się z przynajmniej dwóch elementów o charakterze znakovym, zapożyczonych ze znanych tekstów kultury popularnej lub internetowej i zrekontekstualizowanych, zmodyfikowanych, zdekomponowanych, uzupełnionych lub sfragmentaryzowanych, np. przez wymianę *backgroundu* lub *foregroundu* albo dodanie komentarza”<sup>12</sup>.

Istotnym elementem tego procesu jest nie tylko dekontekstualizacja i rekontekstualizacja wybranych tekstów kultury, wynikająca z ich przemieszczenia, ale także ich multimedialny charakter, łączący obraz z komentarzem słownym i będący w istocie intertekstualną reinterpretacją obu tych znaków. Jak bowiem słusznie zauważa Kamińska, język w Internecie (lub też język Internetu – „cybermowa”): „Nie składa się już z gramatyki, leksyki i semantyki, lecz inkorporuje wiele systemów semiotycznych, pozwalając na równoczesne realizowanie wielu praktyk komunikacyjnych traktowanych wcześniej jako odrębne”<sup>13</sup>. Aby jednak spróbować odpowiedzieć na pytanie o (potencjalnie) mityczny charak-

9 Zob. na przykład H. Jenkins, *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, przekł. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Warszawa 2007.

10 A. Nacher, *Rubieże kultury popularnej. Popkultura w świecie przepływów*, Poznań 2012, s. 118.

11 *Ibidem*, s. 232.

12 M. Kamińska, *Nieczne memy. Dwanaście wykładów o kulturze internetu*, Poznań 2011, s. 64. O migracji memów w Internecie oraz ich przekształceniach i modyfikacjach (od „informacji” do „transgresji”) pisze obszernie Katarzyna Marak w tekście *Mem internetowy. Informacja i transformacja w sieci*, w: *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców*, pod red. P. Grochowskiego, Toruń 2013, s. 133–164.

13 M. Kamińska, *op. cit.*, s. 50.

ter tekstów kultury przemieszczających się w Internecie, należy przyjąć na wstępie adekwatną definicję mitu, która pozwoli odnieść nasze spostrzeżenia do materii mitycznej wyrażającej się w multimedialnych formach właściwych cyberkulturze.

Pozostając w ramach strukturalistycznego paradygmatu opisu materii mitycznej, możemy skorzystać z propozycji analitycznej sformułowanej przed laty przez Rolanda Barthes'a w jego słynnych *Mitologiach*<sup>14</sup>. Jak pamiętamy, Barthes zakłada na wstępie swych rozważań, że „mit jest słowem” i zaraz precyzuje: „jest sposobem znaczenia, jest formą”, a w związku z tym „wszystko, co podpada pod wypowiedź, może być mitem”<sup>15</sup>. Mitami stają się więc „przedmioty świata”, przechodząc „w stan podatny na zawłaszczenie przez społeczeństwo w postaci mowy”<sup>16</sup>. Mit rodzi się zatem ze sposobu użycia – z praktyki dyskursywnej, w której obrasta „literackimi komplementami, protestami, obrazami”, sam zaś przedmiot „pada łupem słowa mitycznego”<sup>17</sup>. To ważne spostrzeżenie pozwala Barthes'owi wyprowadzić mit poza sferę wypowiedzi czysto słownych i uznać za potencjalnie mityczną „każdą jednostkę lub każdą syntezę znaczeniową, czy to słowną, czy wizualną: zdjęcie będzie [...] słowem z tego samego powodu co artykuł w gazecie; same przedmioty mogą stawać się słowem, jeśli cokolwiek znaczą”<sup>18</sup>. Mit bowiem jest to „wtórny system semiologiczny”, w którym „tworzywa słowa mitycznego (język *sensu stricto*, fotografia, malarstwo, plakat, rytuał, przedmiot itd.), choćby nie wiem jak różne w punkcie wyjścia, zostają przechwycone przez mit i sprowadzone do czystej funkcji znaczącej”<sup>19</sup>. W ten sposób mit staje się w obrębie istniejącego już systemu językowego swoistym metajęzykiem, „w którym mówi się o tym pierwszym”<sup>20</sup>, formą komentarza kultury do siebie samej, autorefleksyjnym zwrotem w ramach obowiązującego systemu znaków. Istotny jest tutaj także dyskursywny, a być może nawet negocjacyjny, charakter formowania się słowa mitycznego<sup>21</sup>. Zwraca na to uwagę sam Barthes, pisząc na przykład o tym, jak francuskie drobnomieszczactwo „wypromowało całą »mityczną« architekturę baskijskiego domku”<sup>22</sup>. Mit jest zarazem „słowem skradzionym”, oderwanym od pierwotnego sensu, co ilustruje Barthes

14 Warto tu także odnotować, że cytowana powyżej Kamińska posługuje się właśnie Barthes'owską koncepcją przechwycenia (tekstu kultury przez mit), aby opisać karierę (lub plagę) internetowych memów, które w trakcie użytkowania są „opróżniane ze znaczenia”. *Ibidem*, s. 65.

15 R. Barthes, *Mitologie*, przekł. A. Dziadek, Warszawa 2000, s. 239.

16 *Ibidem*.

17 *Ibidem*, s. 240.

18 *Ibidem*, s. 241.

19 *Ibidem*, s. 245 [podkreślenie – D.B.].

20 *Ibidem*, s. 246.

21 Jak pisze Barthes: „Znaczenie mityczne nigdy nie jest całkowicie arbitralne, zawsze jest częściowo motywowane...”, *ibidem*, s. 258.

22 *Ibidem*, s. 256.

pamiętnym przykładem, w którym mit „weźmie sobie daną formułę matematyczną ( $E=mc^2$ ), a z jej niezmiennego sensu uczyni czyste *signifiant* matematyczności”<sup>23</sup>. Tak zdefiniowane słowo mityczne umożliwia ostatecznie autorowi *Mitologii* poszukiwanie mitów w najszerzej przestrzeni komunikacji społecznej – w kulturze masowej. Właściwy strukturze mitycznej naddatek znaczącego odnajdzie bowiem Barthes następnie w niezliczonych tekstach współczesnej kultury popularnej – od plastiku i Tour de France po striptiz i twarz Greta Garbo. Przywołując w tym miejscu Barthes’owską teorię mitu, warto zwrócić uwagę na wątpliwość, jakie sformułował pod jej adresem Adrian Miancki w swej pracy *Stworzenie świata w folklorze polskim XIX i początku XX wieku*, zarzucając koncepcji francuskiego semiologa swoiste (zignorowane przez samego badacza) pęknięcie między precyzyjną, dyskursywną teorią mitu jako znaku a ilustrującym ją zbiorem przykładów tekstów mitycznych zaczerpniętych z popkultury na zasadzie czysto arbitralnej i subiektywnej<sup>24</sup>. W konsekwencji, jak zauważa Miancki, rodzi się fundamentalna niespójność, „bo mit przekształca się w zjawisko skrajnie subiektywne, co pozostaje w sprzeczności zarówno z założeniami samego Barthes’a, jak i innych badaczy”<sup>25</sup>. Ostatecznie folklorysta stwierdza, że przykłady dobrane przez francuskiego badacza nie są poddane żadnej analizie semiotycznej, lecz pozostają w trybie opisu anegdotycznego, jako fragmenty „kulturoznawczej” publicystyki prasowej<sup>26</sup>. Zgadając się z krytycznym ujęciem Mianckiego, który ostatecznie uznał Barthes’owską koncepcję za нефункционалną w odniesieniu do tekstów tradycyjnego folkloru, można jednak pokusić się o stwierdzenie, że część jego zarzutów da się anulować (lub tylko uchylić), właśnie przy zastosowaniu Barthes’owskiej teorii (nie zaś praktykowanego przezeń sposobu opisów tekstów popkultury!) do badania formowania się tekstów mitycznych w świecie nowych mediów, a zwłaszcza w obiegu internetowym. Dzieje się tak właśnie dlatego, że Internet, funkcjonujący jako ogólnodostępne archiwum tekstów kultury (nawet jeśli jest to raczej „gabinet osobliwości” niż „biblioteka uniwersytecka”) pozwala dostrzec, odnotować i poddać analizie to, w jaki sposób pewna wypowiedź (pojmowana w sensie Barthes’owskim) „narusza”, „zaczepia”, „atakuje” [...] człowieka swą jednowykładalnością, swym jednoznacznym sensem, znaczeniem, in-

23 *Ibidem*, s. 265.

24 Zob. A. Miancki, *Stworzenie świata w folklorze polskim XIX i początku XX wieku*, Toruń 2010, s. 95–98.

25 *Ibidem*, s. 97.

26 Warto tu zauważyć, że przykłady podawane przez samego Barthesa w teoretycznym rozdziale zatytułowanym *Mit dzisiaj* – a zatem słynne: „*quia ego nominor leo*”, „Afrykanin we francuskim mundurze na okładce »Paris-Matcha«” czy wreszcie „ $E=mc^2$ ” zostają poddane analizie strukturalnej, podczas gdy na przykład o „twarzy Greta Garbo” Barthes w istocie pisze w sposób felietonistyczny, nie podając żadnych argumentów, dla których obdarzona zostaje ona owym naddatkiem znaczącego, fundującym, jego zdaniem, wypowiedź mityczną.

interpretacją<sup>27</sup>, pojawiającymi się w miejscu dawnej wieloznaczności znaku i przekształcającymi ją w mit, a więc w *signifiant* nadbudowany nad już istniejącym znakiem. Jest to możliwe ponieważ w internetowym archiwum pozostają ślady owego przekształcania się tekstu w mit, zapisy negocjowania jego jednoznaczności – w postaci wypowiedzi na forach i czatach, rozmaitych wersji obrazów, które stają się (w takiej lub innej formie) internetowymi memami *etc.* Innymi słowy – dysponujemy świadectwami recepcji pewnych tekstów kultury dokonanej właśnie w „mitycznym stylu odbioru”<sup>28</sup>, zapisami negocjowania mitycznego statusu niektórych wypowiedzi i obrazów, lub nawet przypisywania go określony tekstom przez pewne wspólnoty interpretacyjne<sup>29</sup>. Pozwala to, jak mi nie mam, uniknąć zarzutu, że w takiej analizie to, co „ponadindywidualne jest wysoce indywidualne”<sup>30</sup>, proces formowania się mitu daje się bowiem uchwycić w szeregu wypowiedzi (słownych i pozasłownych) – a zatem kulturowych tekstów i społecznych faktów, fundujących jeśli nie obiektywny, to z pewnością intersubiektywny wymiar oddziaływania danego mitu. Aby sprawdzić tę hipotezę badawczą, dotyczącą formowania się materii mitycznej w sieci w procesie negocjowania znaczeń oraz nabywania przez wybrane teksty swoistego naddatku znaczącego (*signifiant*), posłużę się dwoma przykładami zaczerpniętymi z kultury popularnej obszaru iberyjskiego, przechwyconymi przez polskich użytkowników Internetu wskutek rosnącej ekspansji w globalnej popkulturze dwóch wiodących „towarów” kultury hiszpańskiej: piłki nożnej oraz turystyki. Dodatkowym walorem takiego wyboru przedmiotów badania jest ich uprzywilejowany status także w mitoznawczej refleksji Rolanda Barthes’a, który w swej książce poświęcał uwagę takim zjawiskom związanym ze sportem i turystyką, jak: „Świat wolnoamerurykanki”, „Tour de France”, „Pisarz na wakacjach”, „Przejażdżka *Batorym*” czy „Niebieski przewodnik [wydawnictwa Hachette]”. Warto także dodać, że w dedykowanej autorowi *Mitologii* książce *Nowe mitologie*, zredagowanej przez Jérôme’a Garcina i opublikowanej pięćdziesiąt lat po wydawnictwie Barthes’a, powracają również tematy związane z piłką nożną oraz turystyką: „Zidane”, „Futbol królem” czy „Rower w mieście”, co może sugerować, że obie te sfery kultury popularnej jawią się badaczom społecznego imaginarium jako szczególnie mitotwórcze<sup>31</sup>. Będzie to zatem dobra okazja do tego, by sprawdzić, czy dawne intuicje Rolan-

<sup>27</sup> A. Mianecki, *op. cit.*, s. 96.

<sup>28</sup> Zob. M. Głowiński, *Świadectwa i style odbioru*, w: *idem, Dzieło wobec odbiorcy. Szkice z komunikacji literackiej*, Kraków 1998.

<sup>29</sup> Wspólnoty interpretacyjne pojmuję jako grupy „czytelników, których świadomość jest konstytuowana przez pewien zestaw skonwencjonalizowanych pojęć, które użyte tworzą z kolei pewien skonwencjonalizowany i konwencjonalnie postrzegany przedmiot”. Zob. S. Fish, *Jak rozpoznać wiersz, gdy się go widzi*, przekł. A. Grzeleński, w: *idem, Interpretacja, retoryka, polityka*, Kraków 2008, s. 92.

<sup>30</sup> A. Mianecki, *op. cit.*, s. 97.

<sup>31</sup> Zob. *Nowe mitologie*, pod red. J. Garcina, przekł. A. Kocot, Kraków 2010.

da Barthes'a znajdują potwierdzenie w społecznych praktykach kształtowania (lub narzucania) znaczeń mitycznych w dobie komunikacji internetowej. Ponieważ jednak jestem przekonany, że trudno byłoby badać formowanie się materii mitycznej w odniesieniu do zjawisk kulturowych ujmowanych w kategorii tak ogólne, jak „hiszpański futbol” czy „wakacje w Hiszpanii”, pozwolę sobie ująć te kompleksy znaczeniowe w formy ograniczone precyzyjniejszymi kryteriami tematycznymi. Będą to zatem: „Leo Messi” (w istocie zaś „Pierwszy mecz Leo Messiego w FC Barcelona”) oraz „Wyspy Kanaryjskie” (właściwie zaś „Klimat Wysp Kanaryjskich” – przy czym słowo „klimat” pojmuję tu w całej jego, obecnej w polszczyźnie, metaforycznej wieloznaczności, tzn. zarówno jako „pogodę”, jak i jako „atmosferę”, „nastrój”). W obu wypadkach obszarem badania staną się dyskursy rozwijane oraz utrwalone na forach dyskusyjnych polskich miłośników: klubu piłkarskiego FC Barcelona i wypożyczenia wakacyjnego na Wyspach Kanaryjskich.

Wszystkie wypowiedzi dotyczące „pierwszego meczu Leo Messiego w klubie FC Barcelona” czerpię z polskojęzycznego forum dyskusyjnego miłośników tego katalońskiego klubu: [www.fcbarca.com](http://www.fcbarca.com), będącego jedną z największych platform internetowych zrzeszających polskich fanów Barcelony. O historii tego portalu tak pisze jego administrator: „Za archeozoik serwisu, którego historię właśnie czytacie, można uznać ostatni kwartał 2001 roku. Wtedy to właśnie pewien szesnastolatek, zainspirowany omawianymi w tamtym czasie (w szkole rzecz jasna) dziełami twórców epoki romantyzmu, podjął decyzję, iż on, wzorem swoich nowych idoli – Konrada i Kordiana, również poświęci część siebie dla dobra ogółu. Wyposażony w kilka jednostronnych poradników HTML'a rodem z CD-Action, modem zainstalowany w swym komputerze, połączenie internetowe ustawione pod mityczny numer 0202122, a także programistyczny kombajn, Notatnik, zabrał się do tworzenia dzieła swego życia”<sup>32</sup>.

Dziś portal ten oferuje użytkownikom bieżące informacje z życia katalońskiego klubu, wyniki meczów, komentarze oraz zdjęcia – a także, *last but not least*, forum dyskusyjne, które stało się obszarem mojej ukrytej obserwacji. Samo forum obejmuje kilka działów, w tym interesujący mnie – „Barcelona”, w obrębie którego znajduje się kategoria „Barça na co dzień”, w niej zaś – kilkadziesiąt wątków dotyczących mniej lub bardziej istotnych postaci, wydarzeń i faktów związanych z życiem klubu FC Barcelona. Wszystkie analizowane poniżej wypowiedzi pochodzą z wątku „Leo Messi”.

Wątek ten został zainicjowany przez użytkownika o nicku „Made\_In\_Poland” w poniedziałek, 2 maja 2005 roku – a zatem dzień po ligowym meczu FC Barcelona z Albacete Balompié, w którym Messi, wchodząc jako zmiennik, zdobył swojego pierwszego gola w lidze (czyniąc to zresztą

## II „Pierwszy mecz Leo Messiego”

<sup>32</sup> <http://www.fcbarca.com/historia-serwisu.html> (dostęp do wszystkich treści z tego portalu: 30 kwietnia 2015 roku).

jako najmłodszy zawodnik w historii). Najistotniejszy jest tu jednak fakt, że jako pierwszy mecz Messiego zostaje odnotowany przez użytkowników forum nie faktyczny debiut Argentyńczyka w barwach katalońskiego klubu (16 października 2004 roku w spotkaniu z Espanyolem), lecz pierwszy „ważny mecz” tego zawodnika – czyli taki, w którym zaznaczył on swą obecność na boisku zdobyciem bramki. Wydarzeniu temu towarzyszyły następujące komentarze:

Po wczorajszym meczu widzę w nim przyszłego bohatera. Bo wejść na 4 ostatnie minuty i zdobyć 2 gole (w tym jeden niesłusznie nie uznany) to jest coś wielkiego. Już na mistrzostwach było o nim głośno – chciało go Chelsea. Ale chyba powinniśmy się uczyć na błędach i zatrzymać Messiego na jak najdłuższy czas. Bo po tym jak straciliśmy: Luisa Garcíę trzeba uważać, należy postąpić tak jak z Iniestą podpisać bardzo długi kontrakt. Obyśmy go nie stracili. Co wy sądziecie o sposobie Rijkaarda, który daje się Messiemu ograć w Barcy B a powoli wprowadza go do tego zespołu. Widać, że Rijkaard widzi talent Argentyńczyka, ale nie chce robić z niego gwiazdy – przynajmniej na razie. A może Messi powinien zacząć grać częściej w meczach w Premiera Division – wczorajsze spotkanie jest idealnym tego dowodem. Przy tym uważam, że nie potrzeba nam napastników bo mamy Henke Eto'o, Maxi'ego i Leo. („Made\_In\_Poland”)

Wiedziałem, że ktoś po wczorajszym meczu założy temat o Lionelu: Messi jest bardzo młodym i świetnie zapowiadającym się zawodnikiem. Zapewne kiedy tylko będzie grał, to coraz więcej klubów będzie się nim interesowało. Nie możemy go nigdzie oddać, bo takie młode diamenty trzeba szlifować. Uważam, iż teraz w czasie kontuzji Maxiego Mister powinien wpuszczać tego zawodnika na końcówce 5–10 minut, żeby się ogrywał. Z czasem musi grać coraz więcej, by nabierał niezbędnego doświadczenia, musi się ograć a w przyszłości będziemy mieli z niego duży pożytek. („IceMan”)<sup>33</sup>

Kolejne komentarze powielają w dość oczywisty sposób ten zestaw opinii oraz pochwał. Warto jednak odnotować, że wśród pierwszych głosów zdarzają się także wypowiedzi sceptyczne: „nie miał praktycznie żadnego obciążenia psychicznego, gdyż mecz był już praktycznie ustawiony” („dantei”); zaś zestaw epitetów, jakimi obdarzany jest piłkarz (oraz jego gra) ma charakter czysto konwencjonalny: „on jest fenomenem” („van Harren”), „Messi to przyszłość, to nadzieja” („brzoza6”), „jest wielki” („Coogar”). Najpełniejszym wyrazem tych, dość rozpowszechnionych opinii, jest zapewne wpis użytkownika „IceMan”: „»Piłkarski Bóg«, tak jest określany przez trenerów na MŚ U-20 w Holandii. W każdym meczu gra genialnie, czaruje fantastyczną techniką, strzela bramki (dziś zajebista), jest zdecydowanie the best”. Najbardziej wyrazistą tendencją w przytaczanych tu komentarzach pozostaje jednak skłonność do poszukiwania uogólnień – uczynienia z piłkarza i jego (kolejnych)

33 W celu ułatwienia lektury i zważywszy, że tematem mojego artykułu nie jest język użytkowników forum, pozwalam sobie dokonać ortograficznej, interpunkcyjnej oraz redakcyjnej korekty ich wypowiedzi (bez ingerencji w warstwę stylistyczną), odnotowując jednak zarazem, że znaczna ich część nosi znamiona „mowy afektywnej”, właściwej dla wielu komentarzy na forum internetowym; jej podstawowe cechy to – podyktowane pośpiechem i emocjami – literówki, przestawki, (nad) używanie wielkich liter oraz znaków interpunkcyjnych (szczególnie wykrzykników) i emotikonów.

występów futbolowych znaków, łatwo rozpoznawalnych dla miłośników futbolu argentyńskiego, katalońskiego klubu oraz piłki nożnej w ogóle. Warto zwrócić uwagę na takie choćby opinie (pojawiające się w internetowym dyskursie od pierwszego meczu Messiego): „niski zwinny szybki jak to Argentyńczyk” („oleg”), „Na pewno w wieku 13 lat przychodząc do Barcy, chciał grać do końca u niej” („master-song”), „A jak ucałował herb Barcelony po strzelonym голу, to udowodnił że jest przywiązany do klubu!! Mam nadzieję, że będzie symbolem Barcelony jak Puyol!!” („HaGi”) i wreszcie: „Lider, legenda, a teraz już także człowiek ratujący Barcę przed totalną degrengoladą – dobra robota Leo!” („Ero”). Ich podsumowaniem może być taka opinia, wyrażona przez jednego z użytkowników forum na temat komentarza o grze Messiego wygłoszonego w jednej ze stacji telewizyjnych:

Dzień Dobry TVN:

- Messi jest prawdopodobnie najlepszym piłkarzem świata.
- Dobrze, że dodałeś prawdopodobnie.

Bez komentarza. Ja rozumiem, że można mieć różne sympatie itd., ale tutaj wymagam od komentatorów medialnych jednego: zwykłej ludzkiej przyzwoitości. Oni łaski nie robią, akceptując rzeczywistość”. („matti”)

W tym wymiarze Leo Messi staje się – w opiniach użytkowników forum – nie tylko liderem klubu FC Barcelona, symbolem piłki argentyńskiej (po trosze zaś także hiszpańskiej), ale po prostu personifikacją piłkarza – jedynym, najlepszym i, w konsekwencji, mitycznym, a zatem takim, którego cechy i przymioty są obiektywne, bezdyskusyjne i konieczne prawdziwe<sup>34</sup>. Sam Messi zaś – człowiek i piłkarz, zostaje ostatecznie zawłaszczony przez mitologizujący dyskurs – jak napisałby, dość metaforycznie, Barthes: „gęstnieje, ulega zeszkleniu, ścina się w wieczny motyw, którego przeznaczeniem jest uzasadniać”<sup>35</sup> – geniusz futbolu oraz katalońskiego klubu. I właśnie w tym ruchu, udokumentowanym w dyskursie internetowym użytkowników forum fcbarca.com – w niekończącym się kształtowaniu językowego obrazu debiutującego piłkarza w formę uniwersalnego znaku: piłkarza argentyńskiego, piłkarza FC Barcelona i wreszcie „piłkarza w ogóle” zaznacza się wyraźnie proces formowania materii mitycznej – ujętej w słowa i znaki zrozumiałe w ramach istniejącej już wspólnoty interpretacyjnej, która dodatkowo konstytuuje się i scala wokół swego mitu.

Wyspy Kanaryjskie stały się w polskiej kulturze popularnej ostatniego dziesięciolecia swoistym synonimem powszechnie dostępnych (bo relatywnie tanich), a zarazem ekskluzywnych (bo droższych niż „najtańszy

### III. „Klimat Wysp Kanaryjskich”

34 Jak bowiem pamiętamy z (również strukturalistycznego!) ujęcia mitycznego stylu odbioru sformułowanego przez Michała Głowińskiego: „Wyznacza on odbiór tych wszystkich przekazów, które traktuje się jako aktualizacje światopoglądów zastanych i aprobowanych, przekazów, które nie tylko je potwierdzają, ale także na swój sposób utwierdzają”. M. Głowiński, *Świadectwa i style odbioru*, s. 145.

35 R. Barthes, *op. cit.*, s. 257.

Egipt”) egzotycznych wakacji w bezpiecznym, atrakcyjnym turystycznie miejscu, w którym pozostając w obrębie Unii Europejskiej (brak obowiązku wizowego), można poczuć smak afrykańskiego klimatu. Jako popkulturowy fantazmat oderwały się zarazem od geopolitycznego i społecznego kontekstu, funkcjonując w kulturowym imaginariu jako mityczna i rajska turystyczna utopia – gwarancja udanego wakacyjnego wypoczynku (także zimowego!). Być może najdobitniejszą ilustracją tej fantazmatycznej kariery Wysp Kanaryjskich jest fakt, że stały się one celowo i starannie wybraną scenerią dla dwóch edycji popularnego, emitowanego w telewizji Polsat, programu paradokumentalnego *Pamiętniki z wakacji*, opowiadającego o urlopowych perypetiach polskich turystów spędzających wolny czas w wymarzonym, wakacyjnym raju na egzotycznych wyspach u wybrzeży Afryki. Aby jednak prześledzić formowanie się materii mitycznej wokół zapośredniczonego przez media obrazu Wysp Kanaryjskich (funkcjonujących w potocznym obiegu jako popularne „Kanary”<sup>36</sup>), sięgnę raz jeszcze po fragmenty dyskursu internetowego, przywołując w tym miejscu wypowiedzi pochodzące z prowadzonego przez Polkę mieszkającą w Hiszpanii bloga *Ratunku, mieszkam w raju* oraz z forum „Polonia Canarias” – zrzeszającego kanaryjską polonię, ale otwartego także na opinie i (zwłaszcza) pytania turystów planujących swój egzotyczny wyjazd.

Jak wolno sądzić, sekretem sukcesu Wysp Kanaryjskich jest ich położenie geograficzne, gwarantujące im łagodny, relatywnie niezmienny i sprzyjający wypoczynkowi klimat. Doskonale charakteryzuje go taka oto opinia autorki przywołanego powyżej bloga: „Trudno jednak zaprzeczać faktom – generalnie, o ile nie traficie na jedyny zimny tydzień albo jedyny zimny miesiąc w całym roku – czeka was tu dobra pogoda. Słońce i gorąco. Ale nawet latem raczej nie będzie aż takich wielkich upałów jak w kontynentalnej Andaluzji czy ukochanym przez turystów Egipcie. Na wyspach klimat jest łagodniejszy, wszystko przez ten wszechobecny wiatr. Wieje niemal zawsze. Latem – najgorętszy jest sierpień – tego wiatru szuka się z utęsknieniem, sprawia, że łatwiej znieść ukrop afrykańskich wysp. Zimą – z najchłodniejszym styczniem i lutym – przynosi on nieprzyjemny, przesywający chłód. Bezwietrzne i nie za bardzo upalne, ale ciągle jeszcze gorące, najpiękniejsze, z niezwykle pięknym i spokojnym oceanem są wrzesień, październik, pierwsza połowa listopada”<sup>37</sup>.

36 „Wakacje na Kanarach” są popularnym tematem tak zwanych opowieści z życia, relacjonowanych w gronie rodziny i przyjaciół przez polskich turystów, pragnących podzielić się wrażeniami z podróży, a zarazem podkreślić swój status społeczny (tu – przynależność do „klasy średniej”), sytuujący ich powyżej „biednych Polaków” latających tylko do Egiptu oraz korzystających z turystycznych ofert typu *last minute*. Ślady tych narracji odnaleźć można bez trudu zarówno w scenariuszach filmów z cyklu *Pamiętniki z wakacji*, jak i w cytowanych poniżej wypowiedziach użytkowników forów internetowych.

37 <http://ratunkumieszkamwraju.blog.pl/> (dostęp do wszystkich treści z bloga oraz forum internetowego: 3 maja 2015 roku).



Krócej, lecz równie wyraziście ujął to jeden z turystów planujących wyjazd na Wyspy Kanaryjskie: „Klimat – wiadomo, o co chodzi, nie ma co pisać” („ernest506”)<sup>38</sup>. Oczywiście, taki atut rodzi jednak zarazem pewne, bardzo konkretne, oczekiwania: „W sierpniu będziemy na »Fuercie« przez dwa tygodnie i już teraz bardzo się cieszę na ten wyjazd. Wyspy Kanaryjskie mają niepowtarzalny klimat i jest coś kojącego i cudownego w pogodzie, jaka tam panuje” („Ewa”)<sup>39</sup>.

Zazwyczaj zresztą są one spełniane: „Byłam z mężem i córką na Fuercie na początku listopada. Zakochałam się w wyspie. Jej sposób bycia jest moim marzeniem. Myślę, jak tam wrócić na dłużej...” („julita”)<sup>40</sup>. Lecz niekiedy, jak trafnie zauważa blogerka, następuje „awaria pogody”, co stawia turystów w obliczu spektakularnego krachu wakacyjnych planów, zaś rezydentów biur podróży w niezręcznej sytuacji tłumaczenia owego „nieszczęśliwego zbiegu okoliczności”: „Przyjeżdżają do nas turyści i muszę im wyjaśnić, że Fuerteventura jest sucha niczym pustynia, tymczasem za oknem właśnie leje, a turyści ślizgają się w tych swoich japonkach i sandałkach na zabłoconej podłodze. Może im opowiedzieć, że zeszłego roku, jak ostatni deszcz spadł w marcu, to kolejny lekki deszyk we wrześniu?”<sup>41</sup>

Docieramy tu do jednego z najbardziej charakterystycznych i szeroko komentowanych na forach turystycznych wątków dotyczących „wakacji na Kanarach” – jest nim swoista hiperbolizacja oczekiwań urlopowiczów – rozciągająca je nierzadko poza sferę „kojącego klimatu” i „dobrej pogody”. Trafnie charakteryzuje je cytowana powyżej blogerka: „Generalnie polscy turyści mają wymagania. Kupują te wczasy za tysiąc dwieście, może dwa tysiące złotych i chcą choć przed tydzień w życiu poczuć się jak arabski szejk. Niech więc cały archipeląg zasuwa w pocie czoła”<sup>42</sup>. Nierzadko jednak oczekiwania te odnoszą się raczej do spopularyzowanego przez media i reklamę biur podróży „kanaryjskiego fantazmatu” niż do rzeczywistości w jej wymiarze geograficznym i kulturowym. Dobrym tego przykładem jest obszerna dyskusja, jaka toczyła się na portalu „Polonia Canarias” – zainicjowana przez jednego z użytkowników, planującego emigrację na Wyspy Kanaryjskie. Już jego deklaracja wstępna wzbudziła ożywione komentarze internautów: „Nie ukrywam, że szukam lepszego miejsca do życia, rozważam też Tajlandię i Australię natomiast te kraje mają olbrzymi problem z muzułmanami – w Tajlandii na południu muzułmańscy separatyści mordują i żądają utworzenia państwa islamskiego z trzech prowincji, w Australii właśnie udaremniono mordy na ludności cywilnej (dżihadyści mieli w planach ścinać głowy „niewiernym”). Czytałam, że na Teneryfie też jest sporo muzułmanów

38 <http://poloniacanarias.com/forum/>.

39 Komentarz na blogu <http://ratunkumieszkamwraju.blog.pl/>.

40 *Ibidem*.

41 *Ibidem*.

42 *Ibidem*.

i meczetów, pytanie jak wy mieszkańcy to widzicie? Czy faktycznie jest ich dużo? Jacy oni są we współżyciu z Europejczykami? Jak jest z ich dziećmi w szkołach? Jak to wygląda z perspektywy mieszkańca Kanarów?” („ernest506”)<sup>43</sup>. Następnie jednak – po ustaleniu cen artykułów codziennego użytku (droższych lub tańszych niż w Polsce), zalet i wad kanaryjskiego szkolnictwa i służby zdrowia – użytkownicy wkroczyli na dobre w sferę popkulturowego mitu „wysp szczęśliwych”, w którym Wyspy Kanaryjskie zostały „uogólnione” do formy zmitologizowanego znaku, narzucającego się uczestnikom dyskusji jako reprezentacja (nie) istniejącego miejsca, w którym „nic złego stać się nie może”. Wątek ów dotyczył stanu zdrowia mieszkańców wysp i rozpoczynał od pytania, czy wypiarze w ogóle chorują? Oto jego najistotniejsze fragmenty:

Dzieci chorują tu jak wszędzie. Wystarczy że jeden maluch przyjdzie do żłobka czy przedszkola z wirusem a pozostałe się z nim bawią... Zakażenie gotowe!! Z dorosłymi jest podobnie – koleżanka z pracy siedząca obok mnie kicha i pryca... Jeśli akurat mam słabą defensę, padnę jak mrówka. Dokładnie tak samo jest wszędzie... Dlaczego tutaj miałyby być inaczej? („PALOMA”)

Myślałem, że jest inaczej bo jest ciepło, je się świeże owoce, ryby, jest czyste powietrze... Jak widać naiwnie się ludzę, że w cieplejszym klimacie mniej się choruje i mniej chorują dzieciaki... („ernest506”)

W tym miejscu wyraźnie zaznacza się jednak swoista funkcja oddalenia, która odróżnia zarówno polskich użytkowników kanaryjskiego forum od internautów mieszkających na Wyspach, jak i ten popkulturowy mit od mitu o „pierwszym meczu Leo Messiego”. W tym drugim przypadku wszyscy polscy uczestnicy debaty, negocjując w ramach mitologizującego dyskursu atrybuty przypisywane bohaterowi wydarzenia, odnosili się do tych samych faktów kulturowych – oglądanych w telewizji, lub znanych z relacji internetowych, występów Leo Messiego w rozgrywkach ligi hiszpańskiej oraz Ligi Mistrzów. W odniesieniu do „klimatu Wysp Kanaryjskich” zaznacza się wyraźny podział na – żyjących popkulturowym fantazmatem turystów planujących pobyt na Wyspach oraz mieszkańców archipelagu, znających lokalny klimat i jego kaprysy (oraz – jak mogliśmy zauważyć – konsekwencje zdrowotne) z doświadczenia. Znajdujący się poza swego rodzaju „progiem minimalnym” empirycznej wiedzy o Wyspach Kanaryjskich użytkownicy forum skłonni byli przypisywać im mitologiczne (w sensie Barthes’owskiego naddatku *signifiant*) cechy uogólniające<sup>44</sup>, takie jak: „klimat jest niepowtarzalny”, „jest coś

43 <http://poloniacanarias.com/forum/>.

44 Nie trzeba w tym miejscu dodawać, że cechy te są konsekwencją konstruowanego na potrzeby biur podróży reklamowego wizerunku Wysp Kanaryjskich, stanowiącego zresztą część „narodowego branding” Hiszpanii, reklamującej się jako „miejsce stworzone do wakacyjnego wypoczynku”. O konstruowaniu takiego właśnie modelu „wymarzonych wakacji na Kanarach” przez szwedzki rynek turystyczny pisze w sposób niezwykle interesujący Jennie Dielemans w swym reportażu *Powstaje model*. Zob. J. Dielemans, *Witajcie w raju. Reportaże o przemyśle turystycznym*, przekł. D. Górecka, Wołowiec 2011, s. 30–43.

kojącego i cudownego w pogodzie” czy wreszcie „w cieplejszym klimacie mniej się choruje”, podczas gdy mieszkańcy – konfrontowani z rzeczywistością – gotowi byli demitologizować te wyobrażenia następującymi wypowiedziami: „[wiatr przynosi] nieprzyjemny, przeszywający chłód”, „za oknem właśnie leje” zaś „dzieci chorują tu jak wszędzie”. Warto jednak odnotować, że głosy wszystkich uczestników debaty dowodzą *de facto* istnienia zmitologizowanego fantazmatu Wysp Kanaryjskich – podtrzymwanego w wytęsknieniu przez turystów i dekonstruowanego (choć niezbyt intensywnie) przez mieszkających tam Polaków<sup>45</sup>.

Oba analizowane powyżej mity przekonują zarazem, że w obiegu internetowym, w niekończącym się, globalnym ruchu tekstów kultury (niezliczonych form i narracji) nie zanika bynajmniej mitotwórczy potencjał przemieszczenia, pozwalający formować się materii mitycznej poza minimalnym progiem granicy kulturowej (w dobie Internetu zazwyczaj tożsamej z granicą języka narodowego). A same mity rodzą się nierzadko z, na pozór banalnych, tekstów lub faktów należących do kultury popularnej: ulotek i spotów reklamowych, wydarzeń sportowych czy prostych gestów wykonywanych przez piłkarzy. I w tym sensie przebywają one drogę odwrotną od opisanej przez Lévi-Straussa ścieżki „śmierci mitów” – od „romansowej narracji” (na przykład „Wymarzone wakacje na Wyspach Kanaryjskich” w katalogu biura podróży) lub „legitymizowanego historycznie faktu” (jak „pierwszy mecz Leo Messiego w klubie FC Barcelona”) do uogólnionej, w formie uniwersalizującego znaku, materii mitycznej.

<sup>45</sup> Gwoli uczciwości: autor tego artykułu, odwiedzający chętnie Wyspy Kanaryjskie, uważa, że wprawdzie „zdarzają się tam deszczowe dni”, a „wiatr niesie niekiedy przeszywający chłód”, lecz „klimat jest tam niepowtarzalny”, zaś „w pogodzie jest coś kojącego i cudownego”.



Igor Savchuk

National Academy Of Arts Of Ukraine

Słowa klucze

*mit, mythopoesis,  
mityczne myślenie,  
mit osobowy, intencje  
twórcze, twórczość  
kompozytorska,  
struktura tematyczna,  
dzieło muzyczne.*

## Mitologiczne intencje we współczesnej twórczości kompozytorskiej

Zrozumienie kultury jako swojego rodzaju globalnego metatekstu (Jurij Łotman)<sup>1</sup>, w którym polilogiczne, kształtujące znaczenie związki znajdują się we wzajemnych relacjach z rezultatami ujmującej refleksji, gwarantuje heurystyczną aktualność sztuki. W tym kulturalno-historycznym procesie każdy tekst (jako akt kultury) ma wartość znaczeniową, znajdując się we współzależności między czasem i logiką formułującą się kultury staje się kluczem „deszyfrowania i strukturyzowania metatekstowych utworów”<sup>2</sup>. Wszystko, co wiąże się z twórczością, daje możliwość ujmowania jej jako istoty bytu, jako „poważnej działalności analitycznej”<sup>3</sup>.

Mitologiczny pierwiastek jest organicznie zawarty w narracyjnym paradygmacie kultury współczesnej. W specyficzny sposób zastępuje brakujące ogniwa i odzwierciedla aspiracje nowoczesnej świadomości do poszukiwania „wiecznych źródeł” (realnego autorskiego pomysłu) oraz podstaw harmonii świata. Objawia się to na różnych poziomach: od ogólnie filozoficznych i estetycznych poglądów, aż do koncepcji leżących u podstaw odrębnych dzieł sztuki. „Właśnie to ciężenie do demitologizacji myślenia (przed wszystkim artystycznego) czyni historyczne i typologiczne studiowanie mitu najpilniejszym zadaniem naszych czasów”<sup>4</sup>. Dzięki temu otwiera drogę do nowej interpretacji zjawisk kulturowych.

1 Лотман Ю., Семиосфера, Санкт-Петербург 2010.

2 *Ibidem*.

3 Блок М., Апология истории, или Ремесло историка, Москва 1973.

4 Валькова В., Музыкальный тематизм и мифологическое мышление // Музыка и миф, Москва 1992, s. 42.

Jeden z głównych powodów szczególnego zainteresowania mitem we współczesnej kulturze wynika z potrzeby autoanalizy oraz z poszukiwaniu jej źródeł<sup>5</sup>. Częsty powrót do tego tematu związany jest z rosnącą pewnością wielu badaczy XX wieku co do tego, że mitologiczny pierwiastek jest jednocześnie historyczny i uniwersalny, że jest on obecny w świadomości człowieka w całej jego historii. Jak zauważył Sergei Averintsev: „[...] zestaw podstawowych faktów z psychologii człowieka, w tym psychologii inteligencji, w każdej epoce jest prawdopodobnie taki sam. Dla historyka, ważne jest, które z faktów i w jakim stopniu przekształcają się w danej epoce z faktów psychologicznych w fakty kultury, w jaki stopniu są one »kultywowane«”<sup>6</sup>.

W XX wieku mit wydawał się swego rodzaju pryzmatem, przez który uczeni starali się rozwikłać tajemnice ludzkiej świadomości i kultury. Pojawiło się wtedy wiele teoretycznych paradygmatów: rytualny (J.G. Frazer), funkcjonalny (B. Malinowski), afektywno-asocjacyjny (Z. Freud, K.G. Jung, M. Eliade), socjologiczny (E. Durkheim, L. Levi-Bruhl), symboliczny (E. Cassirer), strukturalistyczny i poststrukturalistyczna (C. Levy-Strauss, R. Barthes), formalny (W. Propp) i inne. Mit był rozpatrywany w różnych aspektach: jako dodatek do pierwotnego rytuału, regulator życia archaicznej wspólnoty; zjawisko społeczne; jako ucieleśnienie specyficznego typu myślenia różniącego się od myślenia nowoczesnego człowieka; jako układ symboli; jako obliczona na poznanie świata struktura; jako produkt działania nieświadomości itd.

Ogólnie, mit badano jako przedmiot, jako metodę, jako system, jako działanie<sup>7</sup>. Jednakże najbardziej nabrzmiałą Kwestią współczesnej filozofii mitu jest kwestia identyfikacji „wiecznych mitologicznych fundamentów” zachowanych w nowoczesnej świadomości i myśleniu. Mimo że zjawisko mitu było badane przez wiele wieków, brakuje zgodnej interpretacji tego osobliwego zjawiska kultury. Jeden z autoritetów filozofii XX wieku Mircea Eliade mówi: „Trudno jest znaleźć definicję mitu, która byłby akceptowana przez wszystkich uczonych, a jednocześnie była przystępna również dla nie-specjalistów”<sup>8</sup>, ponieważ w każdym podejściu do mitu podkreśla się pewne aspekty zgodnie z milczącym założeniami.

Dla współczesnego artysty jednym z głównych sposobów budowy tekstu artystycznego jest tworzenie dzieła w oparciu o cytaty i nawiązania do innych tekstów, co pozwala na metapoziomie na szybki rozwój i możliwość uzyskania wglądu w odległą perspektywę przeszłego dziedzictwa. Pozwala to artyście na pogłębiony wgląd w materię sztuki, w „tekstowe atomy” muzycznych dzieł, na wspięcie się ku Duchowi, mitowi, ku metafizyce kultury. Na ruch w stronę przecięcia i następnie syntezy różnorodnych elementów w jednej artystycznej czasoprzestrzeni.

5 Современная западная философия: Словарь, Москва 1991, s. 333.

6 Аверинцев С., Поэтика ранневизантийской литературы, Москва 1977, s. 49–50.

7 Савельева М., Лекции по мифологии культуры, Киев 2003.

8 Элиаде М., Аспекты мифа, Москва 1996, s. 15.

W tym przypadku mit, mitologiczna świadomość i neomitologiczne intencje są określonym procesem kontemplacji, interpretacji i oceny muzyki współczesnej. A przede wszystkim dotyczy to kompozytora i jego dziecka – utworu muzycznego w procesie wyodrębniania głębokich sensów, które są zakodowane w muzycznym tekście. Jednym z tych „ważnych momentów” w procesie odsłaniania głębokich znaczeń nowoczesnego dzieła muzycznego staje się „mit, jako szczególna forma świadomości”<sup>9</sup>, sukierunkowany na światopogląd wego rodzaju podstawa do interpretacji utworu muzycznego, która pozwoli jednoznacznie zidentyfikować transcendentalne relacje między ludzką świadomością i wszechświatem.

Mit i jego ujęcie w muzyce pozwalają badaczowi odnajdywać brakujące przestrzenno-czasowe związki, funkcjonujące w umyśle autora/ kompozytora/ badacza. Pozwala to ujawnić „wieczne rudymenty” i podstawy harmonii świata. Badanie różnych poziomów (od ogólnofilozoficznych i estetycznych sądów aż do koncepcji poszczególnych utworów muzycznych) procesu remitologizacji myślenia muzycznego zmusza współczesnych badaczy do zanurzenia się w historyczne i typologiczne właściwości mitu.

Proces ten z kolei otwiera drogę do nowych aspektów interpretacji utworu muzycznego, jego funkcjonowania i wielowymiarowej oceny kompozytora-twórcy. Przejaw danej charakterystyki w historii muzycznej XX wieku można zaobserwować zarówno na poziomie ogólnych cech współczesnej epoki, jak i w perspektywie<sup>10</sup> poszczególnych dzieł muzycznych naznaczonych intencjami mitologicznego myślenia kompozytora.

Spróbujmy zidentyfikować niektóre z podstawowych cech mitycznej świadomości, ustanowionych przez filozofię mitu, które w sposób szczególny wyróżniły się we współczesnej kulturze i sztuce:

- Bezpośrednie intuicyjne (zmysłowe) poznanie całości wszechświata, poczucie przynależności i jedności z nim. „Siła i wiarygodność mitu polega na niepraktyczności i swobodzie, z jaką ludzki umysł postrzega najgłębsze relacje wszechświata i człowieka”<sup>11</sup>. Ucieleśnienie tego w sztuce współczesnej można zobaczyć w „odwołania się do warunków, w których ujawnia się głęboko intymne rozumienie uniwersalnego ludzkiego piękna i harmonii

9 Z tego powodu rosyjska badaczka Maryna Savelieva w pracy *Wykłady z mitologii kultury* twierdzi, że „świadomość mityczna – nie jest anachronizmem. Przeciwnie, świadczy ona o wysokim stopniu rozwoju kulturowego; jest kryterium określonej doskonałości [...] Mit [...] doprowadza samowyróżnienie do stanu świadomej pełni”, *Савельева М., Лекции по мифологии культуры, Киев 2003, s. 68.*

10 *Гармель О., Феномен «чужого» текста в современной музыке. Аспект неомифологических интенций художественного мышления: Дисс. ... канд. искусствоведения: 17.00.03 / Национальная музыкальная академия Украины им. П. И. Чайковского, Киев 2005.*

11 [Cyt za:] *Философия культуры. Становление и развитие, Санкт-Петербург 1998, s. 213.*

świata”<sup>12</sup>. Najbardziej bezpośrednio jest to odczuwalne w muzyce Valentyna Sylwestrowa (*“Тихие песни”, “Ступени”, “Осенняя серенада”, Элегия*), Sofii Gubaiduliny (*„Размышления о хорале И. С. Баха”*), Edisona Denisova (*cykl wokalny “Твой облик милый” (1980), Koncert dla altu (1986)*), Olivera Messiaena (*symfonia Turangalila* i innych).

- Synkretyzm, rozproszenie, niepodzielność myślenia. Ta charakterystyka, z pewnymi korektami, jest aktualna także w odniesieniu do terażniejszości, ponieważ „zdolność” nowoczesnego myślenia do integrowania doświadczeń własnej historii sprawia, że jest ono tożsamy z synkretyzmem mitologicznej świadomości, co pozwala na aktualizację poznawczych i odzwierciedlających możliwości mitu”<sup>13</sup>.
- Najważniejszą cechą mitu jest symbolizm. W związku z tym Eleazar Mielecinski, analizując współczesną sytuację kulturową, stwierdza totalną semiotyczność kultury XX wieku, generującą symbolizm. Okazuje się to odwrotną stroną mitologizmu<sup>14</sup>.
- Poetyka tożsamości, dążenie do usunięcia opozycji. Wśród wielu możliwych przykładów należy podkreślić najbardziej znaczącą cechę sztuki postmodernistycznej, paralelnie wyrażającą sytuację mitu, to znaczy próbę przewyciężenia opozycji rzeczywistość – tekst, w której akcent położony jest na tekście.
- Cykliczność, wieczny powrót i powtórzenie. Przejaw tego aspektu można zauważyć zarówno na poziomie ogólnych cech epoki nowożytnej, jak i w koncepcji pojedynczych dzieł sztuki, nacechowanych neomitologicznymi intencjami myślenia autora.
- Specjalna kategoria mitu – kategoria świata poza czasem (ale w czasie)<sup>15</sup>, w którym przeszłość, terażniejszość i przyszłość nie są oddzielone, lecz znajdują się w jednym wymiarze; w ten sposób mit upodabnia się do czasoprzestrzeni. Modelowanie czasem, jego zastosowanie, przewyciężenie, podróż w czasie, połączenie w jednoczesności różnych strumieni czasowych, przejścia do różnych wymiarów czasowych – wszystko to staje się jednym z wiodących obszarów twórczych poszukiwań w sztuce modernizmu i postmodernizmu.

Wszystko, co dzieje się w mitycznym czasie („praczasie”, w „epoce prastworzenia”), nabiera znaczenia paradygmatu. W związku z tym mit łączy w sobie diachroniczny aspekt („pamięć” o przeszłości) i synchroniczny (wyjaśnienie terażniejszości i przyszłości). Specyficzne odzwierciedlenie mitologicznej sytuacji daje o sobie znać poprzez wzmocnienie „wektora pa-

12 Валькова В., Музыкальный тематизм и мифологическое мышление // Музыка и миф, Москва 1992, s. 45.

13 Бекетова Н., Калошина Г. Опера и миф // Музыкальный театр XIX–XX веков: вопросы эволюции, Ростов-на-Дону 1999, s. 39.

14 Мелетинский Е. Поэтика мифа, Москва 2000, s. 278.

15 Голосовкер Я., Логика мифа, Москва 1987, s. 22.



mięci”, czyli tematyki memuarowej. Szczególnie widać to w muzyce współczesnej, gdzie pamięć często nabywa cech świętości, a dążenie kultury muzycznej do własnych korzeni staje się rdzeniem artystycznej wizji dzieła.

Odwolanie się do mitu w kulturze współczesnej spowodowało aktywację muzykologicznej refleksji w tym właśnie czasowym „kluczu”. W odniesieniu do niniejszej analizy szczególnie ważne są koncepcje, które poruszają problem odzwierciedlenia w muzyce mitologicznych elementów, jednakże nie w kontekście jakiegoś konkretnego mitologicznego tekstu (ponieważ on od samego początku wyznacza szczególne dążenie do mitu jako przestrzeni wdrażania planu kompozytora). Tutaj można wyróżnić z grubsza cztery obszary badań:

- 1) porównanie mitu i muzyki na poziomie ogólnych zasad logicznego myślenia, na poziomie estetyki, ontologii i epistemologii<sup>16</sup>;
- 2) badanie relacji mythropoeicznego i muzycznego pierwiastków w ich dynamice historycznej<sup>17</sup>;
- 3) analiza mitologicznego pierwiastka („świadomości mitycznej”) jako przejawu indywidualnego stylu kompozytora<sup>18</sup>;
- 4) identyfikacja prawidłowości mitologicznych bezpośrednio w tekście utworu muzycznego (na poziomie tematyki, dramaturgii, cech gatunku, itp.)<sup>19</sup>.

Spośród wielu koncepcji mitu zaproponowanych przez teorię XX wieku niektóre znalazły posłuch w badaniach muzykologicznych w charakterze ram metodologicznych. To przede wszystkim teorie Kloda Levi-Straussa i Alekseja Łosiewa, w których muzyka obok mitu stała się przedmiotem analizy filozoficznej (strukturalistycznej, fenomenologicznej, dialektycznej). Ważne znaczenie miały również poglądy Karla Gustawa Junga i Iakova Golosovkera, dotyczące specjalnych mitologicznych właściwości psychologii ludzkiej. Wyrażały się one konstatacją obecności w osobowości uniwersalnych „archetypów”, mających najpierwotniejsze znaczenie<sup>20</sup>.

16 Акопян Л., Мифотворчество и музыка в XX веке // Акопян Л., Анализ глубинной структуры музыкального текста, Москва 1995, s. 138–150; Гервер Л., К проблеме «миф и музыка» // Музыка и миф, Москва 1992, s. 7–21; Краснова О., О соотносимости категорий мифопоэтического и музыкального // Музыка и миф, Москва 1992, s. 22–39; Северинова М. Феномен мифа в тексте музыкального произведения // Текст музыкального твору: практика і теорія, Київ 2001, s. 72–77.

17 Юдкін І., Міфологія та музичне мистецтво в контексті сучасної ідеологічної боротьби // Українське музикознавство, Київ 1985, s. 38–44.

18 Дроч І., Композитор Віталій Губаренко: формула індивідуальності, Суми 2002.

19 Акопян Л., Мифотворчество и музыка в XX веке // Акопян Л., Анализ глубинной структуры музыкального текста, Москва 1995, s. 138–150; Бекетова Н., Калошина Г., Опера и миф // Музыкальный театр XIX–XX веков: вопросы эволюции, Ростов-на-Дону 1999, С. 7–41; Валькова В. Музыкальный тематизм и мифологическое мышление // Музыка и миф, Москва 1992, s. 40–61; Краснова О., О соотносимости категорий мифопоэтического и музыкального // Музыка и миф, Москва 1992, s. 22–39.

20 Голосовкер Я., Логика мифа, Москва 1987, s. 11.

Oto kilka możliwości korelacji kategorii mitologiczności i muzyczności we współczesnej muzykologii. Larisa Gerver w swojej refleksji o „mitologiczności” muzyki opiera się na myśli Kloda Levi-Straussa. Kreśląc paralele między logiką mitu i logiką myślenia muzycznego, zauważyła, że w muzyce „uznaje się nie tyle przedmiotową stronę mitu, ile jego system relacji, i ich charakter tzn.: opozycje, transformacje, utożsamienia”<sup>21</sup>. I właśnie to należy uznać za najbardziej niekwestionowany przedmiot analizy muzyczno-mitologicznej. Dzieje się tak, ponieważ nowe sposoby organizowania materii dźwięku i aktualna wiedza na temat kompozycji w dużym stopniu polegają na apelacji do mitu, z pominięciem pośrednich więzi kulturowych. W poszukiwaniu niektórych prawidłowości i możliwości „odczytania” mitologicznych schematów muzyki Gerver dochodzi do wniosku, że zestaw obiektów i związków pomiędzy nimi, ukazujących się w dziele muzycznym, może się nieznacznie różnić w perspektywie tradycyjnej strukturalno-mitologicznej analizy muzykologicznej. Zasadniczo różnią się konteksty, ponieważ sens muzyczno-mitologicznej identyfikacji polega na włączeniu niemuzycznych sensów i „wrastaniu w głąb kultury”<sup>22</sup>.

Na koncepcji Levi-Straussa opiera się także Leo Akopian, który twierdzi, że „(...) ponieważ wspólnota systemów znaczeniowych mitu i muzyki, dotyczy głębokiego, abstrakcyjnego aspektu, to badanie mitologicznego „plastra” w nowoczesnej muzyce musi dotyczyć głębokiej struktury tekstu muzycznego, niezależnie od tego jakie są konkretne odniesienia pozamuzyczne tych tekstów”<sup>23</sup>. Według badacza, w mitologicznie zorientowanych tekstach (na przykład *Pierścieniu Nibelunga* Ryszarda Wagnera lub *Królu Edypie* Igora Strawieńskiego) to właśnie muzyka jest wtórnym, niespecyficznym środkiem przekazu „mitologicznej treści”. Tymczasem kompozytorom współczesnych czasów w wielu aspektach obce są niektóre z najważniejszych cech archaicznego mitotwórstwa.

W centrum uwagi Akopiana znajduje się możliwość immanentnie muzycznego urzeczywistnienia mitologicznych charakterystyk, bez bezpośredniego zwrócenia się do mitycznych tematów, bez celowego naśladowania „barbarzyństwa” (jak w *Scytyjskiej suicie* Sergiusza Prokofiewa albo „Allegro barbaro” Beli Bartoka), bez bezpośredniego urzeczywistnienia opozycji przyroda–kultura (jak w *Kosmogonii* Krzysztofa Pendereckiego). Akopian wprowadza pojęcie „mitologicznego neoarchaizmu”, które definiuje on jako „sztukę, w której cała różnorodność gamy współczesnej orkiestry będzie służyć do zbudowania modelu świata, podyktowanego logiką współczesnego mitu. W roli paradygmatycznych elementów tego ostatniego (»mifemu«) powinny występować proste »surowe« jednostki strukturalne wypełnione warunkowym, pozamuzycznym (w „symbolicz-

21 Гервер Л., К проблеме «миф и музыка» // Музыка и миф, Москва 1992, s. 20.

22 Ibidem, s. 19.

23 Акопян Л., Мифотворчество и музыка в XX веке // Акопян Л., Анализ глубинной структуры музыкального текста, Москва 1995, s. 140.

nym” i Peirce’owskim tego słowa znaczeniu) znaczeniem”<sup>24</sup>. „Naturalna” istota struktury danych jednostek byłaby podkreślona nie tyle specyficznymi cechami „kultury” (określona hierarchia dźwiękowych relacji), ile tymi, które bardziej przynależą do natury (ton i rytm). Wśród najbardziej reprezentatywnych przykładów neoarchaizmu mitologicznego w muzyce XX stulecia są: uznać można *Pacific 231* Arthur Honeggera, *Scherzo z Czwartej Symfonii* Charlesa Ivesa i *Jonizacje* Edgarda Varèse’a, także szczególnie twórczość Iannisa Xenakisa, gdzie mamy do czynienia z tendencją mitologizacji prawidłowości liczbowych w pitagorejskim duchu.

Warto w tym miejscu odwołać się do idei zgłoszonych przez Very Walkovej w pracy *Muzyczna tematyka i myślenie mitologiczne*<sup>25</sup>. W centrum uwagi autorki znajduje się specyficzny typ tematyki, rozpatrywany w muzykologii głównie jako strukturalny „przedsemantyczny” element. Według Wálkovej, tego typu tematyka zawiera w sobie głęboką semantykę: wyraża ona określone znaczenie, polegające na indywidualnym (w każdym oddzielnym utworze) doświadczeniu całości i harmonii, w zwrocie do intuicyjnych, nieświadomych mechanizmów percepcji, w specyficznym sposobie emocjonalno-intuicyjnej organizacji twórczej aktywności słuchacza<sup>26</sup>. Genezę tego typu tematyki widzi autorka w ścisłym związku z dawnymi formami mitologicznego myślenia, potwierdzając tym samym jedną z uniwersalnych idei filozofii mitu XX wieku, o tym, że mitologiczne myślenie realizując potrzebę myśli ludzkiej do intuicyjno-holistycznego postrzegania otaczającej rzeczywistości, okazuje się uniwersalnym atrybutem ludzkiej psychiki, który przetrwał do czasów współczesnych.

Na przykład Maryna Severynova, analizując wyraz mitu w muzyce odwołuje się do koncepcji Eidos (głównie w interpretacji Alekseia Łosiewa). Posługując się pojęciem „mitu osobowego”, autorka interpretuje mit w tekście utworu muzycznego jako wyraz semantycznej istoty świadomości kompozytora, życia duchowego kompozytora. Mit w tym ujęciu staje się „czymś w rodzaj absolutnego koncentratu treści, maksymalnego wyrazu Eidos”<sup>27</sup>. Z tych pozycji Severynova stara się wyjaśnić częste dla nowoczesnej muzyki odwołanie się do „obcego” tekstu: „[...] kompozytorzy przekształcają teksty, przepuszczając je przez pryzmat osobistej wizji świata (»mit osobowy«)”. I okazuje się, że „postmodernistyczny muzyczny i kulturowy tekst jest operacją wokół mitu, w której sam mit nie zmienia się, a utrwalone mitologiczne formuły są ujmowane na nowo, pomagając rozpatrywać teksty artystyczne z punktu widzenia teraźniejszości”<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 141.

<sup>25</sup> Валькова В., Музыкальный тематизм и мифологическое мышление // Музыка и миф, Москва 1992, s. 40–61.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 42.

<sup>27</sup> Северинова М., Феномен мифа в тексте музыкального произведения // Текст музыкального твору: практика і теорія, Київ 2001, s. 74.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 76–77.

Pojęcie świadomości mitycznej aktualizuje się w muzykologii w badaniach indywidualnego stylu kompozytorskiego. Do pojęcia tego, w szczególności, zwraca się Iryna Drach, analizując cechy twórczości słynnego ukraińskiego kompozytora Vitalia Gubarenko. Zauważa ona, że w myśleniu muzycznym tego kompozytora „[...] sama intonacja często funkcjonuje jako nośnik informacji mitologicznego porządku”<sup>29</sup>, a odrębne paradygmatycznie elementy dzieła (dźwięki, motywy) obdzielane są symboliczną treścią, porównywalną z mitemami Levi-Straussa. Na dramaturgicznym poziomie głównych sfer obrazowania „odczytuje” się indywidualny wyraz uniwersalnych archetypów wydzielonych przez K.G. Junga.

Można wyróżnić podstawowe funkcje mitu w tekście artystycznym.

1. Mit w dziele „[...] zaczyna być ujmowany jako organiczna struktura artystyczna. Oramowuje on dzieło, lecz jest jednocześnie jego integralną materią”<sup>30</sup>; występuje jako instrument organizacji artystycznej materiału<sup>31</sup>.
2. Mit staje się środkiem wyrazu „uniwersalnych” pierwiatków psychologicznych lub kulturowych, ponieważ w literackim neomifologizmie na pierwszy plan do głosu dochodzi idea cyklicznego wiecznego nawrotu, powtarzalności podstawowych prototypów, jest to swego rodzaju substytucja bohaterów literackich i mitologicznych<sup>32</sup>.
3. Mit okazuje się językiem wyjaśnienia współczesności, „organizując dzieło sztuki, działa jako szczególnego rodzaju forma, poza układem, który mógłby zmienić treść jej wewnętrznego bogactwa”<sup>33</sup>.

Zidentyfikowanie neomitologicznych intencji w poszczególnych artystycznych koncepcjach jest możliwe na drodze analizy muzyki. Analiza koncentruje się na badaniu funkcjonowania „cudzego” tekstu w autorskiej partyturze, jego roli w dramaturgii i stylowym obliczu dzieła; na formie pracy, na autorskich komentarzach i wyjaśnieniach dotyczących pomysłu i centralnej idei dzieła; na głównych aspektach estetyki kompozytora. Korelacja tych parametrów daje wyobrażenie o stopniu przejawu intencji neomitologicznych.

Właściwe postmodernistyczne użycie w muzycznych utworach oznak mitu, a mianowicie tragedii antycznej, ilustruje opinię badacza Leo Akopiana o tym, że dla badania mitologicznego aspektu w każdym konkretnym muzycznym utworze najważniejsza jest struktura mitu i tekstu muzycznego, bez względu na to, co poza muzycznymi odwołaniami śledzi badacz w konkretnym muzycznym tekście i czy te odwołania w ogóle istnieją. I właśnie z takiego punktu widzenia spróbujemy przeanalizować

<sup>29</sup> *Драч І.*, Композитор Віталій Губаренко: формула індивідуальності, Суми 2002, s. 154.

<sup>30</sup> *Зверев А.*, Дворец на острие иглы: Из художественного опыта XX века, Москва 1989, s. 396.

<sup>31</sup> *Мелетинский Е.*, Поэтика мифа, Москва 2000, s. 7.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 8.

<sup>33</sup> *Левин-Стросс К.*, Мифологии, Москва – Санкт-Петербург 1999, s. 241.

utwór współczesnego ukraińskiego kompozytora Oleha Bezborodko „KOMMOΣ” dla skrzypiec solo.

Już w nazwie utworu zauważa się odwołanie do antycznego mitu. W kreacji kompozytora greckie słowo KOMMOΣ to w swoim pierwotnym znaczeniu liryczna piosenka o smutnej treści, będąca nieodłączną częścią antycznej tragedii. Odwołania do specyficznego zachowania starożytnych, jakim jest bicie się w piersi podczas opłakiwania zmarłego, można zaobserwować w ciągu całej kompozycji utworu: od formy (dwuzgłoskowy skomplikowany okres z wstępem i kodą) do melodyjnej intonacji (tkanka utworu jest nasycona chromatycznym falowaniem przy wielowarstwowym i figuralnym referowaniu faktury), do samej kompozycyjnej idei (mystyfikacja starego rytuału). Poza tym utwór jest napisany w trzy dni po śmierci wybitnego ukraińskiego skrzypka, jednego z fundatorów ukraińskiej szkoły dla skrzypków Bohodara Kotorowycza.

Kompozytor świadomie skonstruował utwór na paralelach: z jednej strony – logika rozwijania mitu, z drugiej zaś – logika muzycznego myślenia. Zauważmy, że poprzez proces mitologicznego myślenia kompozytora można zaobserwować konceptualny pogląd na mit w znaczeniu szczególnie historycznie bądź kulturowo uwarunkowanego stanu świadomości. Właściwie jest mu apelowanie do specyficznych stanów antycznej tragedii, które poprzez głęboką intymność poznania uniwersalnego obrazu świata człowieka pozwala badaczowi śledzić cykliczność, wieczny nawrót i repetycję. Przy czym te idee są przekonująco realizowane przez autora na poziomie tematyki. Początkowa intonacja w swoim wariantowym rozwoju daje bodziec do kształtowania się dramaturgii utworu, na początkowym rymie kończy się jednak ten autorski dorobek. Inny mi słowy, permanentna dramaturgia KOMMOΣ włączyła właściwości spiralnego czasu, koncentryczność którego – jego ruch po kole – sprzyja odrębnej tematycznej odwrotności, transformowanej powtarzalności, spiralnej organizacji. Dwie zasady muzycznego rozwoju – wariant (pierwsze zdanie okresu) i powtórzenie (drugie zdanie) – to, właściwie, „[...] środki rytmizacji bytu, które formowały się w micie”.

KOMMOΣ jest skonstruowany na dwóch tematycznych początkach, które odrębnie okalają utwór. To przede wszystkim już zaznaczony powyżej lejtmotywny kompleks la – do – re-kasownik (w drugim zdaniu tematyczna koncentracja eksponowana jest w półtonowym podwyższeniu i fakturze zgęszczania, dalej – cała powraca do początkowego referowania) i arpeggiowana akordowa konstrukcja, w której zakodowane jest imię wybitnego skrzypka – b(bo) – g(go) – d(dar), która zaczyna i kończy utwór.

W utworze wyraźnie obserwuje się współzależność między kategorią mityczno-poetycką i muzyczną. Jeśli spojrzeć na mit aksjologicznie, to zauważymy jedną ważną okoliczność – mit odsyła do ducha sakralności, uporządkowanego bytu, a sedno mitycznego przeżycia stanowi emocja doznania wyższej wartości. W micie można odnaleźć najważniejsze czynniki, które determinują powyżej ukazane konotacje, a mianowicie: działanie i *katharsis*. Mit w swoim cyklicznym czasie posuwa się do od-

rębnego oczyszczającego etapu: strukturę Logos (symbol) – zmienia Kryzys (powstanie antytezy) – dalej – Rytuał – *Katharsis* („przekształcenie antytezy”) – i znów powstaje Logos (symbol). Początkowa antyteza nie tylko nie ulega zatraceniu, lecz utwierdza się w momencie kathartycznego „błysku” – i znów powstaje nowa prawda, symbol nowego poziomu.

Podobny schemat dramaturgicznego przekształcenia dotyczy kompozytora w *KOMMOΣ*. Oto schemat takiej transformacji logosu w tym muzycznym utworze:

- Logos – t. 1–4 – kodowanie w tematyzmie (zaszyfrowano imię Bohodar).
- Kryzys – t. 5–9 – antyteza – przeprowadzenie głównego tematycznego wątku i jego rozwój, co jest odbierane jako odrębna antyteza do logosu.
- Rytuał i *Katharsis* – t. 9–18 – transformacja głównego tematycznego tworu – rozwój w półtonie współzależności.
- Logos – t. 32 – znów powrót do zakodowanego tematu, w którym zaszyfrowano imię Bohodar.

Odnosnie do muzycznego tematyizmu, to w *KOMMOΣ* jest obecny szczególny typ tematyizmu, który Olga Krasnowa określa jako „przedsemantyczny tematyizm – dekoncentrowany tematyizm, który nie ma wyraźnych strukturalnych granic” (temat *KOMMOΣ* odrębnie rozmieszczony po całym utworze). Jest to specyficzne zwrócenie się do intuitywnych, podświadomych mechanizmów odbioru. Oczywiście, geneza takiego typu tematyizmu kryje się w ścisłej zależności z dawnymi formami mitologicznego myślenia – jako odzwierciedlenie w ludzkiej myśli intuitywnego, jednolitego poznania otaczającego świata, jako odzwierciedlenie w rozwoju logiki odrębnego ruchu mitologemów w tekście. Zatem poprzez muzykę odbywa się przyłączenie pewnego wyższego symbolu, pełnia znaczenia którego okazuje się tylko na poziomie całościowego przyjęcia i uświadomienia, i dlatego właśnie „mitologem na muzycznym gruncie – to w pewnym znaczeniu, muzyka, która zabrzmiała”<sup>34</sup>.

Odnosnie do symboli w tekście jako przejawów mitologicznego myślenia kompozytora, to sam tematyizm utworu, który jest skonstruowany na kodowaniu imienia wybitnego skrzypka (w pierwszym takcie i w ostatnich dwóch) oraz użyciu chwytów techniki skrzypcowej, która najbardziej umiejętnie ujawnia typ mistrzostwa skrzypcowego wykonawcy – właśnie tego wykonawcy, odbierana jest jako organiczna artystyczna struktura stająca się sposobem wyrazu kulturalnych modeli-podobizn.

Dowód mitologicznego myślenia kompozytora stanowi również ukie-runkowanie się tegoż twórcy ku stylowym podobiznom epok zeszłych, w szczególności do wielowarstwowej figuralnej faktury, która przeplata się z Bachowską manierą demonstracji figuralnych chwytów gry na skrzypcach. Na dodatek kodowanie imienia Bohodar jest, oczywiście, zapożyczone od tradycji Bacha (przykład tematyczne ziarno b–a–c–h).

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 35.

Następna stylowa podobizna dotyczy doby romantycznej. W drugim zdaniu, gdzie główne tematyczne ziarno zaintonowało się na półtonie powyżej (t. 24), kompozytor często, dla wzmocnienia kulminacji, wykorzystuje właściwe romantikom sposoby organizacji muzycznej tkanki (*arpeggiato*, nasycone użycie których doprowadziło do dramaturgicznej kulminacji).

Takie zwrócenie się do stylów przeszłości i wybudowanie swojego dorobku w dialogu z nimi daje kompozytorowi możliwość stworzenia mnogości sensów, które przede wszystkim, przeplatają się z estetycznymi poglądami i światopoglądem autora.

W *KOMMOΣ* mit, wykonując ważną tworzącą sens funkcję, pomaga badaczowi dekodować tekst. Poza tym bez kreacji skomplikowanego systemu odsyłaczy do mitu muzyczny tekst tego utworu pozbywa się głębokiego treściowego pokładu.

Na ogół mitologiczne intencje artystycznego myślenia, które są odzwierciedlone w *KOMMOΣ*, odnoszą się do takich właśnie poziomów:

- strukturalnego: w sposobie włączania przez kompozytora „cudzego” kontekstu do logiki jego funkcjonowania, do dramaturgii utworu, których typologia jest podobna do strukturalnego poziomu włączania znaków mitologicznych do neomitologicznych opowieści;
- semantycznego: w specyficznym oznaczeniu imienia wykonawcy (przez mitologiczne utożsamienie z wykonawcą-universum), które w utworze zrozumiano jako symbol wysokiej sztuki, a także w jego wejściu w znakowe pole współczesnej kultury;
- estetycznego: przejawiającego się w odzwierciedleniu w koncepcji utworu estetycznej pozycji autora, która rezonuje z neomitologicznymi światopoglądowymi właściwościami epoki.

W neomitologicznych utworach muzycznych do procesu strukturalizacji tekstu i dekodowania jego znaczenia włącza się nie tylko mitologia. Tu w roli mitu, który zabarwia dramaturgię, występują: historyczne przekazy, bytowa mitologia, historycznokulturowa rzeczywistość poprzednich wieków, dziesięcioleci i poszczególnych lat, znane i niewiadome artystyczne teksty przeszłości itp. Przy takiej kreacji funkcję mitologemów spełniają cytaty i parafrazowanie tych tekstów.

Dzięki temu aspektowi, który przeniknął w sztukę muzyczną z twórczości literackiej, maksymalnie dynamizuje się typologia podobieństwa zjawiska muzycznego i cudzego tekstu będącego jak gdyby kodem genetycznym, w którym utwór „oświełają” znane i niewiadome muzyczne teksty przeszłości. One stają się nieodłączną częścią składową semantyki i struktury utworu, a także sprzyjają stworzeniu mnogości pojęciowej oraz niejednoznaczności. I właśnie dlatego muzykoznawcze odniesienie się do kategorii mitu w dialogu ze współczesną filozofią „pozwała zrozumieć muzyczną sztukę w jego realnych, stwarzających sens związkach z rozwojem całej światowej kultury. Poprzez mit badacz może dotrzeć niemalże do większości kulturalno-kontekstowych związków muzyki: od zetknięcia się ze stycznymi sztukami do filozoficzno-światopoglądowych i historycznych typologii paraleli”.





## El Mito de la Cultura en la religión, política y el caso concreto andaluz

La mitología es la ciencia que estudia el mito o, el grupo de mitos de un mismo pueblo o cultura. La carencia de una definición universal de mito, más allá de la propia de la RAE, nos lleva a buscarla a los distintos críticos o especialistas en el tema y, se aprecia una línea muy frágil de límites entre mito, religión, historia y leyenda. Burkert<sup>1</sup> define mito como “un cuento tradicional con una referencia parcial y / o secundaria a algo de importancia colectiva que conecta con instituciones y con los principales problemas de la sociedad”. Eliade<sup>2</sup> considera que, “además de narrar una historia verdadera, el mito transmite también una historia sagrada”. En opinión de Grimal<sup>3</sup>, “es una narración que se refiere a un orden del mundo anterior al actual, destinada no a explicar una particularidad local y limitada, sino una ley orgánica de la naturaleza de las cosas”. Según García Gual<sup>4</sup>, “el mito es un relato tradicional que refiere la actuación mejorable y ejemplar de unos personajes extraordinarios que vivieron en un tiempo prestigioso y lejano”. La definición que expone Ramos Jurado<sup>5</sup> acerca del mito es la siguiente: “un relato serio y revelador que atiende a los principales aspectos del ser humano y explica su

### Mito y religión

- 1 W. Burkert, *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*, Madrid 2002, p. 12.
- 2 M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*, Barcelona 1996, p. 4.
- 3 P. Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona 1994, p. 8.
- 4 C. García Gual, *La mitología: interpretaciones del pensamiento mítico*, Barcelona 1987, p. 5.
- 5 E. A. Ramos, *Cuatro estudios sobre tradición clásica en la literatura española*, Cadiz 2001, pp. 97-102.

visión primigenia del mundo, y cuyos protagonistas son seres fuera de lo común, inalcanzables”.

Se ha convenido en llamar “mito”, en sentido estricto, a una narración que se refiere a un orden del mundo anterior al orden actual, y destinada no a explicar una particularidad local y limitada, este es el cometido de la sencilla “leyenda etiológica”, sino una ley orgánica de la naturaleza de las cosas. La historia de Heracles, imponiendo, después de una determinada aventura, un nombre a un lugar concreto, el de “Columnas de Hércules” a nuestro Estrecho de Gibraltar, no es un mito, porque en él no se plantea el problema del orden total del mundo. Por otro lado, el relato del diluvio y de la creación del hombre por Deucalión y Pirra es el prototipo mismo del mito, de igual modo que, en otro plano, la aventura de Pandora y Epimeteo.

Los mitos son narraciones fabulosas de origen desconocido. No se sabe quién los inventó: fueron transmitiéndose de generación en generación como una verdad maravillosa. Se puede decir, por tanto, que no tienen autor o, lo que es lo mismo, que nadie tiene derecho sobre ellos: son patrimonio de la humanidad.

Todas las culturas han creado mitos. Con ellos han transmitido a lo largo de los siglos sus creencias, sus valores, sus temores, sus proyectos. Resulta altamente interesante ver cómo muchas de las narraciones mitológicas de culturas muy dispares coinciden en lo esencial. Existen muchas mitologías, pero en el fondo sólo son diferentes puestas en escena de una misma narración, una gran narración que nos habla de las verdades esenciales sobre los hombres y los dioses, de los orígenes del mundo, del sentido de la vida, del bien y del mal, de cómo llegar a ser realmente humanos, del porqué de las cosas, del destino de los hombres, etc.

El mito es una necesidad mental que trata de expresar la situación del hombre en el mundo y, por eso, su contenido es más trascendente que el de un cuento, no es algo que pertenece a unos pocos sino que hunde sus raíces en el pueblo, es una necesidad colectiva; se hereda, se transmite y cumple una importante función social: explicar la necesidad colectiva (el origen del hombre, de los elementos, por qué el hombre es mortal, por qué hay división de sexos, por qué el ser humano debe trabajar para ganarse el sustento, el origen de los males y qué es lo que han hecho algunos para ser diferentes...). El hecho de que el mito no sea un relato gratuito es lo que lo diferencia del cuento, que no tiene otra finalidad que proporcionar al auditorio o al lector el placer de saborear una bella historia. El cuento podría ser, por tanto, definido como un mito degradado: presenta la forma del mito, pero no asegura su función. El mito, por su parte, es materia seria y elevada: nace cuando el hombre se encuentra en presencia del misterio, y constituye un esfuerzo del espíritu humano para disipar ese misterio respondiendo al doble interrogante del porqué y del cómo. Misterio de los orígenes (del universo, del hombre, o simplemente de un pueblo o una ciudad); misterio de los fenómenos naturales (ya sean astronómicos, climáticos o biológicos); misterio de la conducta humana,

sobre todo en sus aspectos irracionales (el amor, la violencia); misterio, por último, de la muerte y lo que, tal vez, siga a la muerte<sup>6</sup>.

En su origen, el término griego *mythos* significaba “discurso, palabra”, con una cierta especialización como “discurso narrativo, relato”. Este es el sentido con que lo emplean siempre Homero y el poeta trágico Esquilo; los antiguos griegos lo utilizaban, por ejemplo, para designar lo que actualmente llamamos fábula. Un mito puede definirse, por tanto, como un relato pero, en el caso de las sociedades arcaicas, el término designa más específicamente el relato de un acontecimiento caracterizado por una serie de rasgos. En primer lugar, es un acontecimiento cuyo desarrollo se considera enmarcado no en el tiempo que constituye la historia, sino en un período que podría denominarse primigenio y, de algún modo, anterior a la época en la que vivimos. En segundo lugar, se trata de un acontecimiento considerado fundamental o explicativo, en el sentido de que constituye la razón de ser y proporciona la explicación de una realidad, natural o humana, cuya existencia es constatable en la actualidad. Por último, los protagonistas de este acontecimiento no fueron seres humanos semejantes a nosotros, sino seres sobrehumanos, dioses en la mayoría de los casos, a veces animales, o bien hombres dotados de una esencia particular. Es obvio que tal acontecimiento no tiene la misma naturaleza que los hechos históricos: en principio, no es menos real o auténtico que éstos, pero su realidad no viene confirmada por ningún testimonio, por ningún documento; por lo tanto, no es objeto de ciencia, sino de creencia<sup>7</sup>.

En contra de lo que con frecuencia se afirma, el mito, incluso cuando en él intervienen los dioses, no es necesariamente religioso. Aunque en el de Deucalión éste no haga sino ejecutar la orden de un oráculo y, por tanto, sea, en última instancia, el instrumento de la voluntad divina, no sin cierta vacilación se calificará esta leyenda de “religiosa”. Sin duda recurre a medios sobrenaturales, pero para desarrollarse realmente sólo necesita un vago consentimiento del Destino. Merecería el epíteto de “religiosa” si, por otra parte, existiese un culto y un ritual de Deucalión.

Por el contrario, otros mitos van estrechamente vinculados a una personalidad divina y a la religión propiamente dicha. Todo el ciclo de Deméter, que explica místicamente la germinación, el crecimiento y la maduración del trigo, es uno de los mitos más grandiosos del pensamiento griego y es profundamente religioso. Los “nacimientos” de Zeus, sus bodas sagradas con Hera son mitos únicamente en su profundo simbolismo; no merecen este calificativo por la sola razón de que intervengan los dioses.

Así pues, un relato, para merecer el nombre de mito debe hallarse situado, en grado mayor o menor en el mundo de las Esencias: esta re-

6 M. I. Martínez, *Mito y religión. Innovación y experiencias educativas*, no. 17, Granada 2009, p. 3.

7 *Ibidem*, p. 4.

pugnancia del mito hacia lo accidental explica su fortuna con Platón y, más generalmente, dentro del pensamiento griego, ávido de penetrar, y más todavía de expresar, las “Leyes eternas”.

La relación exacta entre mito y religión no se ha definido bien, y su interconexión o diferenciación es variable en los diferentes estudiosos del tema que nos ocupa. Vernant<sup>8</sup> opina que mito, ritual e imagen son las tres formas de expresión de la experiencia religiosa de los griegos (este es uno de los puntos en los que la mitología griega se aparta de otras, puesto que en Grecia se admite la conexión entre mitología y religiosidad). El mito es la expresión verbal, el rito es la expresión gestual y la imagen la expresión visual. Así, siguiendo la teoría de este autor, no se pueden identificar los elementos citados, sino concebirlos como las tres caras de la experiencia religiosa y griega. El hecho de que muchos protagonistas de los relatos griegos sean dioses ha provocado la identificación.

Bermejo<sup>9</sup> considera que el mito y la religión tienen funciones sociales parecidas, pero la función social de la religión es más compleja que la de la mitología porque incluye un rito (un sistema de oración). Así, se aprecia que con la mitología no se agota el estudio de la religión; además, la religión lleva implícita una ética que regula el comportamiento que han de tener quienes la profesan.

Por su parte, Emilio Suárez de la Torre<sup>10</sup>, denomina Mitos cosmogónicos a aquellos que explican el origen del mundo, su génesis. Tienen un contenido ideológico de validez general para la cultura que lo adopta y pueden tener o no relación con el culto o rito. Otros son los mitos que aparecen en composiciones literarias: no tienen por qué guardar necesariamente una relación con la religión. Así, si el autor hace una reflexión sobre esta, nos puede dar una pista para averiguar su ideología religiosa y ética y, al mismo tiempo, es posible que se muestre paralela al pensamiento general o que, por el contrario, son opiniones divergentes. Por último, los Mitos etiológicos son aquellos que sí están en relación inmediata con el culto. No todos los mitos etiológicos tienen relación con el culto, pero sí todos los que tienen relación con el culto son etiológicos.

### Mito y política

Cuando se trata de nombrar el mito en la cultura española y, haciendo hincapié al estrato político, se tiene que mencionar sin duda alguna la ya clásica obra de Gustavo Bueno *El mito de la cultura*, en su séptima edición (2004) el propio autor hace referencia a la contemporaneidad del tema desde su publicación en 1996<sup>11</sup>.

Porque la cultura es en nuestras sociedades un elemento central de la cotidianidad. Pulula cierta idea de ella que se sustancia, de un plumazo,

8 J. P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Madrid 2007. p. 128.

9 J. Bermejo, *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid 1996, pp. 146–147.

10 E. Suárez de la Torre, *La función del mito en la religión griega. Nuevos estudios de la literatura griega*, Barcelona, 198, pp. 5–10.

11 G. Bueno, *El mito de la cultura*, Barcelona 2004, p. 11.

en la sección homónima de la prensa escrita o acaso en una posición meta-informativa de los telediarios, más allá del deporte y los sucesos, aunque más acá de la información meteorológica.

Sucede, sin embargo, que la definición de cultura no está al nivel de su popularidad, es decir, no trasciende tanto su delimitación material como su idea (vaga idea); nadie duda de esa sombra platónica como un contorno cierto, pero resulta enmarañado otorgarle sustancia, relieve o colorido –si sigue valiendo la metáfora<sup>12</sup>.

Así, de las ideas originales de cultura, ha trascendido a nuestra sociedad una mezcla indefinida a modo de brochazos impresionistas que, desde la distancia, parecen tomar forma suficiente como para componer una figura, pero que, acercándonos a solo unos centímetros, dejan de tener sentido y se quedan en manchas desamparadas.

Se le desprenden consecuencias a estos *brochazos impresionistas*, de modo que hoy tomamos por una persona culta a la que consigue esbozar una sonrisilla de comprensión frente a un *Tàpies* del reina Sofía, inhalarse completa una versión de *Nabucco* por *la Fura* o poner en duda, con aires de capacidad probatoria y mesándose la perilla, la validez de alguna propuesta del ministro de exteriores, rumiando intramuros: «éste no se ha leído *la paz perpetua*». Qué decir si completamos estos supuestos con un curso de iniciación al violín o con el dominio de una lengua muerta, es decir, conocer por conocer.

Pero todas estas apreciaciones quedan ancladas en el psicologismo que, a veces, enfrenta los supuestos cultos en una trivial partida de trivial. A efectos de estas líneas, sin embargo, la idea de cultura que nos interesa en cuanto trasciende sobre todo al ámbito político, está fundamentada en la idea alemana, romántica, forjada a golpe de nacionalismo constituyente a lo largo del siglo XIX. En el caso español la relación con este origen es evidente, ya que basta constatar la literalidad del artículo 44.1 de la Constitución Española<sup>13</sup> para dar cuenta de los resortes previstos para salvaguardar, fomentar o proteger la cultura. Y decimos que es evidente la relación con el origen porque, si bien en varias de las catorce ocasiones en que se menta la cultura se hace como conjunto abstracto, en otras tantas se hace de modo expreso y concreto a las culturas de cada uno de los *pueblos* de España. Y se hace sin clarificar un ápice la propia idea de cultura aunque sí fomentando la inversión política en culturas pseudonacionales en eclosión, es decir, retrotrayéndonos a modos políticos decimonónicos, propios del nacimiento de las naciones, propios del nacimiento de la idea de *cultura objetiva*.

A su vez, la conexión con la idea subjetiva es evidente, ya que cuando ponemos en común las excelencias intelectuales de una determinada comunidad de individuos, se compone un *totum* del que se sirve la nación (comunidad) que retroalimenta lo que los individuos deben cono-

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>13</sup> Constitución española, 1978.

cer para ser cultos. Este *totum* aterriza en la agenda de nuestros políticos, aunque diferenciándose fundamentalmente de aquella idea predecesora teutona en el ámbito al que se refiere: salvando las especialidades pseudonacionalistas, ya no impera una concepción nacional de la esfera cultural, sino que se impone una querencia universalista (globalizada y globalizante) de la cultura. Esto deriva de las posibilidades comunicativas de la sociedad moderna, que ha recortado las distancias hasta hacer de las culturas nacionales un solo conjunto universal<sup>14</sup>; de esta manera se desarrolla el concepto *patrimonio de la humanidad*, quedando las culturas locales o regionales para recoger elementos que aún no han sido comunicados suficientemente al resto del mundo o que, en su caso, deben enfrentarse a otras culturas regionales o locales próximas que las *subyugan* y subsisten, por tanto, en una dialéctica que inventan para su propia supervivencia y beneficio puntual.

Precisamente en esta nueva delimitación territorial de la idea de cultura podemos encontrar una manifestación del mecanismo que genera (o regenera) desde el substrato material la propia idea de cultura: la actividad económica como delimitador esencial de la estructura social, sin perjuicio del movimiento, muchas veces catalizador, en otras categorías sociales. Son estas infraestructuras sociales las que definen la sustancia cultural. Es decir, no existe una esencia pura, auténtica, sagrada de la cultura; no existe un contenido cultural que pueda deducirse de teorías antropocéntricas del tipo: “cultura es aquello que contribuye al desarrollo del espíritu humano”, sino que ésta viene definida por las exigencias económicas o políticas, por ejemplo (y las exigencias actuales tienden a la mundialización; el derecho a la cultura como derecho humano).

Dada esta *indefinición suficiente* del conjunto de la cultura, es usual en los discursos de nuestros políticos el tratamiento interesado del mismo, maleado a cada momento en función del dictado más conveniente y demandado por la realidad.

La solidez con la que los representantes del pueblo ponen en juego este concepto tan vago por sí mismo merece una apuesta por el análisis capaz de esclarecer, en cada momento y a cada uso, las causas materiales de una praxis enteramente idealista, es decir, de una praxis en la que el presidente del gobierno tose, revisa sus papeles, se dirige a los periodistas con una sonrisa esculpida y desvela que, “en defensa de la cultura”, bajará el impuesto sobre los cedés de música<sup>15</sup>, aunque se impondrá un canon por derechos de autor, claro, para que los autores, esos abnegados y atormentados escultores del espíritu humano, puedan comer y alimentar sus ganas de seguir dando forma a nuestra arcilla espiritual.

Y por supuesto que no es asunto de la diatriba partidista la puesta en duda de una cuña de tal solera en las páginas más pensadas e intelectuales de los diarios, ya que ningún líder opositor podría rentabilizar

14 Bueno G., *op. cit.*, Carácter mítico del proyecto de una cultura universal, p. 226.

15 “Desfiscalizar la cultura”, Diario Cinco Días, 30/04/2004.

electoralmente un empeño filosófico del tipo: – pero, señor presidente, ¿qué es eso de la cultura?

Otro ejemplo de actuación política *orientada* en ese conjunto difuso denominado cultura lo encontramos, sobre todo en España, en las fiestas populares que entran en conflicto con otros intereses: recientemente el carnaval de Tenerife ante las molestias ocasionadas a los vecinos, pero por antonomasia, en España, los festejos con animales; de los lanzamientos de cabras desde los campanarios al descabezar de gallinas a caballo pasando por, sobre todo, los toros. Todos estos actos, tras ser estudiados por el alcalde, legislador o juez competente, se resolverán como parte de una de las dos alternativas de la dicotomía: a) ritos cuasimedievales sin amparo racional posible o b) cultura. Sobra decir que esa decisión estará realmente orientada por la acuciante realidad económica, política, electoral, etc.

Sin embargo, la *culturalidad* no siempre encaja como pretexto idóneo para esos otros intereses. Dado el caso, si la *culturalidad* de un determinado elemento puede resultar contraproducente a efectos de otros ámbitos, de nuevo será el político competente quien calibre la necesidad o no de asimilar dicho elemento al conjunto de la *cultura objetiva*. Paradigmático resulta en este aspecto la demolición o salvaguarda de determinados edificios o construcciones que, en ocasiones, son representativas de épocas, estilos o acontecimientos y que, en otras ocasiones, no lo son tanto, en función de las posibilidades urbanísticas de su emplazamiento o de la inminencia de elecciones.

Pero estos comportamientos políticos que, discriminatoriamente, buscan amparo en la *cultura objetiva*, encuentran en nuestro país una agudización en cuanto se viene produciendo (y su legitimidad política es asunto de otro debate) una creación de culturas autonómicas o pseudo-nacionales. Las culturas catalana, vasca, gallega, etc., legitiman que cualquier rasgo local (de la txapela a, por supuesto, el idioma, incluido el aranés) sea objeto de la más agresiva y chovinista iniciativa política. Y basta la remisión a la abstracción *riqueza cultural* para que no exista duda ninguna sobre la legitimidad de la iniciativa política al respecto. Otras comunidades, cuyo empeño nacionalista está en fase embrionaria, resuelven su cultura en sectores más concretos: La Rioja, por ejemplo, en la *cultura del vino*; un concepto difundido (declaraciones institucionales mediante) como concepto milenario, sin que ningún agente social o grupo de opinión ponga en duda su raíces ni la vincule al nacimiento de la comunidad riojana, a la asunción de mayores cotas de autonomía, al desarrollo de resortes políticos y al mecanismo puesto en marcha por éstos en aras de maximizar exportaciones y turismo. Recientemente hemos asistido a la escenificación de estos intereses durante el debate sobre la llamada *ley antialcohol*, en el que los políticos riojanos han glorificado el vino con especial ahínco con el objeto de auparlo al grado de cultura y, por tanto, bebida alcohólica excepcional a la que no someter a las incomodidades de aquella ley. Igual que se haría con la cerveza en centroeuropa o el

whisky en Escocia (o como harían a su vez las autoridades segovianas si sus destilerías no fueran tan prosaicas). No se trata de señalar con el dedo a políticos especialmente maquiavélicos; es un método común, un vicio.

Bueno establece, en esta línea, una vinculación funcional entre la Cultura (ya se hace necesaria la mayúscula) y el Reino de la Gracia<sup>16</sup> (propio de otros sistemas socio-económicos) como fuente de legitimidades, de manera que si un determinado argumento alcanza una proposición fundamentada en la *culturalidad*, no se hacen necesarias más disquisiciones, ya que aquella metafísica puesta en marcha se da por causa primigenia que da validez a la acción política. Al modo en que el origen divino o la sacralidad de determinado fenómeno eran, en tiempos, argumento suficiente y definitivo. En los discursos políticos, la idea de cultura se usa como código de no-polémica. Poco menos que existe, tácito, un *pacto por la cultura*, una convergencia en aquel principio fundamental incuestionable desde el que se desarrolla un modo de *fundamentalismo*.

### Mito y tópico de la cultura andaluza

Entre los tópicos que aquí traemos, propios de la cultura andaluza, mencionamos en primer lugar, como no puede ser de otra forma, el flamenco. El flamenco heredado, según los eruditos y los cultivados, de la cultura arábica... Por sus notas, sus instrumentos, sus compases, sus ritmos, su literatura. No es necesario ser flamencólogo para intuir la riqueza de las letras, la literatura de sus ritmos y el encanto de su melodía. Su historia y su sabor. ¡Cuántos empresarios en Madrid haciendo negocio de una estética y de un arte que descontextualizan sin piedad! Que esa otra, y aquí alzamos el tono: maldita indolencia padecemos y maldita ignorancia de nuestras raíces. Quizá así nos luzca el pelo, como cantaban en un subgénero de nuestra cultura que tiene una buena sucursal en Cádiz: el carnaval.

El flamenco, como hemos escrito, es consecuencia directa de sus letras, es decir, de la literatura. O viceversa. Huevo y gallina, nunca se sabe. La literatura andaluza también posee mucho tópico y mucha floritura, nacida quizá de los famosos y citados versos de García Lorca; cuya obra es arquetipo del mito y del tópico en Andalucía. Podemos citar muchos más, por ejemplo: Rafael de León, Serafín y Joaquín Álvarez Quintero, Manuel Benítez Carrasco, los Machado, Xandro Valerio, Jose María Pemán, Fernando Quiñones... Incluso cantautores, a modo de canción protesta o de poesía popular en el género de la canción, como es el caso de Carlos Cano o el propio Sabina.

Al flamenco y a la literatura de Andalucía quizá deba acompañarle en este recorrido otro ingrediente del folclore y de la cultura andaluza: el paisaje. O mejor dicho, la variedad y las opciones de su paisaje. Andalucía es la única región de España, y me atrevería a decir de Europa al menos, que tiene en 87.268 km<sup>2</sup> un clima capaz de albergar el cálido sol de la costa de Huelva y la fría nieve de las pistas de esquí de Sierra Nevada en

<sup>16</sup> Bueno G., *op. cit.*, La idea metafísica moderna de cultura es la secularización de la Idea teológica del Reino de la Gracia, p. 142.



Granada. Infortunios del capital, qué remedio, que éste no se encuentra en manos de empresas de la casa. Así me temo que será. No obstante, el turismo, he aquí otro tópico, fluye y nutre las rentas de numerosas familias. Recursos nos sobran. Aun así no nos bastan, tampoco lo olvidemos.

Desde que el 01/01/1492, Los Reyes Católicos conquistaran el último reducto árabe, a los descendientes de aquellos, se nos ha tratado como perdedores. Se nos ha negado la lengua romance que durante 8 siglos hablamos entre los árabe (queda nota clara de ello en las jarchas, cuyos pareados, moaxaras, son claramente romance). Se nos ha tachado de mal hablados, somos los cómicos de España, los vagos, los juerguistas, los vividores y los “pícaros” actuales. Somos el “hazmereir” de un país de alma prestada por los andaluces.

Si preguntamos a cualquier turista que imagen tiene de España, por supuesto gracias a los románticos como Ernest Hemingway o Lord Byron, dirán flamenco (andaluz), toros (Andalucía y Pamplona) y tapas (en algunas ciudades andaluzas son gratuitas con la bebida). Si hablamos de las playas, son las andaluzas las de mayor número de banderas azules. En estos casos el resto de España no dudará en buscar algún “pero” a estas aseveraciones.

En tiempos romanos 2 Césares fueron andaluces (Adriano y Trajano), Séneca (cordobés), Averroes (andaluz), a esto dirán es que eso no era Andalucía. Muy bien, Juan Ramón Jiménez (98, modernismo), Generación del 27 (casi todos andaluces), Vicente Aleixandre (Premio Nobel de Literatura), Picasso...

Por ser la cultura andaluza contemporánea la cultura de un pueblo dependiente y subalternizado, ha sido permanentemente negada, frivolidada o incluso prostituida principalmente desde el poder estatal dominante y desde la intelectualidad al servicio de este. Y también ha sido negada por quienes, instalados en el reduccionismo marxista, confundieron el subdesarrollo económico con la imposibilidad de existencia de cultura específica, negando de hecho a los pueblos y clases populares la facultad de ser creadores de cultura y otorgando, al menos implícitamente, esta capacidad sólo a las burguesías dominantes<sup>17</sup>.

Como hemos venido señalando desde hace años, la mayor dificultad para la consolidación de la conciencia cultural andaluza ha sido, y en gran parte continúa siendo, la apropiación de lo específicamente andaluz por parte de los poderes estatales para tratar de construir, con base en algunas de las expresiones formales de la cultura andaluza, desfuncionalizadas y vaciadas de sus más importantes significaciones y potencialidades, una

<sup>17</sup> El artículo de 1976, publicado en la revista *La Ilustración Regional* por Castilla del Pino, con el provocador título de “Andalucía no existe”, es un buen ejemplo de estas posiciones, que siguen perdurando hoy, como se reflejó, por ejemplo, en las reuniones de la comisión “Andalucía una sociedad multicultural” del Foro Andalucía en el Nuevo Siglo, organizado por la presidencia de la Junta de Andalucía en 1999, donde buena parte de los intelectuales andaluces participantes negaban o cuestionaban la existencia de una específica identidad cultural andaluza.

“cultura española” genérica, negadora del carácter pluricultural y plurinacional del Estado y presuntamente propia de una “nación” española. Este “proceso de vampirización”, como a veces se le ha llamado, aunque alcanzó su mayor magnitud durante el franquismo, tiene orígenes mucho más antiguos y dista mucho de haber desaparecido hoy. Retóricas como las de “la identidad sobrante” o “la identidad desbordada” de Andalucía, aún repetidas, siguen siendo buena muestra de ello y se complementan con el mantenimiento de visiones pseudocríticas que enfatizan los aspectos más frivolidados y folklorizados de lo andaluz, sin atender a sus significaciones profundas. Tampoco ayudaron al entendimiento de la cultura andaluza los acercamientos intelectuales que sí reconocieron su existencia específica pero equivocaron la determinación de su lógica, como fue el caso de Ortega, o quienes la idealizaron sin apenas tener en cuenta la estrecha relación existente entre la interpretación del mundo de un pueblo, que es el ámbito simbólico de su cultura, y su experiencia colectiva, modelada por los condicionantes económicos, sociales y políticos, internos y externos, de aquella, presentes en su evolución histórica.

También es preciso referirnos a la perduración, en no pocos intelectuales actuales, de la vieja confusión entre cultura y lo que sólo es una de sus dimensiones: la del arte y la literatura, o entre cultura e instrucción formalizada. La vigencia de esta concepción elitista y burguesa de la cultura, totalmente alejada de la visión antropológica ya hoy generalizada en el mundo, es también un obstáculo para una aproximación correcta a la cultura andaluza. Cuando personas tan respetables como el novelista Francisco Ayala afirman que “hoy, en Andalucía, la cultura está en mejor situación que nunca”<sup>18</sup> o cuando el Ayuntamiento de Sevilla, desde una concejalía políticamente en manos de un partido que se autodefine andalucista, pone en marcha campañas con el lema “La cultura va por barrios”, se está activando una concepción obsoleta, aristocratizante e inaceptable de la “cultura” como algo que existe desencarnado de los pueblos y de sus colectivos sociales, al margen de las experiencias de estos y construido exclusivamente por las élites, o supuestas élites (escritores, músicos, arquitectos, artistas), que serían las únicas creadoras de cultura. El papel de los pueblos sería el de consumidores, en ciertas ocasiones puntuales, de esta cultura y, sobre todo, de la muy alienadora fabricada ex profeso para las mayorías sociales por las industrias de cultura de masas. Desde estas premisas prepotentes, los pueblos y las clases populares producirían, cuando más, folklore y artesanías; en ningún caso “cultura” y “arte”.

## Conclusiones

La cultura se está utilizando como medio político y religioso, en muchos casos, para manejar a la gran mayoría de la población al antojo de unos y otros. Usando los tópicos cuando son necesarios o las raíces culturales cuando conviene al dirigente de marras para su propio bien.

<sup>18</sup> Afirmación realizada como presidente de la Comisión de Cultura del Foro Andalucía en el Nuevo Siglo.

En todo el artículo no se ha producido un aprovechamiento del mito de la cultura para el bien popular o social, en todo caso ha sido el arma o la moneda de cambio para la desarticulación de lo que no interesa al “poder” para otorgar en grado sumo su propio valor cultural para lo que se le antoje.

En cuanto al caso andaluz, difícil va a ser quitarse el “San Benito” cuando uno cree que lo lleva encima. Mientras que los propios andaluces nieguen sus raíces y crean que no merecen lo que otros, no cambiará nada.

Hoy en día la ZEA (Sociedad para el estudio del andaluz), con el apoyo del Dr. Juan Porras (Juan Porrah) y autores como mi amigo Tomás Gutier, con su libro “La Lengua Andaluza” ed. Almuzara 2010, son el referente claro para apostar por una cultura desmitificada y destopificada, una cultura de la realidad que nos están intentando imponer, que nos llevan imponiendo desde hace siglos, una pura cultura andaluza. Una cultura con lengua, historia y personajes propios que son en realidad el mito de cultura española.



**Karol Zieliński**  
Uniwersytet Wrocławski

Słowa klucze  
*Jan Kochanowski,*  
*Horacy, Theognis*  
*(Theognis), tradycja*  
*oralna, topos*  
*nieśmiertelnej, sławy*  
*poety*

## Unieśmiertelniająca moc poezji: porównanie horacjańskiego toposu w *Pieśni I 10* Jana Kochanowskiego z wywodzącym się z kultury oralnej pierwowzorem Theognisa

Poniższy tekst stanowi przyczynek do szerokiego tematu mitologizacji rangi i funkcji poety w społeczeństwie i kulturze europejskiej. Taka mitologizacja daje się obserwować już we wczesnej literaturze archaicznej Grecji, gdzie napotykamy na zjawisko heroizacji poetów. Z czasem przechodzi to w obowiązujący w literaturze europejskiej topos, do którego odwołują się chętnie poeci a którego wzorce znajdowane były w rozwiniętej literaturze grecko-rzymskiej. Rzadko jednak zwraca się uwagę na korzenie tego rodzaju toposów, zwłaszcza przez pryzmat różnic między wykorzystywaniem ich w literaturze piśmienniczej a ich funkcjonowaniem w tradycji oralnej. Badanie tych oralnych wzorów w zachowanych szczątkach archaicznej poezji greckiej wymaga szczególnego postępowania, zwłaszcza uwzględniania kontekstu sytuacyjnego wypowiedzi oraz zakorzenionych w tradycji oralnej konwencji, których kształt i znaczenie nierzadko mocno odbiega od ich późniejszych kontynuacji w literaturze hellenistycznej i rzymskiej. Wydaje się jednak, że bez rozpoznania tych pierwotnych struktur ocena roli twórcy w społeczeństwie europejskim, szczególnie tej postrzeganej przez niego samego, będzie niepełna i obwarowana błędem.

Punktem wyjścia naszych rozważań będzie *Pieśń I 10* Jana Kochanowskiego, najwybitniejszego poety polskiego renesansu. Komentarza do tej pieśni wskazują, że stanowi ona dość swobodną kompilację tematów zaczerpniętych: w pierwszej strofie z *Carmen II 20 Nec usitata nec tenui ferar* Horacego, w dalszej części możemy doszukiwać się inspiracji *C. I 12 Quem virum aut heroa*. Jest to jedna z pierwszych adaptacji Horacego przez poetę z Czarnolasu i wedle Stanisława Windakiewicza traktuje go jeszcze jako „wzór i podniętę do własnej

twórczości”<sup>1</sup>. Kochanowski odkrył w Horacym idealny wzorzec dla swojej ziemiańskiej poezji i moralności<sup>2</sup>. Horacy ma to szczególnie szczęście, że się adaptował świetnie w literaturach wielu krajów europejskich do tego stopnia, że Niemcy mieli go wręcz za Niemca, Francuzi za Francuza, a Anglicy za Anglika<sup>3</sup>. W Polsce szlacheckiej również przyjęto go jak swojego, szukając w nim inspiracji do twórczości i w języku łacińskim (tu na pierwszym miejscu trzeba wymienić Macieja Kazimierza Sarbiewskiego), i w polskim, a tu w dużym stopniu dzięki parafrazom Kochanowskiego. Model korzystania z jego twórczości przez poetów europejskich też był właściwie ten sam, często – jak w przypadku Kochanowskiego – przyjmujący formę literackiej parafrazy uzupełnianej współczesną treścią. Jest to model przejęty ze starożytnego Rzymu, gdzie wytworzono kanoniczne zasady *imitatio* i *aemulatio*, niemal bezwzględnie przestrzegane w Europie do czasów romantyzmu. Ten sposób tworzenia wymagał od filologów właściwie wyłącznie odnotowywania miejsc inspiracji i stopnia ich wykorzystania.

Interesuje nas właśnie pierwsza strofa Kochanowskiego nawiązująca do obrazu poety-ptaka przedstawionego w C. II 20 Horacego:

Kto mi dał skrzydła, kto mię odział pióry  
I tak wysoko postawił, że z góry  
Wszystek świat widzę, a sam, jako trzeba,  
Tykam się nieba?

Oda Horacjańska dostarcza obrazu metamorfozy poety w łabędzia, co ma sugerować przekonanie poety o chwale czekającej go w przyszłości<sup>4</sup>. Horacy spodziewa się, że będzie znany w granicach całego rzymskiego imperium, a nawet poza nim, wzmianka o Hiperborejczykach implikuje szereg pojawiających się w greckim micie i poezji asocjacji: Apollon – łabędź – poezja<sup>5</sup>. Nawet więc jeżeli Kochanowski odchodzi w dalszych strofach od tego tematu, dla jego odbiorców musiała być oczywista pochwała własnych umiejętności przez poetę, jego ogląd całego uniwersum umożliwia mu przecież siła jego poezji. W porównaniu z przekonaniem rzymskiego poety o swej wartości przechwałki Kochanowskiego wyglądają w tym miejscu dość skromnie. Na fakt, że obraz poety wznoszącego się do nieba jest dla niego toposem o tym właśnie znaczeniu, wskazują wersy jego elegii programowej *Sobie śpiewam a Muzom*, w. 23–24<sup>6</sup>:

- 1 S. Windakiewicz, *Pieśni, w: Kochanowski. Z dziejów badań i recepcji twórczości*, wybór tekstów, oprac. i wstęp M. Korolko, Warszawa 1980, s. 416.
- 2 *Ibidem*.
- 3 Obserwacje te rozwija L.P. Wilkinson, *Horace & his Lyric Poetry*, Cambridge 1968, s. 1–6.
- 4 Q. Horatius Flaccus, *Oden und Epoden*, erkl. von A. Kiessling, 7. Auflage besorgt von R. Heinze, Berlin 1930, s. 244; R.G.M. Nisbet, M. Hubbard, *A Commentary on Horace, Odes*, Book II, Oxford 1991, s. 332.
- 5 R.G.M. Nisbet, M. Hubbard, *op. cit.*, s. 334–335.
- 6 W sprawie obecności u Kochanowskiego przekonania o unieśmiertelnianiu dzięki poezji samego poety i zapożyczeń od Horacego dla wyrażenia tej myśli odsyłam

Wy mię z ziemię wzwodzicie, wy mię wyłączaciez liczby nieznaczej i nad obłoki wsadzacie.

Przemianę poety w ptaka zaczerpnął mistrz z Czarnolasu bezwzględnie z Flakkusa, ale samo początkowe sformułowanie „kto mi dał skrzydła?” nie pojawia się w pierwowzorze. Maria Cytowska w komentarzu do tego miejsca<sup>7</sup> zwraca uwagę na paralelę z Psalmem 54, 7 *quis dabit mihi pennas* „kto mi da skrzydła?” (w wersji greckiej Septuaginty: τίς δώσει μοι πτέρυγας). W Psalmie zwrot ten odnosi się do chęci ucieczki od niebezpieczeństw.

Gruntowna znajomość poezji psalmicznej u autora *Psalterza Dawidowego* jest oczywista. Aluzja biblijna harmonizuje z wizją innego świata, w którym władcy Polski dostępują szczęśliwego obcowania ze Stwórcą. Połączenie też tradycji biblijnej z dziedzictwem poezji antycznej jest cechą charakterystyczną epoki. W tym mariażu szczególnego znaczenia nabrała poezja psalmiczna postrzegana jako dorównująca antycznym wzorom i dostosowywana do gustów epoki w parafrazach łacińskich zachowujących metra antyczne i w pozostających pod ich wpływem adaptacjach w językach rodzimych. Adaptacja Kochanowskiego programowo łączy psalmistów z lirycznym kunsztem Horacego<sup>8</sup>. Dlatego ten trop wydaje się właściwy.

Jednakże komentarze do Horacego starają się wskazać na greckie źródła Horacjańskiego obrazu. Poeci greccy porównują się do ptaków w różnych i nie do końca jasnych kontekstach. Łączenie lotu ptasiego z siłą poezji pojawia się u Bakchylidesa (5, 31–33), ale tym ulatującym dzięki pieśni wydaje się współczesnym badaczom raczej zwycięzca<sup>9</sup>, któremu dedykowana jest pieśń, a nie sam poeta, jak w obrazie Horacego. Obecna w późniejszej starożytności interpretację tego toposu, wskazującą na lot samego poety, demonstrują scholia do Pindara<sup>10</sup>. Te interpretacje mogą być oparte na jakichś niezachowanych do naszych czasów utworach, skoro Horacy w innym miejscu przyrównuje poezję Pindara do lotu Dirkejskiego łabędzia (C. 4, 2, 25–27).

Połączenie tych dwóch aspektów, czyli lotu ponad ziemią i pochwały poezji, znajduje się w jednej z elegii Theognisa z Megary (w. 237–254W)<sup>11</sup>.

do: J. Pelc, *Jan Kochanowski. Szczyt renesansu w literaturze polskiej*, Warszawa 1980, s. 221–228.

<sup>7</sup> Jan Kochanowski. *Pieśni*, oprac. M.R. Mayenowa, K. Wilczewska, B. Otwinowska, M. Cytowska, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991, s. 347.

<sup>8</sup> Oczywiście, w przekonaniu poety renesansowego autorem psalmów był król Dawid. O wykorzystywaniu przez Kochanowskiego liryki horacjańskiej do tłumaczenia psalmów zob. J. Pelc, *op. cit.*, s. 397–433.

<sup>9</sup> M.R. Lefkowitz, *Bacchylides' Ode 5, imitation and originality*, „Harvard Studies in Classical Philology” 1969, nr 73, s. 53–57.

<sup>10</sup> Pindar porównuje się do orła, v. Σ O 2, 88, N 3, 80–82, N 5, 21; R.G.M. Nisbet, M. Hubbard, *op. cit.*, s. 332–333. W interpretacjach swych scholia nie respektują zupełnie oralnego charakteru poezji lirycznej, traktując je jako teksty skomponowane i rozpowszechniane na piśmie, dlatego nie mogą być dla nas zbyt miarodajne.

<sup>11</sup> R.M.G. Nisbet, M. Hubbard, *op. cit.*, s. 333, zakładają, że obraz lotu ponad ziemią i oglądania z tej perspektywy różnych ludów, który obecny miał być u Alkmana

Unieśmiertelniająca siła poezji zobrazowana w niej jest przez naturalistyczną wzmiankę o dodawaniu człowiekowi skrzydeł. Jest wysoce prawdopodobne, że elegia ta stanowić mogła inspirację dla Horacego. Kochanowski nie powołuje się nigdzie na znajomość Theognisa, ale przy jego odczytaniu jest ona również wysoce prawdopodobna<sup>12</sup>.

Zdradza to sam początek utworu, różniący się od wysłownienia Kochanowskiego jedynie osobą czasownika i oznajmującym charakterem zdania. Moglibyśmy poprzestać na prostym odnotowaniu tego podobieństwa. Jednakże, bliższe przyjrzenie się całej elegii umożliwi dostrzeżenie drugiej strony zagadnienia, zmieniającej zakres znaczeniowy interesującego nas obrazu, zwłaszcza że zazwyczaj komentatorzy cytują ją bez zakończenia, uważając, że nie ma ono znaczenia dla prezentowanej przez nich migracji toposu.

Σοὶ μὲν ἐγὼ πτέρ' ἔδωκα, σὺν οἷσ' ἐπ' ἀπειρόνα πόντον  
 πωτήισι, κατὰ γῆν πᾶσαν ἀειρόμενος  
 ῥήϊδιωσ· θοίνης δὲ καὶ εἰλαπίνησι παρέσση  
 ἐν πάσαισ' πολλῶν κείμενος ἐν στόμασιν,  
 καὶ σε σὺν αὐλίσκοισι λιγυφθόγγοις νέοι ἄνδρες  
 εὐκόσμως ἐρατοὶ καλά τε καὶ λιγέα  
 ἄισονται. καὶ ὅταν δνοφερῆς ὑπὸ κεύθεσι γαίης  
 βῆις πολυκκώτους εἰς Αἶδαο δόμους,  
 οὐδέποτ' οὐδὲ θανάων ἀπολεῖς κλέος, ἀλλὰ μελήσεις  
 ἄφθιτον ἀνθρώποισ' αἰὲν ἔχων ὄνομα,  
 Κύρνε, καθ' Ἑλλάδα γῆν στρωφόμενος, ἦδ' ἀνὰ νήσους  
 ἰχθυόοντα περὶ πόντον ἐπ' ἀτρύγετον,  
 οὐχ ἵππων νώτοισιν ἐφήμενος· ἀλλὰ σε πέμψει  
 ἀγλαὰ Μουσάων δῶρα ἰοστεφάνων.  
 πᾶσι δ', ὅσοισι μέμηλε, καὶ ἔσομένοισιν αἰοιδῆ  
 ἔσση ὁμῶς, ὅφρ' ἂν γῆ τε καὶ ἥλιος.  
 αὐτὰρ ἐγὼν ὀλίγησ παρὰ σεῦ οὐ τυγχάνω αἰδοῦς,  
 ἀλλ' ὥσπερ μικρὸν παῖδα λόγοις μ' ἀπαταῖς.

Ja dałem ci skrzydła, na których polecisz nad bezkresne morze  
 i nad całą ziemią będziesz się unosił  
 Z łatwością – będziesz obecny na ucztach i zabawach  
 u wszystkich, leżąc na ustach wielu,

(Aristides *orat.* 28, 54 = Alcm. fr. 148) został zaczerpnięty z poematu *Arimaspea* opowiadającego o mistycznych doświadczeniach Aristeasa, dla którego rodowód szamański znajdował K. Meuli, *Scythica*, „Hermes” 1935, nr 70, s. 153–158. Jednak związki Aristeasa z Apollonem nie wykazują związków z poezją.

<sup>12</sup> Bez wątplenia można stwierdzić jego znajomość *Antologii greckiej*, zawierającej głównie epigramy *Antologii Palatyńskiej* i *Planudejskiej* oraz nieliczne utwory poetów archaicznych jak Symonides, Archiloch, Anakreont. Pierwsze wydanie drukiem tego poety u Aldusa w Wenecji 1495/1496, opracowane w znacznej mierze przez znającego uczonego Janusa Lascarisa (zob.: D.C.C. Young, *A Codicological Inventory of Theognis Manuscripts with Some Remarks on Janus Lascaris' contamination and the Aldine Editio Princeps*, „Scriptorium” 1953, nr 7, s. 3–36, podczas gdy studia Kochanowskiego na uniwersytetach w Polsce, w Niemczech i we Włoszech obejmują lata 1544–1555. Wzmianka o panującym Zygmuncie Augustcie wskazuje, że Pieśń I 10 musiała powstać w drugiej połowie XVI wieku, przed 1572 rokiem – data śmierci tego króla (Zygmunt August panował samodzielnie od 1548 roku).



a ciebie do wtóru piskliwych aulosów młodzi mężczyźni  
 mili w pięknych i dźwięcznych pieśniach, jak należy,  
 będą opiewać. A kiedy już zejdziesz pod sklepienia mrocznej ziemi  
 do pełnego jęków domu Hadesa,  
 już nigdy – nawet martwy – nie stracisz sławy [*kleos*], ale będziesz  
 miał niezniszczalne zawsze imię pośród ludzi,  
 Kyrnosie, wędrując po całym łądzie Grecji oraz na wyspy,  
 udając się ponad morzem pełnym ryb i nie nadającym się do orki,  
 nie dosiadając końskiego grzbietu, ale Cię posłą [tam]  
 wspaniałe dary Muz w wieńcach z fiołków  
 dla wszystkich, komu tylko będzie zależało, także dla tych, co nastąpią,  
 pieśń będzie dostępna, aż póki będzie ziemia i słońce.  
 Tymczasem ja mało u ciebie znajduję należnego szacunku,  
 ale jak małego chłopca mnie oszukujesz słowami.

Poezja pozwala się unosić w powietrzu, ale ten metaforyczny obraz oznacza jedynie łatwość przenoszenia przez nią czyjejs sławy. W przeciwieństwie do Horacego nie chodzi o sławę jej autora. Tego wywyższenia dostąpi niejaki Kyrnos, do którego zwraca się poeta. Do niego zwraca się w niemal wszystkich swych elegiach Theognis i właśnie to staje się powodem, dla którego Kyrnos będzie znany w całej Grecji teraz i w przyszłości, „aż do końca świata”, czyli do kresu istnienia ziemi i słońca, jak to przesadnie zaznacza poeta. Kyrnos nie zyska tego jednak za swe zasługi czy dokonania, jak w przypadku herosów epiki. W żadnej z elegii Kyrnos nie jest nikim więcej jak tylko imieniem (niekiedy wraz z patronimikonem – syn Polypaisa<sup>13</sup>). Do Kyrnosa zwraca się Theognis z radami i pouczeniami, co powinien, czego nie powinien robić, z kim przestawać, a z kim nie, jaki powinien, a jaki nie powinien być itp. Ten moralizujący ton wiąże się z przekazywaniem mądrości w formie pieśni w kulturze oralnej. Pozwala też określić sytuację komunikacyjną, w której Kyrnos jest młodym chłopcem, któremu Theognis pomaga swymi radami wejść w życie dojrzałych mężczyzn. Wielość rad, które poeta kieruje pod adresem chłopca, każe myśleć o traktowaniu tego imienia jako pewnego sygnału wywoławczego, niezbędnego tylko po to, by mądrości przekazywane przez Theognisa mogły mieć swojego adresata. Zacytowana elegia przedstawia jednak bardzo konkretną sytuację, w której słowa Theognisa stanowią reakcję zwrotną na zachowanie Kyrnosa.

Sława, którą zyskuje chłopiec dzięki poezji, wynika z powtarzania przez współczesnych jego imienia. Mówienie o kimś zapewnia jego istnienie w pamięci. Jest to mechanizm znany z eposów homeryckich, ale jest to w istocie mechanizm funkcjonujący w kulturze oralnej. Wymawianie swojego imienia identyfikuje człowieka nie tylko indywidualnie, ale i kwalifikuje jego rangę w ustroju rodowym. Zwłaszcza w warstwie arystokratycznej, dla której urodzenie definiuje ich pozycję, wymawianie imienia przez jej członków jest powodem do dumy a przez innych stanowi okazanie należnego i wymaganego szacunku. Imię zobowiązuje

<sup>13</sup> Być może imię znaczące „mający wiele dzieci”, co może wiązać się z dydaktyczną funkcją tej poezji.

i wywołuje strach, jego wypowiedzianie może więc wiązać się z magicznym sprawstwem słowa charakterystycznym dla kultury oralnej. Zapomnienie imienia jest więc identyfikowane ze śmiercią, natomiast jego powtarzanie – pamięć w kulturze oralnej jest bezwzględnie powiązana z powtarzaniem – wywołuje wrażenie istnienia, nawet mimo fizycznej śmierci.

Trwanie Kyrnosa opisane jest jako obecność na ucztach i zabawach, gdzie pozostawać będzie na ustach wszystkich. Do właściwego zrozumienia tego passusu niezbędne jest przedstawienie funkcjonowania pieśni w kulturze oralnej Grecji archaicznej. Kontekst sytuacyjny może bowiem znacznie odbiegać od naszych wyobrażeń na ten temat. Nie chodzi na przykład o to, że po odśpiewaniu pieśni przez poetę inni będą rozmawiać o Kyrnosie, jakim to musiał być wspaniałym młodzieńcem, skoro był przedmiotem pieśni znanego poety. Jego trwanie w ich świadomości (w tamtym języku: jego istnienie) jest zapewnione już przez samo wymawianie jego imienia w pieśni. Pieśni nie są śpiewane przez specjalistów, lecz może to zrobić właściwie każdy. Ich znajomość jest powszechna, ale też powszechna jest umiejętność tworzenia pieśni na poczekaniu. Pieśń jest elementem dyskursu biesiadnego – zabraniam głosu w sprawie, reakcją na czyjeś słowa lub reakcją na inną pieśń. W ten sposób pieśń „krąży” między uczestnikami sympozjonu. To wyrażenie swojego zdania w formie pieśni wcale nie stanowi jakiegoś specjalnego wydarzenia, nie wymaga specjalnego namaszczenia itp. Jest to medium powszechne i pełniące różne funkcje: rozrywkową, informacyjną, propagandową, mądrościową itp. Ta wielotematyczność jest szczególnie widoczna w przypadku elegii<sup>14</sup>, ale należy podkreślić, że jest to rezultat zróżnicowania funkcji komunikatu przyjmującego formę pieśni w tradycji oralnej.

Wciąż trudny do ustalenia jest mechanizm oddzielania się pieśni od kontekstu sytuacyjnego, w którym wypowiedź przedstawiała swój sens. W swojej pracy o Safonie zwróciłem uwagę na możliwość powtarzania jednej pieśni w różnych analogicznych sytuacjach typowych dla życia *thiasos*<sup>15</sup>. Anegdota o Solonie, który miał się nauczyć pieśni Safony od swojego krewnego, przybliży proces rozprzestrzeniania się pieśni. Solonowi spodobało się to, co zaśpiewał jego siostrzeniec, i poprosił, żeby ten na miejscu nauczył go śpiewać i grać tę pieśń.<sup>16</sup> Istotne jest także, że pieśń ta odtwarzana była na sympozjonie męskim, a więc wyrwana zupełnie ze swojego kontekstu środowiskowego, nie tylko sytuacyjnego, dalej zawierała ważny także dla mężczyzn przekaz. Następuje więc pewna uniwersalizacja znaczenia komunikatu. Tej możliwości przenoszenia komunikatu z jednej okoliczności na inne służy konwencjonalizm formy i treści. Uczeni są zdania, że w przypadku elegii przypisywanych Theognisowi mamy do czynienia z przypisywaniem pewnego rodzaju utworów pewnemu au-

<sup>14</sup> M.L. West, *Studies on Greek Elegy and Iambus*, Berlin-New York 1974, s. 14–21.

<sup>15</sup> K. Zieliński, *Słońce w rozpacz. Liryka miłosna Safony w aspekcie oralności*, Wrocław 2006, s. 68–93.

<sup>16</sup> Ael. ap. Stob. *Flor.* 3, 29, 58.

torytetowi funkcjonującemu w świadomości powszechnej pod tym imieniem, podobnie jak rozmaite utwory epickie (i nie tylko przypisywane były autorzytetowi Homera).<sup>17</sup> W efekcie nie możemy dokonać rozróżnienia, które z elegii zawierających zwrot do Kyrnosa mogły być rzeczywiście autorstwa Theognisa a które stanowią tylko imitację. Zauważamy jednak, że imitacje nie tylko przynoszą podobną dydaktyczną treść, lecz również posługują się tym samym imieniem odbiorcy pouczeń moralnych, umieszczanym w apostrofie.<sup>18</sup> O ile więc w tradycji oralnej przekazywanie tego typu rad młodym w formie poetyckiej (wiąże się to przecież z redukowaniem myśli w kulturze oralnej do łatwo dającej się zapamiętać rytmicznej „pigułki”<sup>19</sup>) jest zjawiskiem częstym, można powiedzieć typowym, o tyle w tym przypadku przekaz taki dostaje cechę dystynktywną: jest to przywoływanie rad, których udzielał Kyrnosowi Theognis. O prawdziwości tej tradycji świadczy *sphragis* ‘pieczęć’, czyli zaznaczenie swojego imiennego autorstwa w jednej z elegii w odniesieniu do wszystkich pozostałych, aby nie „zostały podkradzione”, która wbrew pozorom stanowi znak typowy dla kultury oralnej nie piśmienniczej. Pieczęć stanowi zaznaczenie czyjejs własności i podobną rolę do *sphragis* odgrywać zdaje się apostrofa do Kyrnosa, identyfikując one jednak pewną tradycję i związane z nią wartości moralne kultywowane w warstwie arystokratycznej.

Elegia stanowiąca dla naszych rozważań punkt wyjścia wydaje się jednak dostarczać inną, niedydaktyczną treść. Poeta nie chwali się też wartością swojej poezji, przynajmniej w sposób bezpośredni jak Horacy. Brana pod uwagę jest co najwyżej wartość poezji jako takiej. Przywoływanie w elegiach imienia adresata przyniesie mu nieśmiertelną sławę oczywiście pośród Greków i w sposób typowy dla ich kultury, bo – jak zakłada autor – oni zawsze będą ucztować a na ucztach będą śpiewać pieśni. Będą więc śpiewać jego pieśni, w czym może poeta się nieco przechwala, ale też może wyrażać przekonanie, że skoro śpiewane są obecnie, bo istotna jest ich wartość choćby edukacyjna, będą i śpiewane w przyszłości. Kultura tradycyjna jest w przekonaniu jej przedstawicieli statyczna i cały wysiłek skupiony jest na jej zachowanie w odziedziczonym kształcie, czego dobitnym przykładem są same *Theognidea*.

Dla tropicieli motywu wychwalania wartości poezji zakończenie wydaje się mało istotne i jest pomijane<sup>20</sup>, bo rzeczywiście nadaje ono całej wypowiedzi dość specyficzne znaczenie. Wprowadza mianowicie kontekst erotyczny, w którym poeta ujawnia, że ubiega się o względy młodzieńca, którego w innych przypadkach pouczał. Oczywiście, miłość pederastyczna jest w Grecji zjawiskiem akceptowanym, niemniej niewprawy odbior-

17 L. Edmunds, *The Seal of Theognis*, w: *Poet, Public and Performance in Ancient Greece*, pod red. L. Edmundsa, R. Wallace’a, Baltimore-London 1997, s. 29–48.

18 Nie zgadzam się w tym punkcie z badaczami, którzy za znak rozpoznawczy Theognisa uznają te fragmenty, gdzie pojawia się imię Kyrnosa.

19 E. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge 1963.

20 Przykładem mogą służyć komentarze do ód Horacego Kiesslinga i Heinzege oraz Nisbeta i Hubbard.

ca mógłby się obruszyć doznając wrażenia, że morały, którymi poeta raczył swojego młodego słuchacza, były obliczone na uzyskanie w zamian korzyści erotycznej. Przeczy temu rozpoznanie konwencji poezji erotycznej, której typowy przykład można tu obserwować. Poezja odzwierciedla w pewien sposób stosunki panujące w społeczeństwach państw greckich, ale należy też mieć na uwadze, że nie wszystkie aspekty są w niej dostrzeżone i że obowiązuje w niej pewien tradycyjny kod metonimiczno-metaforyczny. Mówienie otwarcie przez dojrzałego mężczyznę, że upodobał sobie w chłopcu, nie jest niczym niewłaściwym. Młody chłopiec dopuszczany jest do sympozjonów dorosłych, by wprowadzał się stopniowo w ich świat, pełniąc względem nich funkcję usługową jako *oinochoos* ‘roznosiciel wina’. Z zasady chłopcy powinni się zachowywać przyzwoicie, ale rozochoceni winem i zabawą mężczyźni nierzadko dawali znak swego zainteresowania o podłożu erotycznym młodymi chłopcami. Adorowany chłopiec (w poezji Safony w analogicznej sytuacji dziewczyna) winien jednak nie ulegać tym zaczepkom i gorętszym wyznaniom zbyt łatwo. Powinien zachowywać należną skromność i wstydlivość. W życiu pewnie bywało różnie, ale też opieranie się namowom miało swój wymiar praktyczny. Uzyskiwanie czyichś względów jest w kulturze greckiej ściśle powiązane z obdarzaniem ukochanego darami – jest to element całego kompleksu zachowań kulturowych, w których zachowanie musi być poparte konkretnym przekazaniem daru (na przykład załagodzenie gniewu Achillesa, czyli wpłynięcie na zmianę jego zachowania musi wiązać się z przekazaniem mu darów; innymi słowy, okazanie mu czci musi być wsparte widoczną tego oznaką)<sup>21</sup>. Chłopcu czy dziewczynie, o których względy się ktoś ubiega, może zwyczajnie opłacać się nie obdarzać względami swego adoratora od razu i trzymać go w niepewności przez jakiś czas, gdyż może zyskać w tym czasie więcej podarunków<sup>22</sup>. Oczywiście, zachowanie takie musiało miewać granice, gdyż mogło ostatecznie zniechęcić zakochanego. Adorowane osoby czasami pozwalają sobie okazywać kokieterię, czyli prowokować czyjeś zainteresowanie swoją osobą. Tak dzieje się na przykład w przypadku

21 O kulturze wymiany darów zob.: R. Seaford, *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford 1994.

22 Można podać przykład mylnej interpretacji słów Afrodyty we fr. 1L-P Safony: „jeżeli dziś ucieka, wnet będzie ścigać, / jeżeli dziś nie przyjmuje darów, wnet będzie je dawać” tak bystrego badacza jak Denys Page (D. Page, *Sappho and Alcaeus. An Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry*, Oxford 1955), że Safona tak jak dziś pożąda kogoś swoją miłością, tak później straci do tej osoby zainteresowanie albo celowo będzie się miłości tamtej osoby opierać. Page wyciągał z tego wniosek, że Safona usiłuje przedstawić trudność pogodzenia pożądań zakochanych, którą możemy opisać słowami Boya-Żeleńskiego: „w tym największy jest ambaras, żeby dwoje chciało na raz”. Ścisłe stosowanie logiki w interpretacji poezji często prowadzi na manowce. Kluczowe jest rozpoznanie konwencji rządzących tradycją poetycką. G. Koniaris, *On Sappho, Fr. 1 (LP)*, „Philologus” 1965, nr 109, s. 30–38; oraz T. Krischer, *Sappho Ode an Aphrodite (Typologische Bemerkungen)*, „Hermes” 1968, nr 96, s. 1–14, wykazali, że cytowane zachowania identyfikowane są jako obdarzanie kogoś uczuciem miłości. Dawanie darów przez osobę, która nie chce ich w ten chwili przyjmować oznacza więc odwzajemnienie miłości.

identyfikowania rzucającego zalotne spojrzenia chłopca z Erosem wywołującym pożądanie w poecie Ibykosie, fr. 6 PMG, 1–4:

Znów tęskne spod ciemnych powiek  
 rzuca mi Eros spojrzenia,  
 tysiącem czarów zapędza mnie w sieci  
 Kipydy niezmierzone<sup>23</sup>.

Zakochany jest w gorszym położeniu względem tej młodej osoby, którą adoruje, będąc w sytuacji lekceważonego petenta. Zdaje sobie z tego sprawę, czemu wyraz daje powracający motyw wyrzutu, że jest lekceważony/lekceważona z powodu swoich siwych włosów. We wzmiankowanym fragmencie Theognis skarży się na czcze obietnice składane mu przez chłopca. Poeta przedstawia swoją miłość przynoszącą mu cierpienie jako krzywdę, która spotyka go ze strony niewdzięcznego chłopca lub dziewczyny. Ma to zapewne związek z poczuciem, że krzywda domaga się zemsty i wymaga zrekompensowania. Poeci nie poprzestają jednak na daremnej skardze. W ten lub inny sposób starają się zapewnić sobie przewagę w relacjach z ukochanym/ukochaną. Safona we fr. 1 wysłała do ukochanej komunikat: sprawiasz, że teraz cierpię, opierając mi się, ale bogini miłości Afrodyta jest ze mną w uprzywilejowanych stosunkach, jest dla mnie jak matka, która zawsze wysłucha córkę, zawsze do tej pory przychodziła mi z pomocą i łamała opory innych dziewcząt, tak samo będzie i tym razem. Innymi słowy, musisz ulec – nie masz szans, bo wiele razy wcześniej ulegały mi inne dziewczyny<sup>24</sup>. Na swój męski sposób odgraża się we wzmiankowanym wyżej fr. 6 PMG Ibykos: lekceważysz mnie, bo jestem stary, ale byłem niegdyś mistrzem miłości, tzn. ulegało mi wielu chłopców, potrafię tego dokazać i teraz, w. 5–8:

A ja drzę, gdy on nadchodzi,  
 tak jak rumak, co – niegdyś zwycięski –  
 na starość niechętnie przy prędkim rydwanie  
 staje, by ruszyć w zawody<sup>25</sup>.

Ibykos przechwala się swoimi umiejętnościami podbijania serc chłopięcych, z kolei Anakreont, aby zyskać przewagę ucieka się do kpiny z adorowanej dziewczyny, fr. 13 PMG:

Znów purpurową mnie piłką  
 trafił Eros złotowłosy  
 i do igraszek z dziewczęciami  
 w barwnych sandałach zaprasza.

Lecz ona – Lesbos pięknego  
 córa – spogląda wyniosłe  
 na mą siwiznę: gdzie indziej  
 patrząc rozdziawia usta<sup>26</sup>.

23 Przekł. J. Danielewicz.

24 Pełniejszą interpretację tego fragmentu dają w: K. Zieliński, *op. cit.*, s. 184–229.

25 Przekł. J. Danielewicz.

26 Przekł. J. Danielewicz.

Trafiony piłką przyznaje się, że jest gapą, dlatego że zapatrzył się na piękne dziewczę. Swoją skargę jednak na lekceważący stosunek dziewczyny dyskontuje żartem z jej zachowania: odrzucasz moje zaloty, bo jestem dla ciebie za stary i podoba ci się młodszy lub młodszą<sup>27</sup>, ale gapisz się na niego tak, że wyglądasz nieprzystojnie<sup>28</sup>. To wyśmiewane rozdziawianie ust stoi w sprzeczności do jej elegancji (kolorowe sandałki) oraz zacnego pochodzenia z „pięknie zbudowanego Lesbos”<sup>29</sup>.

W każdym z przedstawionych przypadków poeta odbudowuje swoją pozycję względem młodej pożądaney osoby, której odmowy dawały jej przewagę, dzięki temu, że jego wypowiedź ma charakter publiczny. Poezja oralna nie istnieje w intymnym wyznaniu ani w zapisie, po który może ktoś kiedyś sięgnąć. Najodpowiedniejszym kontekstem sytuacyjnym wszystkich cytowanych pieśni jest sympozjon. Skargę-wyznanie połączoną z pogrózką-przechwałką słyszy nie tylko sam zainteresowany, ale i pozostali biesiadnicy. Komunikat zamierzony jest także na ich reakcję. Atmosfera zabawy panująca zazwyczaj w takich okolicznościach sprzyja formułowaniu wypowiedzi jako żartu. I z żartem mamy bez wątpienia do czynienia w przypadku Anakreonta i Theognisa. U tego pierwszego dziewczyna zostaje wyśmiana, więc z pewnością zawstydzona i zmuszona do zwrócenia uwagi na niezauważanego poetę, któremu wpadła w oko<sup>30</sup>. U Theognisa skarga nabiera odcień humorystyczny właśnie przez zestawienie jej z rozbudowanym opisem tego, co ofiarował poeta wcześniej chłopcu. Jeżeli nie sugerujemy się późniejszym ujęciem horacjańskim, możemy zauważyć, że „dary Muz” подарowane mu przez poetę, wcale nie muszą być doceniane. Ich wartość stara się dopiero wykazać poeta. Mądrość przekazywana chłopcu ma swoją wartość, ale w relacjach erotycznych dużo bardziej pożądaney byłyby jakieś konkretne „dowody miłości”. W tym względzie zauważamy, że żaden z poetów nie powołuje się na takie materialne podarunki, lecz każdy stara się zapewnić sobie uległość młodej osoby dzięki magii swoich słów. Najbardziej naturalne w tym względzie okazują się przechwałki wyrażające w sposób bezpośredni swo-

27 Tekst grecki jest w tym względzie bardzo niejasny. Sporne opinie uczonych przedstawia J. Danielewicz, *Liryka grecka*, vol. 2, *Melika*, Warszawa-Poznań 1999, s. 307–309.

28 W oryginale czasownik *χάσκει* ‘rozdziawia’ stoi na końcu wersu, może więc przynosić zaskoczenie w puencie.

29 Obydwa określenia można rozumieć jako wskazania, że dziewczyna pochodzi z „wielkiego świata”. W każdym razie wskazują na zamożność i elegancję.

30 J.A. Davison, *Anacreon Fr. Diehl*, „Transactions of the American Philological Association” 1959, nr 90, s. 40–47; B. Gentili, *Note anacreontiche*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 1973, nr 16, s. 134–137; G. Giangrande, *Anacreon and the Lesbian Girl*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 1973, nr 16, s. 129–133; *idem*, *On Anacreon's Poetry*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 1976, nr 21, s. 43–46, sugerują bardziej dosadne wyrażanie potrzeb seksualnych przez Anakreonta, gdzie miałyby się ona „przypatrywać” przyrodzeniu męskiemu z aluzją do seksu oralnego, ale są one – moim zdaniem – oparte na dość wątplych podstawach i rubaszność żartu niezbyt koreluje z wytwornością pozostałej twórczości poety, mimo że poezja Anakreonta łączy w sobie cechy pochwały i nagany.

ją dominację doświadczonego *erastes* nad młodszym niedoświadczonym *eromenos/eromene*. Wiąże się to z pojmowaniem seksu w kategoriach okazywanej przemocy, czego metaforycznym odbiciem jest chwywanie kogoś w sieć Afrodyty lub topika militarna pieśni Safony (fr. 1)<sup>31</sup>. Zaspokojenie pożądania jest postrzegane jako podporządkowanie seksualne. Przechwałki, pokrewne przechwałkom wojowników na placu boju – wpisane też w dyskurs bohaterów homeryckich, mają za zadanie wykazać przewagę wypowiadającego (w kontekście militarnym – zastraszyć przeciwnika, miłosnym – czasami zastraszyć a czasami postawić adorowanego w niezręcznej sytuacji). Pieśń stosowana przez dojrzałego i doświadczonego zakochanego staje się więc bronią w zdobywaniu kolejnych obiektów miłości. Przechwałka zawiera autopochwałę jej nadawcy, ale i podąża za nią nagana zachowania adresata. Wyolbrzymienie dobrodziejstwa spływającego na Kyrnosa dzięki umieszczeniu jego imienia w elegiach służy wykazaniu jego niewdzięczności wobec adoratora. Ukazanie siły działania poezji stanowi sposób na zdominowanie zakochanego, na zmuszenie go do zmiany zachowania: nie może już ignorować poety-adoratora ani zwodzić go obietnicami. Przypomnienie chłopcu wobec innych zasług poczynionych dla niego wymusza na nim odwzajemnienie. Na dar trzeba odpowiedzieć darem, na przysługę przysługą. W kontekście erotycznym oczekuje się daru wartego odwzajemnienia amatorów – jego wartość świadczy i o tym, jak bardzo ceni się tę osobę, i o tym, jak bardzo darczyńca jest zdeterminowany. Wartość poezji nie jest taka oczywista. Poeta uwypukla wartość tego, co ofiarował, a jego krzywda wygląda na większą. Stosuje więc swoisty szantaż na chłopcu, który wpada w ten sposób w misternie zastawioną przez uwodziciela sieć.

Pochwała poezji u Theognisa ma więc szczególny wymiar. Nie wygląda to też na wykorzystanie toposu w niezwykle sposób. W okresie archaicznym nie jest oczywiste, że poeta dostrzega swoją wyjątkową wartość wyróżniającą go z reszty społeczeństwa. Czasami badacze, którym wydaje się, że topos ten musiał funkcjonować zawsze, starają się przypisać go innym greckim poetom tego okresu. Nie miejsce tu, by przedstawiać inne oceniane w ten sposób *loci*. Najczęściej stosuje się je do niektórych fragmentów Safony, ale twierdzenia te oparte są na wątplych podstawach i wyglądają na narzucanie pożądanego znaczenia niejasnym sformułowaniami.<sup>32</sup> Z pewnością możemy stwierdzić jedynie to, że formy pochwały pieśni u Safony i swoich zdolności pojawiają się u niej w kontekście rywalizacji i nagany dotyczącej wrogie jej lub rywalizujące z nią kobiety. Przedmiotem tej rywalizacji są dziewczęta, ale trudno ustalić, czy w grę wchodzi kontekst erotyczny. Niemniej nie mamy tu raczej do czynienia z myśleniem o jakiejś specjalnej roli poetki w społeczeństwie i kontekst

31 Topikę militarną w tym fragmencie dostrzega W. Castle, *Observations on the Sappho's To Aphrodite*, „Transactions of the American Philological Association” 1958, nr 89, s. 66–76.

32 Zob.: K. Zieliński, *op. cit.*, s. 78–86.

takiej pochwały możemy również uznać za specyficzny<sup>33</sup>. W kulturze oralnej poeta może posiadać wyjątkową rangę w społeczeństwie, ale sprowadza się ona do możliwości bezpośredniego wpływania na ludzi. Słowo może mieć wartość magiczną lub *quasi*-magiczną, sprawiając, że ludzie mogą odnosić się do kogoś dysponującego słowem z szacunkiem, ale i lękiem. Ludzie znający słowa przechowują mądrość i potrafią ją zastosować w potrzebie, gwarantując więc możliwość przetrwania społeczności. Pieśń ma siłę zmieniania ludzi, wpływania na zmianę ich nastroju, zapatrywań i ich decyzji. Pieśń przywraca łączność z przeszłością przodków i heroów początku, potrafi też wykluczyć jednostkę za społeczeństwa i to nawet tę, która ma w nim najwyższą rangę. Z drugiej strony, nie zawsze ta umiejętność jest zastrzeżona dla *sui generis* profesjonalistów. Konteksty sytuacyjne elegii i liryki greckiej wskazują na powszechną umiejętność improwizowania pieśni. Taka pieśń może pełnić różne funkcje w komunikacji społecznej: przekazywania wiedzy, poglądów, wiadomości, emocji itd. W kulturze oralnej trudno też o rozróżnienie między autorem a wykonawcą pieśni.

Nie ma więc powodu, by zakładać w kulturze oralnej potrzebę chwalebienia poezji samej, w tym mniejszym stopniu jej autorów. Choć nie znaczy to, by wykonawcy/autorzy takich pieśni nie zdawali sobie sprawy ze specyfiki tych umiejętności.

Pieśń Kochanowskiego zdaje się więc zawierać nawiązanie do greckiego poety okresu archaicznego – Theognisa z przekonaniem, że jego wydzźwięk jest analogiczny do koncepcji horacjańskiej. Zaczerpniecie pomysłu literackiego jest typowe dla poetów renesansowych spodziewających się pewnego monogłosu kodu kulturowego, potwierdzanego w poezji łacińskiej i dostępnej im przeważnie poezji po-hellenistycznej (w większości była to twórczość epigramatyczna). Odkrycie zasad rządzących kulturą oralną kazało nam jednak inaczej spojrzeć na poezję grecką okresu archaicznego a nawet klasycznego. Z tej perspektywy pojawia się rozdźwięk między rozumieniem siły i wartości poezji przez Theognisa i Horacego, mimo że zdają się przedstawiać to wykorzystując tę samą metaforę. Ta rozbieżność wynika z całkowicie różnych warunków tworzenia poezji, przypisanej jej innej funkcji i innego znaczenia, a wszystko to jest rezultatem odmiennego sposobu kreacji w kulturze oralnej i piśmienniczej. Dlatego kluczowe do zrozumienia sensów poezji oralnej jest odtworzenie kontekstu sytuacyjnego jej wykonania, co jest rzeczą właściwie bez znaczenia w przypadku poezji ery piśmiennictwa.

33 W sprawie narzucania znaczenia niejasnym fragmentom oraz w sprawie funkcjonowania w poezji Safony pochwały i nagany obok siebie odesłać mogę do swojej wcześniejszej pracy: *Słońce w...*, s. 68–96 oraz 191–195, ale ocena ich znaczenia wymaga jeszcze ponownego przemyślenia i rozwinięcia.



**Bernadetta Pieczyńska**

Wyższa Szkoła Języków Obcych im. Samuela B. Lindego

Słowa kluczowe

*mit, demitologizacja,  
Morze Śródziemne,  
Afryka, Europa, grób-  
kolebka, Odyseusz,  
nihilizacja, migracje,  
hybrydyzacja mitów*

## Morze Śródziemne – od kolebki do grobu. Upadek mitycznej przestrzeni

*Kto zamknął podwójną bramą morze,  
gdy wzburzone wyszło z łona?" [...],  
[ja] „wytoczyłem mu granice,  
założyłem zasuwę i podwójną bramę,  
mówiąc: „Dotąd możesz dojść, nie dalej,  
tu załamię się wyniosłość fal twoich!”*

Księga Hioba<sup>1</sup>

Niniejszy artykuł jest próbą analizy, jak dziś w zmieniającej się gwałtownie Europie, wygląda aktualna percepcja mitologicznego basenu Morza Śródziemnego. W dobie europejskiej bezradności wobec ogromu migracji afrykańskich na naszych oczach dokonuje się demitologizacja kultury Morza Śródziemnego. Łatwo przewidzieć, że wkrótce miejsce dawnych systemów mitologicznych zajmą inne, bardziej adekwatne do obowiązującego systemu wartości.

W kulturze europejskiej basen Morza Śródziemnego jest niepodważalnie miejscem kluczowym. Symbolem narodzin wielkiej Sztuki i Kultury, odniesieniem, do którego nawiązują kolejne pokolenia wielu narodów. Jak zauważył Fernand Braudel, Morze Śródziemne to nie tylko akwen i jego otoczenie, w tym wypadku to: „Tysiąc rzeczy na raz. To nie jeden pejzaż, lecz niezliczone pejzaże. To nie jedno morze, ale ciąg mórz. To nie jedna cywilizacja, lecz kilka cywilizacji splecionych jedna w drugą. Podróżować po Morzu Śródziemnym to odkryć rzymski świat w Libanie, prehistorię w Sardenii, greckie miasta na Sycylii, obecność arabską w Hiszpanii, turecki islam w [byłej] Jugosławii. To zanurzyć się w najgłębszy z wieków, aż do budowli megalitycznych na Malcie, czy aż do piramid w Egipcie. To napotkać bardzo stare rzeczy, ciągle żywe [...]”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Hi 38, 8–11, [Wydawnictwo Święty Paweł], Częstochowa 2011.

<sup>2</sup> « Mille choses à la fois. Non pas un paysage, mais d'innombrables paysages. Non pas une mer, mais une succession de mers. Non pas une civilisation, mais des civilisations entassées les unes sur les autres. Voyager en Méditerranée, c'est trouver le

### Między Scyllą a Charybdą

Kiedy podróżuje się po krajach basenu Morza Śródziemnego, duchy przeszłości w każdym miejscu zdają się stać na straży pamięci historii, przypominając o sobie to w postaci akweduktów, to łuków triumfalnych, to budowli sakralnych, ludycznych czy warownych. Nie sposób ich nie zauważyć, choć pokaleczone upływem czasu, trwają w swej niezniszczalności.

W tym pejzażu, rozdarci między niedolą Czarnego Łądu a niepewnością europejskiej ziemi obiecanej, zdeterminowani uciekinierzy z Afryki podejmują wędrówkę Odyseusza, nie wiedząc, gdzie ich Itaka, bo nie ma jej już na ich czarnym kontynencie. „We will not go” – śpiewa Salif Keita z grupą solidaryzujących się z niedolą Afryki muzyków w soundtracku do filmu o dramatycznych losach unikalnego afrykańskiego parku narodowego Virunga. Nikt dobrowolnie nie opuszcza domu, w którym pozostaje całe jego tożsamościowe dziedzictwo<sup>3</sup>, jego ducha kotwica. Jednakże, gdy jedynym słusznym wyborem jest wędrówka ku innemu światu, w pełnej świadomości tragizmu sytuacji, rzeka ludzi wyrusza i choć źródeł ma kilka, ujście często jedno – Morze Śródziemne. Morze to pojemne jest, bowiem na tym właśnie polega tajemnica i mistyka morskich otchłani, że „wszystkie rzeki płyną do morza, a morze nigdy się nie przepełnia”<sup>4</sup>. Od czasu do czasu tylko wypływa z siebie zbłąkanych wędrówców, niekiedy w zupełnie niespodziewanym miejscu. Dziś do tego Morza Śródziemnego trafiają nierozwiązane problemy Afryki, nieodkupione winy Europy. Uciekinier z Afryki, niczym piętnastowieczny szaleniec, o którym pisał Foucault: „oddany jest rzece o stu ramionach, morzu o tysiącu dróg, ogromowi niepewności poza granicami wszystkiego. Jest więźniem traktu z wszystkich traktów najbardziej wyzwolonego i otwartego – mocno przykuty do niezmiernych rozstajów. Jest Przejezdny w najdoskonalszym znaczeniu tego słowa, jest niewolnikiem Przejazdu. Nie wiadomo też, do jakiego lądu zawinie, ani nie sposób zgadnąć, skąd przybywa, gdy dopłyne do brzegu. Nie ma innej prawdy ani ojczyzny prócz pustynnego obszaru między dwiema ziemią, z których żadna mu nie przynależy”<sup>5</sup>.

Wyzwoliwszy się z kajdan kolonializmu, Afrykańczycy trafiają dziś w czeluść jeszcze bardziej mroczną, bo nieznaną i nieprzewidywalną, zindywidualizowaną w zależności od kaprysu morskich fal, które albo

monde romain au Liban, la préhistoire en Sardaigne, les villes grecques en Sicile, la présence arabe en Espagne, l’islam turc en Yougoslavie. C’est plonger au plus profond des siècles, jusqu’aux constructions mégalithiques de Malte ou jusqu’aux pyramides d’Égypte. C’est rencontrer de très vieilles choses, encore vivantes », F. Braudel (red.), *La Méditerranée. L’espace et l’histoire*, Flammarion 1991, s. 8 [przekł. własny – B.P.].

3 Zob. B. Pieczyńska, *Le voyage et le retour. A la recherche de son chez soi*, « Rocznik Naukowy WSJO » 2010, nr 5, *Linguae Mundi*.

4 *Pismo Święte, Księga Koheleta* 1,7.

5 M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przekł. H. Kęszycka, Warszawa 1987, s. 24.

zatopią, albo uniosą zazwyczaj nieumiejących pływać migrantów. Na dodatek, jeśli przyzwyczajeni do społecznego funkcjonowania wyruszą w grupie, poprawy losu szukać muszą pojedynczo, zgodnie z prawidłowością opisaną przez Petera Heathera: „Nowsze nurty migracji, nawet jeśli sumarycznie są znaczne, składają się najczęściej z przedsięwzięć niewielkich jednostek. Wynika to z prostej zależności: liczebność grupy zależy od tego, w jaki sposób szuka ona dostępu do bogactw oferowanych przez wysoko rozwinięte państwa. W dzisiejszych czasach dobrym na to sposobem jest indywidualne poszukiwanie zatrudnienia w dobrze opłacanej (z punktu widzenia imigranta) branży przemysłowej bądź usługowej”<sup>6</sup>.

Dla umęczonej Afryki zbudowana z mitycznych krain Europa sama w sobie stała się teraz mitem, na dodatek mitem dynamicznym i niebezpiecznym. Inaczej wygląda z afrykańskiego brzegu, innej perspektywy nabiera z głębin Morza Śródziemnego, po którym dryfują nieprzeznaczone do tego celu pontony. Tonie Afryka, Europa patrzy bezradnie, nawet gdy przestanie przymykać oko i uszczelniać granice odpychając czarny problem od siebie, to i tak każde rozwiązanie wydaje się być niewłaściwym. Aktualna sytuacja wokół Morza Śródziemnego nieco przypomina tę, kiedy Chińczycy, za czasów dynastii Ming i Qing, z kontynentalnych Chin uciekali na Tajwan. Wtedy także wielu z nich było świadomych faktu, że przeprawa przez „czarny rów” może ich kosztować życie, ale jeśli się powiedzie – może okazać się wielką szansą na lepszy, nowy los.

Jeśli jeszcze można pomóc Afryce, to chyba tylko u źródła, w macierzy pustyni, skąd wyrusza potok ludzi szukających swojej znikającej Itaki. Można też naiwnie wierzyć, że pomocną dłoń wyciągną teraz ci, którzy z Afryki zabrali najwięcej, a na jej bogactwach dorobili się fortun. Tymczasem ludzie wciąż płyną, wciąż toną. Bezradna Europa zamienia hipokryzji brzmącą operację *Mare Nostrum* na operację *Tryton*. Afryka dalej traci swe dzieci, skutecznie zmienia się tylko statystyka zaginionych. Tonących ratują (lub taranują niechcący w ciemnościach ich nieoświetlone szalupy), przypadkowe statki handlowe czy turystyczne, pływające także pod polską banderą. W tle ciągle słychać ajschylosowe „śmiechy fal morskich nieprzeliczone”.

„O, syniowie Isma’ila! Jeśli dotarliście aż tutaj, zawracajcie!”<sup>7</sup> – pisał anonimowy kronikarz w „Fath al Andalus”, opisując Musę Ibn Nusraja pokonującego Pireneje. Kuszeni zamorskimi skarbami z dalekiego, nieznanego kraju Arabowie dostają się doń pokonując morskie otchłanie, wbrew ostrzeżeniom kalifów. Jak zauważa Mateusz Wilk, „Umar I (zm. 642r.) kilkukrotnie miał nie wyrazić zgody na operację militarną wiążącą się

**Al Andalus –  
zamorska pokusa**

6 P. Heather, *Imperia i barbarzyńcy. Migracje i narodziny Europy*. przeł. J. Szczepański, Poznań 2014, s. 624.

7 M. Wilk, *Al-andalus: na zachodnich rubieżach świata*, w: *Historia Arabów. 14 wieków cywilizacji, której nie znamy*, „Pomocnik historyczny tygodnika »Polityka«” 2011, nr 11, s. 33.

z podróżą morską”<sup>8</sup>. Jednakże w 711 roku Tarik Ibn Zijad przekracza cieśninę dzielącą Afrykę od Europy i pokonuje Wizygotów pod Guadalete. Tak zaczął się muzułmański marsz ku Europie, pozostawiając po sobie bogate dziedzictwo cywilizacyjne i udowadniając, że możliwa jest bezkonfliktowa koegzystencja trzech monoteistycznych religii. Ważną rolę odegrało tu właśnie Morze Śródziemne, a rozbudowa niezbędnej w tych okolicznościach floty wzmocniła Arabów, dając im środek transportu dla całej ich armii, która wkrótce podbije Hiszpanię.

Współczesna migracja arabska w Europie ma raczej charakter zarobkowy, jak zauważa Agata Skowron-Nalborczyk jest „związana przede wszystkim z przeszłością kolonialną państw europejskich, a także z zapotrzebowaniem na siłę roboczą w czasie boomu gospodarczego w latach 60. i 70. [...] Ze względu na ekonomiczny charakter migracji osoby pochodzenia arabskiego mieszkają przede wszystkim w miastach, ale także na południu Francji”<sup>9</sup>, a to właśnie ze względu na bliskość Morza Śródziemnego.

### Nowa kultura śródziemnomorska

Obok tych niezwykłych świadków historii, jakimi są pozostałości dawnych wieków, przechodzą dziś tłumy turystów w ślad za przewodnikiem „zaliczające” obowiązkowe punkty wycieczkowych programów wskazane palcem. Dziedzictwo kulturowe przysłonięte handlową kotarą, która odślonić ma to, co się lepiej sprzedaje. Nieopodal tych pomników swoich czasów powstają wielopiętrowe hotele *all inclusive*, przysłaniając częstokroć widok na zabytki czy naturalne formy terenu. Jak na Majorce, masywy górskich wzniesień niwelują się optycznie wysokimi budowlami dla turystów, którzy przyjadą tam na chwilę. Skorzystają, zapłacą, wyjadą. Nocą, tuż obok tych hoteli, przepływają przepełnione uciekinierami pontony.

Roland Barthes w napisanych w latach pięćdziesiątych *Mitologiach* zwraca uwagę na istotny aspekt morskich podróży. Są one zdaniem francuskiego semiotyka sposobem na separację arystokracji od plebsu, króla od ludu i powierzeniem im przy okazji „ważnej misji”, podczas której „wzmocnieni swą uwolnioną z mielizny boskością książęta zabierają się do demokratycznej polityki: hrabia Paryża opuszcza »Agamemnona«, aby przyjechać do stolicy w celu »nadzorowania« losów Europejskiej Wspólnoty Obronnej, a młodego króla Hiszpanii Juana ślą na pomoc hiszpańskiemu faszyzmowi”<sup>10</sup>. W polskiej współczesnej rzeczywistości wakacje m.in. nad Morzem Śródziemnym pozostają częścią mitu kreowanego wokół współczesnej polskiej klasy średniej. Narty w Alpach i surfowanie w ciepłych morzach. Wokół wody spotykają dwie skrajne rzeczywistości sytych i wygłodzonych.

Zbigniew Herbert w tomie *Barbarzyńca w podróży* pisał o greckim niezmiennie dramatycznym *genius loci*: „Do pełnego obrazu Grecji niezbędny jest obraz wysp. Z samolotu lecącego z Heraklionu do Aten, widać,

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> A. Skowron-Nalborczyk, *Szlaki migracji*, w: *Historia Arabów*, s. 120–121.

<sup>10</sup> R. Barthes, *Mitologie*, A. Dziadek, Warszawa 2000, s. 55.

jak wyłaniają się z morza. Mają postrzępione brzegi i płowy kolor, niby skóra lwa rzucona na fale. Ujrzone z pokładu statku mają twarz ludzką: domy pokryte wapnem, o płaskich dachach, kręte uliczki, dymy, krzątająca się czarna postać wokół wydobytej właśnie z morza sieci.”<sup>11</sup> Dziś, po kolejnych morskich tragediach, po seryjnych już „Lapedusach”, wizja ta nabiera zupełnie innego sensu.

Morze Śródziemne od dawna było i jest wielkim kulturowym tygłem, w którym krzyżują się ważne szlaki onegdaj handlowe, dziś jeszcze turystyczne – przemysłowe. Wspomniany już Braudel zauważył, że to dlatego, „iż Morze Śródziemne jest bardzo starym skrzyżowaniem. Od tysiącleci wszystko spływało do niego, mieszając, wzbogacając swoją historię: ludzie, zwierzęta pociągowe, samochody, statki, pomysły, religie, sposoby życia”<sup>12</sup>.

Szukając w podróży poetyckiej harmonii i ukojenia, Zbigniew Herbert w swoim impresyjnym dzienniku wyjaśnia: „...podróżuję po Europie po to, aby z długich i dramatycznych dziejów ludzkich wydobyć ślady, znaki utraconej wspólnoty. Dlatego romańska kolumna z Tyńca koło Krakowa, tympanon z kościoła św. Petroneli koło Wiednia i płaskorzeźby w katedrze św. Trofima w Arles były dla mnie zawsze nie tylko źródłem przeżyć estetycznych, ale uświadomieniem sobie, że istnieje ojczyzna szersza niż ojczyzna swojego kraju. [...] / Do portu, gdzie czekał na mnie cierpliwy rybak idzie się przez cmentarz. W rudej trawie leżą płyty grobowe panów szkockich. Przez butwiejące liście i słoną wodę płyną do swej dalekiej wieczności rycerze zakuci w skorupę zbroi. [...] Wróciłem na wyspę Mull. Po kolacji gospodyni poprosiła mnie, abym postawił małą lampkę w oknie wychodzącym na Holy Iona. Taki jest zwyczaj. Nocą światła obu wysp rozmawiają ze sobą. / Nie wiadomo, co przyniesie przyszłość i jak długo trwać będzie rozdarcie świata. Ale dopóki w jedną bodaj noc roku światła tej ziemi będą się pozdrowiały, niecała chyba nadzieja jest pogrzebana”<sup>13</sup>.

Sęk w tym, że nadeszły czasy, gdy coraz częściej łodzie z podróżnymi przybijają do brzegu w ciemności, by pod osłoną nocy dotrzeć do celu „bezpiecznie”. Różnica między dawnym basenem Morza Śródziemnego, a jego dzisiejszym obliczem polega przede wszystkim na tym, że dawniej, jak to postrzegał wspomniany wyżej Braudel, mimo różnorodności powstawał w nim „obraz spójny, jak system, w którym wszystko się miesza i rekonstruuje w oryginalną całość”<sup>14</sup>. Dziś są to systemy sobie przeciwstawne, gdzie niezgodność tkwi w konflikcie interesów. Kryzys w Grecji i bezrobocie w Hiszpanii, wojna na Ukrainie, lokalne konflikty

11 Z. Herbert, *Barbarzyńca w podróży*, Warszawa 2009, s. 34.

12 „La Méditerranée est un très vieux carrefour. Depuis des millénaires tout a conflué vers elle, brouillant, enrichissant son histoire: hommes, bêtes de charges, voitures, marchandises, navires, idées, religions, art de vivre”, F. Braudel, *op. cit.*, s. 9.

13 Z. Herbert, *Barbarzyńca w podróży*, *op. cit.* s. 96.

14 „[...] une image cohérente, comme un système où tout se mélange et se recompose en une unité originale”, F. Braudel, *op. cit.*, s. 10 [przekł. własny – B.P.].

w Afryce – wszystko to nie sprzyja tworzeniu oryginalnej, spójnej całości. Powstaje nowy (nie)porządek, rodzi się nowa symbolika.

Efektom tego nowego porządku kulturowego, w którym u bram Europy religijnie stoi islam, a gospodarczo do skoku czai się chiński tygrys, jest przewartościowanie symboli. Morze, które łączyło kultury, dokonywało ich twórczych fuzji, staje się cezurą bronioną przez poszczególnych przedstawicieli danej kultury. Na usprawiedliwienie Europy dodajmy, że żaden z krajów nie jest dziś gotów ani gospodarczo, ani kulturowo czy religijnie, przyjąć tak wielu afrykańskich azylantów. Tymczasem afrykańscy wędrowcy napotykają na swej ścieżce „zamknięte” morze.

Czy da się dziś, po doświadczeniu Lampedusy, podróżować po Morzu Śródziemnym w poszukiwaniu harmonii, o której pisał Pan Cogito? Jakże znaczącym wydaje się fakt, że główny szlak wypraw ku Europie wiedzie właśnie przez Morze Śródziemne. Kolebka europejskich mitów staje się grobem afrykańskiego ludu.

### Afrykański Odys

Dzisiejsze Morze Śródziemne nadaje nowy sens mitom o Odyseuszu i wydaje się zapowiadać kres Cywilizacji Zachodu<sup>15</sup>. Jest nowym odczytaniem Ulissesa, bardzo bliskie proroczej wizji Joyce’a, w której czarnoskóry tym razem Odys-Bloom bezpowrotnie opuszcza swój kraj, a nawet jeśli pokona meandry Morza Śródziemnego, to w nowym kraju docelowym skazany jest na samotność i alienację. Herbert pisał, że pierwotny „Odyseusz – grodobórca nie jest typem kolonizatora, ale charakterystyczną postacią owej przedkolonijnej epoki. Kiedy wracając z Troi burzy Ismar, miasto Kikonów, interesuje go tylko to, co można zabrać ze sobą na statek – niewolnice i skarby. Żadne uroki obcych krajów nie są go w stanie zatrzymać w upartej wędrówce do skalistej ojczyzny”<sup>16</sup>. Dzisiejszy Odys nie zabiera ze sobą nic, prócz dobrze ukrytych pieniędzy, niszczy swoje dokumenty, ukrywa swoją tożsamość, a do portu podpływa pod osłoną ciemności. Nawet jeśli jakaś morska Leukotea rzuci mu zbawczą chusteczkę-namiołkę, nie zawsze okazuje się to dla niego ratunkiem.

### Współczesne *Stultifera navis*

Okolo XV wieku, po fali trądu, która przetoczyła się przez Europę, w literaturze i malarstwie europejskim pojawia się motyw statków transportujących odrzuconych poza społeczny margines szaleńców. Choć ten „pijany okręt” pływał zwykle po rzekach i kanałach północno-zachodniej Europy, analogie do współczesnych piróg dryfujących nieudolnie po Morzu Śródziemnym wydają się uzasadnione. Przy okazji badania motywu *stultifera navis* Michel Foucault pisał, że „woda unosi, lecz także oczyszcza; żegluga zdaje człowieka na koleje losu, czyni go niewolnikiem przeznaczenia, każde odbicie od brzegu może być ostatnie”<sup>17</sup>. Dla

15 Obszernie zagadnienie to analizuje Niall Ferguson w dziele *Cywilizacja. Zachód i reszta świata*, przekł. P. Szymor, Kraków 2013.

16 Z. Herbert, *Barbarzyńca w ogrodzie*, Lublin 1991, s. 23–24.

17 M. Foucault, *op. cit.*, s. 24.

czarnoskórych uciekinierów jest to kolejny etap zależności od (nie)łaski białego człowieka.

Zanim pochylimy się nad grobem starej Europy zajrzyjmy raz jeszcze do jej kołyski. Analizując dzieje barbarzyńskiej Europy Peter Heather pisze: „[...] lejtmotywem pierwszego tysiąclecia były właśnie migracje [...] wbrew pojawiającej się ostatnio w nauce tendencji do deprecjonowania ich znaczenia”<sup>18</sup>. Heather zwraca uwagę, iż „z literatury porównawczej wynika niezbicie, że podstawową cechą gatunku ludzkiego jest ruch – aktywne poszukiwanie lepszych warunków bytowych, w tym przede wszystkim dostępu do bogatszych źródeł pożywienia i wszelkich form dobrobytu”<sup>19</sup>. Europa w dobie kolonijnego imperializmu budowała swój dobrobyt na zasobach Afryki. Dziś nadal z niej czerpie, ale w sposób bardziej zakamuflowany.

Mistrz szkoły reportażu Ryszard Kapuściński tak opisuje afrykański fenomen: „[...] od dawna Afryka była jednocześnie postrachem i pokusą. Z jednej strony budziła lęk, istniała nie poznana i niezdobyta. Wiekami skutecznie broniła jej wnętrza – ciężki, tropikalny klimat, nieuleczalne kiedyś, zabójcze choroby [...], brak dróg i transportu, a także jakże często, zaciekły opór jej mieszkańców. Ta nieprzystępność Afryki zrodziła mit jej tajemniczości: conradowe jądro ciemności zaczynało się już u słonecznych wybrzeży kontynentu, po zejściu ze statku na ląd”.

Ale zarazem Afryka wabiła, ale zarazem przyciągała mirażem sutych zdobyczy, łatwego łupu: „Kto wyprawiał się ku jej brzegom, przystępował do gry najbardziej ryzykownej, ostatecznej, na śmierć i życie: jeszcze w pierwsze połowie XIX wieku ponad połowa Europejczyków, którzy tu docierali, umierała na malarię, ale jednocześnie wielu z tych, co przeżyli, powracali już jako posiadacze nagłych i wielkich fortun – ładunków złota, kości słoniowej i przede wszystkim czarnych niewolników”<sup>20</sup>.

Poza eksploatacją Afryki, która trwa do dziś (wszak to stamtąd pochodzą pierwiastki rzadkie, koltan i kasyteryt niezbędne do produkcji telefonów komórkowych), to chyba najwięcej ran zadali czarnemu kontynentowi handlarze niewolników, a król Leopold wydaje się być niechlubnym finiszem ludzkiego spustoszenia, z którego kontynent ten nie potrafi udźwignąć się do dziś<sup>21</sup>. Kapuściński zwraca uwagę na spustoszenia psychiczne, jakie wśród afrykańskiej ludności poczyniły wieki poniżania, pozbawiania godności i hierarchizacji. Biali narzucili Afryce swój (nie)porządek i uciekli. Zaczęli związać swe żagle tuż przed tym,

### Z Europy do Afryki i z powrotem

18 P. Heather, *op. cit.*, s. 603.

19 *Ibidem*, s. 604.

20 R. Kapuściński, *Heban*, Warszawa 2009, s. 88.

21 O konsekwencjach tożsamościowych w postkolonijnej rzeczywistości szerzej zob. B. Pieczyńska, *Granica – cel czy środek? W poszukiwaniu tożsamości pogranicza*, art. zaprezentowany na konferencji organizowanej przez Akademię Techniczno-Humanistyczną w Bielsku-Białej „*La espiritualidad de América Latina*”, III Jornadas Latinoamericanas, w 2014r. [w druku].

„Biali mają  
zegarki, my mamy  
czas”<sup>22</sup>

gdy fala uchodźców ruszyła ku Europie. O Afrykę zwykle troszczyli się tylko po to, by spokojnie zgarniać jej bogactwa. Gdy rozgrabiona Afryka osłabła i rozpałała wewnętrznym niepokojem, biały człowiek wraca do swojego europejskiego gniazdka. Problem w tym, że Afryka podąża na nim. Jak wierzytel za swoim dłużnikiem.

Gdy rozpoczął się wielki odwrót ku Europie, nastąpiło także zderzenie mitów afrykańskich, tym razem w przestrzeni europejskiej. Mitów nieprzystawalnych, odnoszących się raczej do czasoprzestrzeni równoległej niż paralelnej. Afrykański bezczas został skonfrontowany z europejską zegarową kontrolą rzeczywistości. Może dlatego Afrykanie są tak cierpliwi i wytrwali, deportowani po raz kolejny podejmują desperacką wyprawę do Europy, nie mając żadnej gwarancji, że zakończy się powodzeniem.

\*

Dzisiaj, gdy pasaż od antyku do chrześcijaństwa zastępuje kolejny etap starcia chrześcijaństwa z islamem, pojawia się konieczność nowej, uaktualnionej wersji europejskich mitów. Być może będą one wypadkową kultur dawnej Europy, Azji i Afryki. Olga Tokarczuk w niedawno wydanych *Księgach Jakubowych* pokazuje, jak możliwe było onegdaj w przedzoborowej Rzeczypospolitej współistnienie, płót w płót, kilku religii, kilku kultur – chrześcijaństwa, judaizmu i islamu. Na kartach *Ksiąg* też pojawia się swego rodzaju imigrant, kontrowersyjny Jakub Frank. Jemu jednakże odpowiadała rola „obcego”, być może dlatego, że była jego świadomym wyborem: „Być obcym to być wolnym. Mieć za sobą wielką przestrzeń, step, pustynię. Mieć za sobą kształt księżyca, który jest niczym kołyska, ogłuszającą muzykę cykad, powietrze pachnące skórką melona, szelest skarabeusza, który pod wieczór, kiedy niebo robi się całkiem czerwone, wychodzi w piasek na łowy. Mieć swoją historię, nie dla każdego, własną opowieść napisaną śladami, jakie zostawia się po sobie”<sup>23</sup>.

Jakże zgoła inaczej brzmią te same dźwięki, gdy wędrowiec jest uciekinierem ze swojego kraju, gdy podróżuje z konieczności, z jedyne go słusznego tragicznego wyboru. W przypadku wędrowców w Afryki zatracą się ich historia, ginie dawna tożsamość, a dorobek przodków obraca się wniwecz. Dziwna to wolność, w której człowiek przechodzi przez kolejne etapy innego rodzaju niewoli.

W rozprawie o podróżowaniu Claudio Magris podkreśla, iż „podróż zawsze rozpoczyna się na nowo, musi rozpoczynać się na nowo, podobnie jak egzystencja [...] W podróży, będąc nieznanymi wśród nieznanomych, uczymy się być Nikim, pojmujemy konkretnie, że jesteśmy Nikim. To właśnie pozwala w ulubionym miejscu, które stało się niemal fizycznie częścią albo przedłużeniem nas samych, powiedzieć za Don Kichotem:

<sup>22</sup> K. Brinkbäumer, *Afrykańska odyseja*, przekł. J. Czudec, Wołowiec 2009, s. 184.

<sup>23</sup> O. Tokarczuk, *Księgi Jakubowe albo wielka podróż przez siedem granic, pięć języków i trzy duże religie nie licząc tych małych*, Kraków 2014, s. 732.



tutaj wiem, kim jestem”<sup>24</sup>. W przypadku wędrowców z Afryki proces nihilizacji człowieka dokonuje się dosłownie. Samozniszczenie tożsamości jest często warunkiem wstępu do nowego świata. Jak na ironię, ta afrykańska odyseja dzieje się na tle prawdziwie mitycznych dekoracji, w przestrzeni aż gęstej od warstw symbolicznych, gdzie poezja historii literatury spotyka się z prozą brutalnej rzeczywistości.

„Wędrowki podejmowane w pierwszym milenium pod wieloma względami bardzo przypominają lepiej udokumentowane migracje z nowych czasów. Sprawą pierwszorzędnej wagi zawsze było zbieranie informacji o miejscu przeznaczenia. Germanom w III wieku drogę nad Morze Czarne otworzył szlak bursztynowy. Wiedza zdobyta podczas łupieskich wypraw na rzymskie Bałkany pozwoliła słowiańskim grupom przenieść tam swoje siedziby, gdy pojawiła się taka potrzeba i możliwości. Nie byłoby skandynawskiej ekspansji w VIII wieku, gdyby nie wiadomości zdobyte przez wikińskich kupców działających na runkach zachodnich i penetrujących rzeczne szlaki wschodniej Europy. [...] Słowem wyraźnie widać, że nurt migracyjny przybiera na sile proporcjonalnie do rosnącego zasobu wiedzy o nowych terenach i oferowanych przez nie możliwościach polepszenia bytu”<sup>25</sup>.

Historia pokazuje, że część migrantów po wzbogaceniu się podejmuje się powrotu do domu, część jednak osiedla się w nowym miejscu. Tak było w pierwszym i drugim tysiącleciu, jak będzie w kolejnym? Czy do Afryki da się powrócić? Nie ma tam chińskiej potrzeby „prowadzenia umarłych” do miejsca, w którym się urodzili, jest za to silny mit lasów, do których odchodzą zmarli, budzący raczej lęk przed śmiercią niż pragnienie połączenia i powrotu.

Tak oto na naszych oczach w postkolonijnej rzeczywistości dokonuje się powolna kolonizacja Europy przez afrykańskich tym razem barbarzyńców<sup>26</sup>. W sytuacji, gdy islamiści niszczą resztki historycznych śladów poranionej Afryki, mając za nic światowe dziedzictwo kulturowe, afrykańska ludność sprzedaje swoje symbole wygrzebane z grobów antenatów, by przetrwać lub kupić bilet do nowego świata. Wokół siedlisk dogońskich przodków w regionie Mopti, przy malowniczym wodospadzie Bandiagara, nie ma już tłumu turystów, wystraszyła ich niedawna wojna, a tubylcy żyjący z upraw i turystyki nie mają środków do życia, nie mówiąc o ochronie kulturowej spuścizny. Karmią się więc mitem o Europie, która sama przechodzi etap dekonstrukcji, by z nowych patchworkowych mitów wykreować nową Arkadię. Poddając się w walce z Matką Ziemią, na której przyszli na świat, przegrani Afrykańczycy idą w nadziei gnani kolejnym bodźcem. I chociaż, jak pisał w *Tematach podróżnych* José

24 C. Magris, *O podróżowaniu*, wstęp do *L'ifinito viaggiare*, przekł. J. Ugniewska, „Zeszyty Literackie” 2006, nr 1(93), s. 57.

25 P. Heather, *op. cit.*, s. 615–616.

26 Barbarzyńców w Owidiańskim sensie, w myśl powiedzenia *Barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli*.

Ortega y Gasset<sup>27</sup>: „Warunki geograficzne stanowią o przeznaczeniu jedynie w ujęciu klasycznym: *Fata ducunt, non trahunt* – los nie zniewala, lecz ukierunkowuje [...]. Ziemia ma wpływ na człowieka, lecz człowiek jest istotą reagującą. [...] Wysuszona ziemia [...] nie jest fatalnym zrządzeniem losu, lecz postanowionym nam zadaniem. Dla każdego narodu ziemia, na której przyszło mu żyć stanowi takie właśnie zadanie” – dla ludu afrykańskiego ziemia przodków okazała się już jałowa.

*Post scriptum*

Gdy kończyłam pisać ten tekst, do mojej skrzynki mailowej z pewnego portalu żeglarskiego nadeszła wiadomość: „[...] Morze Śródziemne. All inclusive. Rabaty do 50% [...]”. Turystyczne luksusowe rejsy kosztują mniej niż podróż ku innej, lepszej (?) przyszłości. Wszystko zależy od tego, na którym brzegu Morza Śródziemnego wchodzi się na pokład.

<sup>27</sup> J. Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii*, przekł. E. Burska, M. Iwińska, A. Jan-  
cewicz, Warszawa 1992, s. 29–30.

# II

## Od renesansu do pozytywizmu – figury wielkości i upadku

Desde el Renacimiento  
hasta el Positivismo – figuras  
de grandeza y caída

Do Renascimento ao Positivismo –  
figuras da grandeza e da queda



Jakub Z. Lichański  
Uniwersytet Warszawski

Słowa kluczowe  
mitologizacja,  
komunikacja, retoryka,  
retoryka wizualna, herb,  
heraldyka, metafora,  
symbol, Szymon  
Okolski, Kenneth Burke,  
Hans Blumenberg, Sonja  
K. Foss

## Zabiegi mitologizacyjne w heraldyce (na przykładzie Szymona Okolskiego) oraz retoryka wizualna – przykład tworzenia *identyfikacji*

[...] *sam mit jest w niemałej części wynikiem niezwykle precyzyjnej pracy samego logosu.*

Hans Blumenberg, *Praca nad mitem*

„Mój ród, Alvarez de Toledo, ma w herbie dwa czerwone gryfy na pamiątkę waleczności mych przodków i szachownicę na pamiątkę ich strategicznej przemyślności. Niech eminencja zgadnie, który z tych przymiotów mieści się w polu zaszczytnym herbu. Otóż nie gryfy, lecz szachownica. My, Alvarez de Toledo, potrafimy być waleczni, ale nie waleczność jest cnotą najdroższą nam, lecz właśnie strategiczna roztropność”.

Tak w powieści *Nauczyciel sztuki* Wojciecha Kłossowskiego jeden z bohaterów tłumaczy sens symboliczno-retoryczny herbu (Kłossowski 2013, 161)<sup>2</sup>. W ten sposób spotykamy się z bohaterami naszych rozważań: *herbem, retoryką, symbolem, oraz mitologizacją i retoryką wizualną*; gdy patrzeć na jakiś herb dostrzegam oczywiście (?) to, co on przedstawia. Lecz przemawia on do mnie także znaczeniami, które odkrywa przed nami – retoryka, a nie heraldyka. Nie chodzi bowiem tylko o symbole i ich znaczenia, ale o to, jak ja czy inni operują tymi znaczeniami; i dlatego narzędziem podstawowym w naszym „oglądaniu herbu” jest właśnie – retoryka.

Przedmiotem zainteresowania jest zatem herb jako przykład retoryki wizualnej, a ściślej – jako „wizualny symbol, który służy komunikacji”

### 1. Wprowadzenie<sup>1</sup>

1 Tekst jest fragmentem większego studium poświęconego Szymonowi Okolskiemu; pewne fragmenty były publikowane w studium J.Z. Lichański, *Szymon Okolski – retoryka, historia, heraldyka*, „Rocznik Polskiego Towarzystwa Heraldycznego” 2013: XIII (XXIV), s. 91–113.

2 Herb rodziny d’Alba de Tormes ma szachownicę (białe i niebieskie pola); gryfy (a raczej: gryf) pojawiają się jako wynik koligacji z rodem Fitz-James (od schyłku wieku XVII). Podobne przykłady można znaleźć prawie w każdej powieści historycznej, w której autor czyni aluzje do herbów protagonistów bądź antagonistów.

(Foss 2005, 143–144). Jako zbiór takich wizualnych symboli, który dostarczy przykładów, wezmę jednak nie powieść, a herbarz, dzieło Szymona Okolskiego „Orbis Polonus”, którego trzy tomy ukazały się w latach 1641–1643. Ponieważ tom pierwszy jest dedykowany królowi Władysławowi IV, rozważania niniejsze wypada zacząć od analizy herbu, który związany jest z królem. Pytanie, jakie należy najpierw zadać dotyczy kwestii, czy umieszczenie herbu było zamysłem autora czy drukarza? Sądzę, iż autora, skoro dzieło (ściśle tom pierwszy dzieła) jest dedykowane królowi. Przyjrzyć się zatem winniśmy rycinie na karcie )(1v, por. Aneks 1.

Na tarczy, podtrzymywanej przez dwa putta, które dodatkowo trzymają nad tarczą koronę królewską, jest przedstawiony orzeł, który na piersiach ma herb Wazów – *Snopek* (*Vasa*). Cała ta grupa jest otoczona wieńcem, na który składają się herby, w tym herby m.in. Wielkiego Księstwa Litewskiego (nad koroną, pierwszy po lewej) oraz rodu Sforzów (nad koroną, pierwszy po prawej)<sup>3</sup>. Pod tym obrazem jest wiersz podpisany przez Jana Cynerskiego-Rachtamowicza (1600–1654)<sup>4</sup>. Dodam też, iż większość herbów, w innym układzie, pojawia się na słynnym frontispisie sztychowanym przez Davida Tscherninga<sup>5</sup>, który był wielokrotnie reprodukowany, między innymi w pracach Stefana K. Kuczyńskiego, Stanisława Mossakowskiego czy Janusza Pelca.

Wróćmy jednak do karty )( 1v. Należy odnotować, iż takie przedstawienie ikonograficzne sugeruje kilka znaczeń. Podstawowe wiąże się z Orłem, który jest oczywistym symbolem Rzeczypospolitej. Okole złożone z herbów, z których przynajmniej jeden odnosi się do ziem związanych z Koroną, a drugi do znanego rodu skoliigaconego z królami Korony Polskiej, jest także symbolem więzi łączącej poszczególne „członki Królestwa” w całość. Drzeworyt nie jest zatem tylko ozdobą; jest świadomym elementem argumentacji odwołującej się do *pathos*; jego celem jest uświadomienie odbiorcy, iż jest on „dobrze wpisany w całość mechanizmu państwowego”. Na kwestię tę zwracali uwagę poza Stefanem

3 Zob. S.K. Kuczyński, *Polskie herby ziemskie*, s. 148: „z inspiracji sfragistycznych wywodzi się też winieta z Orłem na tarczy zwieńczonej koroną trzymana przez dwa putta. [Orzeł jest] otoczony wieńcem 24 herbów.[...] wprowadzona na karcie tytułowej *Statuta Regni Poloniae* Jana Herburta w 1563 roku (drukarnia Łazarza Andrysowica).[...] zaktualizowano też orła umieszczając herb Snopek na jego piersi. Klocek drzeworytniczy tej winiety trafił z czasem do drukarni Franciszka Cezarego i był użyty jeszcze w 1641 roku zarówno w *Icones* Jana Rachtamowicza Cynerskiego jak i do herbarza *Orbis Polonus* Szymona Okolskiego”. *Ibidem*, por. też il. 145 i 146, s. 150.

4 J. Cynerski-Rachtamowicz (1600–1654) – studia w Akademii Krakowskiej 1622–1627; profesor dialektyki w Kolegium Nowodworskiego, *collega minor* 1632, *collega maior* 1639, profesor wymowy; historiograf uniwersytetu 1642; dziekan u św. Anny, prepozyt kolegiaty Wszystkich Świętych, kanonik krakowski, informacje za: <http://thesaurus.cerl.org/record/cnp01193659> (dostęp: 6 lutego 2013 roku). Por. też K. Mecerzyński, *Historia wymowy w Polsce*, t. III, s. 402–403.

5 Zob. S.K. Kuczyński, *Polskie herby ziemskie*, s. 156–157; *idem*, „Orbis Polonus” Szymona Okolskiego i frontispis Davida Tscherninga, s. 545–553.

K. Kuczyńskim także Stanisław Mossakowski oraz Janusz Pelc<sup>6</sup>. Obaj badacze podkreślali, iż do analizowanej przeze mnie ryciny można odnieść napis fundacyjny w zamku Krzyżtopór<sup>7</sup>: „Ojczyźnie mej Polskiej... braci mej milej, w honor domów ich i pamięć ...” Natomiast Janusz Pelc sugeruje, iż obie ryciny można powiązać z *Orłem Tretera*, a także z<sup>8</sup> *renesansowymi personifikacjami Ojczyzny-Matki*.

Potwierdzenie tej sugestii można odnaleźć w wierszu Jana Cynerskiego-Rachtamowicza, który mówi dobitnie o jedności, potędze i wolności narodu (który składa się z wielu rodów)<sup>9</sup>. Zwracam uwagę na sformułowania: *clarissima lumina* (oczywiste nawiązanie do Wergilego) oraz wyraz *Gentes*, który może znaczyć i *ród*, i *rodzinę*. Ta dwuznaczność jest zamierzona: dalej przecież autor mówi i o świętych przedstawicielach konkretnych rodzin, i o rodach (familiach), które pieczętują się konkretnymi herbami. W samym wierszu jest także – literowa, poprzez literę V – aluzja do czterech V, które są w herbie: *Veritas, Victoria, Virtus, Vita* (prawda, zwycięstwo, cnota, życie).

Na zakończenie tych uwag dodam tylko, iż w zasadzie ten sam element ikonograficzny, na co zwrócił uwagę już Stefan K. Kuczyński, jest wykorzystywany przez osiemdziesiąt osiem lat i często w drukach o charakterze prawnym (między innymi zbiory statutów, uniwersały<sup>10</sup>). Utrwalał zatem określony sposób myślenia o ziemiach i rodach Rzeczypospolitej, i o samej Koronie Polskiej. Śmiało można użyć tu formuły Kennetha Burke’a o świadomym kształtowaniu przez mówcę płaszczyzny identyfikacji z audytorium poprzez odwołanie do wspólnych norm i wartości (Burke 1969, 19–29, 55–59). Co więcej – w klasycznej retoryce Arystotelesa jest to przywołanie argumentu spoza sztuki retorycznej (ARIST., *rhet.*, 1355b35, 1375a22–1377b15). Herb jest takim „argumentem spoza sztuki”, ale jest także „znakiem odróżniającym” jeden ród od innego (najogólniej mówiąc). Zatem jego związek z retoryką jest o tyle oczywisty, iż „niesie on (zawiera) określone sensy”; można przyjąć, iż jest on „ekspresją myśli”, ale nie tyle w słowach, co w „obrazie”. Innymi słowy – chodzi o<sup>11</sup> „retoryczną perspektywę w analizie obrazu”. Wskazane przedstawienie ikonograficzne herbu jest argumentem, który zapewne bardzo silnie przemawiał do wyobraźni odbiorców. Wynikało to z faktu, iż herb pełnił także funkcje swoistej elipsy oraz toposu (może nawet *locus communis*) – przywoływał wiele treści od legendy herbowej poczynając na familiach

6 Zob.: S. Mossakowski, *Orbis Polonus. Krzyżtopór a Caprarola*, s. 165–169; J. Pelc, *Słowo i obraz*, s. 302–303. Por. przypis poprzedni.

7 Zob. S. Mossakowski, *op. cit.*, s. 165–169.

8 Zob. J. Pelc, *op. cit.*, s. 303.

9 Zatem herb oraz wiersz stanowią jeden element znakowy; jednak nie są emblematem, por. dalsze uwagi.

10 Pojawia się na karcie tytułowej druku *Uniwersał poborowy na Sejm Walny Koronny Krakowski*, dr. Łazarzowa, Kraków 1603.

11 Zob. M.K. Walker, *Visual Rhetoric – A Literature Review*, *passim*. Por. też numer „Forum Artis Rhetoricae” poświęcony retoryce wizualnej, FAR 2012, nr 1.

pieczętujących się danym herbem kończąc. Często cytowana rozmowa Onufrego Zagłoby z Rochem Kowalskim dotycząca domniemanego pokrewieństwa nie jest wymysłem Henryka Sienkiewicza, lecz odwołaniem się do ważkiej tradycji tak zwanych *stryjów herbowych*, których śmiało można określić jako przejaw Burke'owskiej identyfikacji<sup>12</sup>. Co więcej – jest to apel do „rzeczywistej / realnej publiczności”, a jego celem może być „przywołanie wspólnych idei, przekonań w nadziei np. osiągnięcia założonych celów” (Burke 1969, 38; Foss 2005, 144–145).

Przedstawienie ikonograficzne bowiem wyraża treści związane z wartościami uznawanymi przez społeczeństwo szlacheckie w sposób jednoznaczny (od początku aż co najmniej po wiek XIX)<sup>13</sup>. Dyskusja – zapewne niezakończona – nad rolą i znaczeniem legend herbowych (oraz samych herbów jako pewnego przedstawienia symbolicznego określonych treści) jaka w Polsce trwa co najmniej od połowy XIX wieku (wypowiadali się w tych kwestiach między innymi: Józef Ignacy Kraszewski, Zygmunt Gloger, Aleksander Brückner, Julian Krzyżanowski, Stefan K. Kuczyński)<sup>14</sup> wskazała jednoznacznie, iż zarówno sam herb, jak i związana z nim legenda odgrywały w okresie I Rzeczypospolitej znaczenie niezwykle istotne, wiążąc genealogię rodu / rodów z tradycją (historyczną, ale i mitologiczną) i tworzyły dzięki temu podstawy tego, co za wspomnianym Kennethem Burke'iem określa się jako *identyfikację*. W ten sposób wytworzone zostało bardzo silne poczucie więzi społecznej. Wiązać je można także z faktem, na który zwróciła uwagę między innymi Sonja K. Foss, „iż w ten sposób, dzięki elementom wizualnym, została ukonstytuowana teoretyczna perspektywa pozwalająca na analizę symbolicznych oraz komunikacyjnych aspektów retoryki wizualnej”, jaka powstaje dzięki graficznemu przedstawieniu herbu (Foss 2005, 145).

Należy dodać jeszcze i jedną uwagę. Oto, mimo krytycznych opinii na temat jednej z części herbarza (por. dalsze uwagi) wypowiedzianych między innymi przez Aleksandra Brücknera (Brückner 1939/1990), sądzę, iż – wbrew pozorom – z opisanymi przez badaczy zabiegami mitologiczonymi (*Mitologie totalitarne* 2013; Lichański 2013, 17–53) w tego typu dziełach, jak omawiane, nie mamy do czynienia. Zacząć trzeba jednak wprawdzie od opisanego konstrukcji hasła heraldycznego.

<sup>12</sup> *Szlachta jednego herbu nazywała się „stryjcami” na znak istniejącego, choć często w niewiadomym już stopniu, pokrewieństwa*, por. Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska*, t. 2, s. 245.

<sup>13</sup> Zob. A. Brückner, *Encyklopedia staropolska*, t. 1, s. 419–435 (*Herb*). Na kwestie te wskazują także między innymi: M. Cetwiński, M. Derwich, *Herby, legendy, dawne mity*, s. 235–237 („analiza treści polskich legend heraldycznych potwierdziła tezę Kraszewskiego o ich bliskim związku z podaniami ludu. [...] legenda heraldyczna jest w istocie fragmentem legendy genealogicznej”, s. 235); M. Kazańczuk, *Staropolskie legendy herbowe*, s. 5–9 („legendy herbowe [...] odgrywały istotną rolę w świadomości ogółu szlacheckiego. [...] [przenikały one także] w obręb kultury oficjalnej”, s. 5).

<sup>14</sup> Dyskusję tę zreferowali (z przywołaniem literatury przedmiotu) w cytowanych pracach Mariusz Kazańczuk, Marek Cetwiński i Marek Derwich.



Herb w dziele Okolskiego występuje w złożonej strukturze, jaka jest *hasło heraldyczne*. Ma ono dość prosty układ i obejmuje następujące elementy<sup>15</sup>:

1. przedstawienie graficzne herbu wraz z jego nazwą i częstokroć (ale nie zawsze) podaniem źródła, w którym herb jest opisany,
2. *delineatio*, czyli opis herbu,
3. *origo*<sup>16</sup>, czyli legenda herbowa,
4. *linea familiae*, czyli rodziny, które pieczętują się danym herbem.

Dodam jeszcze uwagę, iż fragment hasła heraldycznego zwany *origo* zostaje opisany w rodzaju pochwalnym; wyjątkami są (w zasadzie) przedstawienie graficzne herbu i jego opis (z podaniem lub nie – źródeł) oraz *linea familiae* (przy poszczególnych nazwiskach pojawiają się czasem dodatkowe informacje, ale mają one, z reguły, charakter informacyjny).

Widac wyraźnie zatem, iż przedstawienie graficzne nie jest ani dodatkiem, ani elementem ozdobnym: jest warunkiem *sine qua non* hasła heraldycznego. Co więcej – dodam od razu – iż poza przedstawieniem graficznym podane są także, co niezwykle ważne, barwy, jakie występują w danym herbie.

Część *origo* jest z reguły napisana wg zasad określonych głównie dla rodzaju pochwalnego. Przytoczę pewne fragmenty z dzieła Papczyńskiego<sup>17</sup>:

- i. „Pochwała (*laus*, gr. *ekomion*) to mowa (*oratio*) wymieniająca po kolei czyjeś zalety [...]”
- ii. Pochwałę jakiejś osoby ujmuje się w czterech punktach:
  - a. wstęp (*prooemium*), który zazwyczaj rozpoczyna się przypomnieniem obowiązku wychwalania ludzi zasłużonych [...],
  - b. właściwa pochwała, która dotyczy wysokiego urodzenia (*genus*), wykształcenia, działalności, zalet,
  - c. porównanie (*comparatio*), kiedy to osobę, którą wychwalamy, porównujemy z innymi osobami, a nawet stawiamy ją wyżej od nich,
  - d. zakończenie (*epilogus*), w którym ojczyźnie, rodowi (*sanguis*), itd. składamy gratulacje z racji istnienia takiej osoby, albo podkreślamy wyjątkowość jej siły fizycznej, albo zachęcamy słuchaczy do czynów godnych podobnej pochwały”.

15 Opisala ją wyczerpująco Iwona M. Dacka, *Korona Polska Kaspra Niesieckiego. Pomnik staropolskiego piśmiennictwa heraldycznego*, s. 25: „pod rysunkiem herbu zamieszczono jego opis i objaśniono jego genezę [...] następnie obszernie omówiono symbolikę godła herbowego i klejnotu z odwołaniami do historii starożytnej i mitologii. Na końcu podano informacje historyczno-genealogiczne o rodzinach należących do danego herbu”. Taka budowa dotyczy, jak sądzę większości haseł heraldycznych, jednak w wielu wypadkach budowa ta jest odmienna i z reguły dotyczy to kompozycji części *origo*. Por. też Aneks 3.

16 W wielu wypadkach po tej części wymienia się pewne cechy bądź znaki, jakie przypisuje się danemu herbowi, na przykład przy herbie Abdank podaje się: *Faustum omen Abdanciis (Secretarii Regum et Principum, Maximi in Regno, Palma Virtutum, Maximi Scientia, Summi Religione)*, por. B. Milewska-Ważbińska, „*Orbis Polonus*” Szymona Okolskiego jako świadectwo kultury literackiej, s. 158–159nn. Porównaj jednak uwagę zrobioną w przypisie poprzednim!

17 Zob. S. Papczyński, *Zwistun królowej sztuk*, s. 211–268 (cz.1.C.I). prawie identycznie M.K. Chalecki, *Compendium rhetoricorum*, s. 153–161 (Caput XIII-XIV).

To przypomnienie jest ważne, do tych uwag bowiem odwołam się w części analitycznej pracy. Uwagi Papczyńskiego przypominają, iż pisarz (każdy!) powinien dążyć do tego, iżby jego styl nie był oschły<sup>18</sup>: „[...] historyka czy poetę, którego twórczość nie obfituje w opisy, uważa się ... za prostackiego i oschłego, ale i za nieprzyjemnego w odbiorze”. Zatem – nie można czynić pisarzowi zarzutu z tego, iż stara się dostosować do reguł pisania, jakie obowiązują w jego epoce (na ten problem zwracał zresztą już uwagę M.T. Cyceon)<sup>19</sup>.

Można więc powiedzieć, iż z retorycznego punktu widzenia, kompozycja hasła heraldycznego jest w pełni jasna i przemyślana<sup>20</sup>. Co więcej: z perspektywy retoryki wizualnej to samo można powiedzieć o graficznym przedstawieniu herbu (wraz z wszelkimi dodatkami – mam na myśli takie elementy, jak między innymi: zawołanie, klejnot, labry, korona rangowa, trzymacze, dewiza, oczywiście wspomniane już kolory, por. Dudziński 1997, 15–171). Wróć teraz do hasła heraldycznego.

Punkt pierwszy hasła jest drzeworytem herbu (czarnobiałym) oraz opisem – to punkt drugi – najczęściej z przywołaniem źródła (z reguły Jan Długosz, Marcin Kromer, Bartosz Paprocki, Maciej z Miechowa).

Jeśli chodzi o punkt trzeci, to z przytoczonej wcześniej literatury wynika, iż właśnie ta część (*origo*) wywołała niechętną uwagę Brücknera, iż są to „bajdy odwieczne, a zawsze skłamane”<sup>21</sup>. Jak zatem jest ona zbudowana? Omawiam tę kwestię, jak sądzę bowiem, treści zawarte w tej części wiążą się z wizualnym przedstawieniem herbu, stanowią bowiem element *pamięci*, która jest każdorazowo, właśnie przedstawieniem wizualnym, przywoływana. Herb, jako element wizualny, służy konceptualizacji innych treści kulturowych (Haynes 1988, 72; Foss 2005, 149).

Składa się ta część (*origo*) z dwu, co najmniej, nierównych i pod względem objętości, i wagi zawartych informacji, fragmentów.

Pierwsza część to opis źródeł, z których korzysta Okolski, który zawiera próby wyjaśnień pochodzenia nazwy herbu – że posłużyć się dzisiejszą terminologią – z zakresu etymologii, onomastyki, oraz historii języka, a także historii oraz mitologii (często antycznej). Przy na przykład herbie Abdank jest to nawiązanie do historii, jaka jest przedstawiona w dziełach Jana Długosza oraz Bartosza Paprockiego i jest związana z historią Skuby, założyciela domu Habdanków<sup>22</sup>. Wspomniane jest także

18 Zob. *ibidem*, s. 250 (cz.1.C.V).

19 Zob. B. Kupis, *Niedoceniony podręcznik retoryki Stanisława Papczyńskiego (1631–1700)*, 56–109, 233–290. Także Z. Rynduch, *Nauka o stylach, passim*.

20 Zwracam uwagę, iż podobieństwo do konstrukcji emblematycznej jest całkowicie przypadkowe i czysto zewnętrzne, por. J. Pelc, *op. cit.*, s. 9–55.

21 Podobna uwaga została wypowiedziana przez Sławomira Brzozeckiego, autora hasła osobowego w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, kol. 469–470.

22 Zob. M. Kazańczuk, *Staropolskie legendy herbowe*, s. 100–101. Jak wyjaśniają Marek Cetwiński i Marek Derwich, historia ta wzięła się zapewne stąd, iż właściwy protoplasta rodu Jakub Skarbek z Góry, który żył w XV wieku, został „przesunięty”

wydarzenie z roku 1109, kiedy, na polecenia króla, Bolesława Krzywoustego, Jan Skarbek posłował do cesarza Henryka V i gdy cesarz szczyił się swymi skarbami, dorzucił do nich swój złoty pierścień oraz powiedział, iż król polski nie przejmuje się tymi skarbami. Cesarz miał odpowiedzieć *Habdank* (poprawnie – *Hab dank*). Stąd wzięła się nazwa herbu<sup>23</sup>.

Następnie – to część druga, z reguły bardzo obszerna – w której Okolski opisuje znaki (dobre, pomyślne, potężne, pełne mądrości, bądź wiary religijnej), jakie można związać z danym herbem. Za każdym razem autor stara się powiązać to, co pisze, z tradycją literacką bądź szerzej – kulturalną, oraz z historią. Jak zasugerowała Barbara Milewska-Ważbińska<sup>24</sup>: „Zawarte w herbarzu Szymona Okolskiego treści są naturalnym obiektem badań dla literaturoznawców, ale stanowić też mogą źródło historyczne dostarczające informacji o rzeczywistości pozatekstowej, a także materiału do analizy świadomości historycznej i literackiej szlachty”. Uwaga ta jest trafna, acz należałoby może dodać, iż chodzi raczej o dwie cechy, które możemy określić jako:

1. Umiejętność posługiwania się przez retora tzw. erudycjami, które są odmianą topiki, a ściśle – są to *loci communes*,
- ii. Chodzi nie o rzeczywistość pozatekstową, ale raczej o to, co za Kennethem Burkiem, nazwać trzeba *symbolami*, dzięki którym budowane jest poczucie identyfikacji jakie łączyć winno autora/mówcę z audytorium, do którego się zwraca<sup>25</sup>.

Sięgnijmy ponownie do dzieła Okolskiego i do otwierającego tom pierwszy opisu herbu Abdank lub Habdank<sup>26</sup>. Okolski przywołuje w nim dzieła m.in. następujących autorów<sup>27</sup>: Marcin Kromer, Jan Długosz, Bartosz Paprocki, *Compendium rerum Polonicarum sub Gracho*<sup>28</sup>, Swetoniusz, Polibiusz, Francesco Robertello, Marcus Manilius, *De Officiis Aulae Constantinopolitanae* (George Kodinos), Maciej Kazimierz Sarbiewski, Grzegorz z Sambora, Publius Vergilius Maro, Euklides (*sic!*), Terencjusz (*sic!*), Krzysztof Kącki (pisany jako Kantski), Plautus, Quintus Horatius Flaccus. Także m.in. *Acta Terrestria Lancienses*. Bez wahania dzieła te oraz autorów – zaskakuje tylko przywołanie Macieja Kazimierza Sarbiewskiego – można

w czasy legendarne, aby dodać postaci splendoru. Podobnie posługujący w 1109 roku do cesarza Henryka V rycerz Jakub Skarbek stał się Janem Skarbkiem, por. M. Cetwiński, M. Derwich, *op. cit.*, s. 30–31.

- 23 M. Kazańczuk, *op. cit.*, s. 118–119; także M. Cetwiński, M. Derwich, *op. cit.*, s. 28.
- 24 Zob. B. Milewska-Ważbińska, „*Orbis Polonus*” Szymona Okolskiego jako świadectwo kultury literackiej, s. 163.
- 25 Zob. K. Burke, *A Rhetoric of Motives*, s. 22–28; J.Z. Lichański, *Krytyka retoryczna – wprowadzenie do metody*, s. 284–288.
- 26 Zob. S. Okolski, *Orbis Polonus*, t. 1, s. 1–12.
- 27 Wymienieni w kolejności pojawiania się w tekście. Warto zwrócić uwagę, iż Skuba, jako zabójca smoka wawelskiego, pojawia się w kronice Marcina Bielskiego, a następnie w dziele Bartosza Paprockiego.
- 28 Chodzi o teksty zebrane w pracy Aleksandra Gwagnina, *Rerum Polonicarum tomii tres*, t. 1, s. 54 (dwuwiersz cytowany przez Okolskiego pochodzi z tego właśnie dzieła).

uważać nie tylko za swoisty ówczesny kanon lekturowy, który pozwala autorowi stworzyć wspólną płaszczyznę pomiędzy nim a audytorium, ale też za odwołanie do oczywistych (jak dziś powiedzielibyśmy) tekstów kultury. Zarazem wskazani autorzy i przywoływane dzieła są – z jednej strony – toposami, a raczej ich źródłami. Z drugiej strony natomiast posłużenie się nimi to odwołanie się do *symboli*, które są dla uczestników stron sytuacji retorycznej zrozumiałe, oczywiste i tworzą podstawę dla *identyfikacji*.

Jednak przywołane dzieła – wśród nich są m.in. epitafia znanych postaci – to także *loci communes*. Miały one podnosić wiarygodność przedstawianych informacji. Swoista „dyskusja” źródeł, jaką przeprowadza Okolski na wstępie opisu legendy herbowej (Długosz, Paprocki, *Compendium rerum Polonicarum sub Gracho*, czyli dzieło Aleksandra Gwagnina), a dotyczące kwestii Kraka (Grachus) i Skuby – obaj pretendowali do miana smokobójców – jest istotna, chodzi bowiem o wykazanie starożytności rodu<sup>29</sup>. Co więcej – historia z rzekomym zachowaniem Jana Skarbka wobec cesarza Henryka V służy do wykazania, iż nie bogactwo, a wielkość ducha człowieka świadczy o nim.

Teraz następują opisy cech bądź znaków, jakie przypisuje się danemu herbowi. W wypadku opisywanego herbu Abdank Okolski wylicza: *Faustum omen Abdanciis* i dzieli je na pięć części: *Magni Secretarii Regum et Principum, Maximi in Regno, Palma Virtutum, Maximi Scientia, Summi Religione*. Części te, dziś w dużej części mało zrozumiałe, bądź brzmiące dość dziwnie, są jednak przytoczeniem ówczesnej wiedzy na tematy np. roli i znaczenia języka, a w szczególności szacunku dla języka pisanego, co wyróżnia wielkich mężów, czy też uwagi – z przywołaniem świadectwa Wergilego oraz przykładami z mitologii oraz historii starożytnej – na temat sławy męstwa / cnoty.

Jednak już uwagi dotyczące ludzi wielkich w jakimś królestwie (*Maximi in Regno*), zilustrowane przykładami osób pieczętujących się herbem Abdank, a mianowicie hetmana Jana Karola Chodkiewicza oraz biskupa lwowskiego, Stanisława Słomowskiego (wraz z dodanymi epitafiami autorstwa Macieja Kazimierza Sarbiewskiego oraz Grzegorza z Sambora) są po prostu przypomnieniem wybitnych antenatów.

Gdy przechodzi Okolski do wskazania osób, którym można przypisać cechę *Palma Virtutum*, to przywołany zostaje Jan Chojeński, podkanclerzy królewski. A wcześniej przywołani są bohaterowie mityczni i historyczni, jak na przykład: Hannibal, Herkules, Ulisses, Kato (zapewne Kato Starszy) i konsul Metellus<sup>30</sup>.

Gdy wspomnieć należy wybitnych przedstawicieli rodów pieczętujących się herbem Abdank, którym przypisana jest cecha *Maximi Scien-*

<sup>29</sup> Zob. S. Okolski, *Orbis Polonus*, t. 1, s. 2–3. Zawile kwestie związane z błędnymi lekcjami, dodatkami itd. związanymi z tym herbem wyjaśniają między innymi Marek Cetwiński i Marek Derwich, por. M. Cetwiński, M. Derwich, *op. cit.*, s. 27–32nn.

<sup>30</sup> To przywołanie ma szczególne znaczenie ze względu choćby na nieśmiertelność, jaką konsulowi zapewnił nie kto inny, a Quintus Horatius Flaccus w pieśni II.1: *Motum ex Metello consule*.

tia wspomniany zostaje Wojciech Psarski, doktor obojga praw, kanonik gnieźnieński. Jednocześnie wspomniani są też Homer oraz Terencjusz.

Powtarzam – z dzisiejszego punktu widzenia te fragmenty brzmią, co najmniej, dziwnie, lecz coś mówią może o herbie, a raczej o protoplastach rodu. Sugerują, iż osoby pieczętujące się tym herbem, winny przestrzegać określonych, wcześniej omówionych, wartości i norm. Zwłaszcza, iż można wskazać osoby, które owych norm i wartości przestrzegały!

Można powiedzieć, iż wskazane wyżej kwestie stanowiły podstawę dla zarówno wspomnianej już *pamięci*, oraz były podstawą dla ewentualnego dyskursu, a raczej – słownego przekazu. Do takiego postrzegania tych kwestii skłania mnie m.in. fragment w *Do autora Trzech psalmów* (Słowacki): „A ty zląkł się? syn szlachecki!” Słowacki – i w tym miejscu, i w innych fragmentach poematu – odwołuje się także do legendy związanej z herbem Korwin (oraz jego przedstawienia; szczególnie chodzi o pierścień, który kruk trzyma w dziobie, oraz odwagę, jaka cechowała i samego kruka i tego, którego ptak bronił), a wskazany fragment trzeba rozumieć nie tylko ironicznie, ale jako sarkazm. Pieczętujący się tym herbem nie może czuć lęku, bo przeczy właśnie *treści przedstawienia graficznego herbu!*

Dotychczasowe uwagi pokazały, iż konstruując swe dzieło z zakresu heraldyki Okolski wykorzystał znane mu zasady retoryki, ale też – z dzisiejszego punktu widzenia – zasady retoryki wizualnej. Uwaga ta odnosi się przede wszystkim do sposobu kompozycji części *Origo*. Jak wskazałem, mamy tu do czynienia z umiejętnym posłużeniem się (wraz z graficznym przedstawieniem herbu):

- i. Erudycjami, które mogą pełnić dwie role: bądź *toposów*, bądź *loci communes*.
- ii. Dzięki nim tworzone są (według terminologii Burke'a) *symbole*.
- iii. W ten sposób dokonuje się (według terminologii Burke'a) *identyfikacja*.

Te retoryczne zabiegi pozwalają Okolskiemu zbudować płaszczyznę porozumienia, która łączy mówcę oraz jego audytorium. Jak to zostaje w praktyce zrobione? Jako przykład wezmę część pierwszą *Origo* związana z herbem Abdank, w której omówiona zostaje legenda herbowa<sup>31</sup>. Zwracam uwagę, iż elementy i.-iii. muszą zostać zwizualizowane przez „odbiorcę” herbu! Opis, który podaję poniżej, winien zatem „być wyobrażony” pod wpływem oglądania herbu.

Okolski zaczyna od streszczenia opowieści, której źródło znajduje się u Długosza. Przypomniany jest zatem człowiek o imieniu Skuba, lub Skubów, oraz zostaje przywołane następne źródło, a mianowicie Bartosz Paprocki<sup>32</sup>. Nim autor przejdzie do opisu sławnego czynu – zabicia

<sup>31</sup> Zob. S. Okolski, *Orbis Polonus*, t. 1, s. 2–3.

<sup>32</sup> Ściśle – źródłem jest raczej Marcin Bielski, por. *idem*, *Kronika polska*, s. 29–31. Interesujące, iż Bielski odrzuca hipotezę Gracchusa, jako założyciela Krakowa; natomiast

smoka (nie jest istotne czy samodzielnie, czy na polecenie Gracha, króla Krakowa) – autor dodaje sentencję<sup>33</sup>: *Ex humili forte ab nobile subfellium vocatus, miles fortissimus fuit.*

Opis zabicia smoka kończy się dystychem przejętym z *Compendium rerum Polonicarum sub Gracho* czyli z Aleksandra Gwagnina *Rerum Polonicarum*<sup>34</sup>. Znamienne jest tylko, iż występujące w wersji Gwagnina imię Cracus zostaje zastąpione imieniem Grachus. Co więcej – w wersji Gwagnina powiada się, iż *conditor a Craco Cracovia*. Ważna jest też uwaga autora, który nie chce wypowiadać się w kwestii tyczącej historii o Grachu.

Następnie Okolski przechodzi do przytoczenia wydarzenia z roku 1109 i dotyczyło cesarza Henryka V oraz posła Bolesława Krzywoustego, Jana Skarbka z Góry. Jest opowiedziana historia, jak to Skarbek, gdy cesarz chciał mu zaimponować swymi skarbami, dorzucił do nich swój złoty pierścień. I powiedział: „złoto przydaję złotu”. Cesarz odpowiedział: *Hab dank*. „Stąd – powiada Okolski – do herbu swego Skubow pozyskał przydomek *Habdank*”.

I znów Okolski wprowadza, po pochwaleniu posła, dość długą dygresję na temat prawdziwej wielkości człowieka. Przytacza, jako negatywny, przykład Nerona; odwołuje się także do znanego powiedzenia, iż „nie złotem, lecz żelazem strzec trzeba państwa”. I kończy obrazem cesarza Karola V, który „wiarę swą w Bogu zdeponował”. I dodał: „nie trzeba się lękać, gdy z Bożą pomocą przeciw losowi się umocniłem”. Kończy się ten fragment przywołaniem autorytetu Francesca Robortella, który słowa cesarza miał cytować w poświęconej mu mowie pogrzebowej<sup>35</sup>.

Analizowany fragment zaczyna się i kończy odwołaniami do tekstów, które autor (a także zapewne audytorium) uznają za autorytety. Zwracam uwagę, iż historia cesarza Karola V, była bardzo znana; miała świadczycy dobitnie na rzecz tezy, iż „prawdziwa wielkość człowieka nie polega na złocie (na zewnętrznym blichtrze)”. Zarazem przytoczona sentencja wskazuje, iż można osiągnąć wielkość własnym wysiłkiem, w tym wypadku: dzięki odwadze wojskowej. Można zaryzykować tezę, iż autor świadomie Skubie przypisał zabójstwo smoka, aby wykazać, iż antenat rodu, acz niskiego stanu, dzięki odwadze sięgnął po najwyższe laury.

Samo opowiadanie, bo jest to opowiadanie, budzić może zaskoczenie, zwłaszcza u dzisiejszego czytelnika. Jednak zwracam uwagę, iż fragment ten konsekwentnie prowadzi do wniosku, iż nie w złocie, ale w innych, prawdziwych wartościach, winniśmy szukać oparcia, jeśli pragniemy zdobyć trwałe wartości.

Tekst jest zatem budowany konsekwentnie. Co więcej – nie jest opowieścią ciągłą, ale – zgodnie z zasadami podanymi przez Arystotelesa jeszcze

prytacza opowieść o szewcu Skubie. Relacja u Paprockiego jest nieco inna, por. B. Paprocki, *Herby rycerstwa polskiego*, s. 216 (autorytetem jest Długosz).

33 Zob. B. Paprocki, *Herby rycerstwa polskiego*, s. 216 (jest to parafraza opisu Skuby u Paprockiego).

34 Zob. A. Gwagnin, *Rerum Polonicarum tomi tres*, t. 1, s. 54.

35 Zob. F. Robortello, *Oratio in funere imp. Caroli V...in...Bononiae habita*, s. 38nn.

– skupia się na pewnych cechach podmiotu. Można zaryzykować twierdzenie, iż jest to dość nowoczesny sposób opowiadania (i przekonywania).

Należy jednak pamiętać, iż sposób prezentowania legendy herbowej jest u Okolskiego zróżnicowany. Niektóre są rozbudowane, jak analizowana, lecz niektóre, jak na przykład w tymże samym tomie, *Kara albo Obrona, Krocii lub Strocii, Krokwy* są niezwykle zwięzłe i, rzecz można, czysto informacyjne<sup>36</sup>. Pewne różnice postaram się pokazać bliżej w trakcie bardzo zwięzłego opisu herbu Korab.

Opis herbu Korab (Arka Noego)<sup>37</sup> już w części *Origo* musimy odnotować różnice w stosunku do herbu Abdank. Przede wszystkim nie ma wskazania na źródła, w których herb ten jest opisany. Pierwsza część *Origo* dwoma zdaniem odwołuje się do historii biblijnej; następnie przywołuje *Catalogus antiquiorum de familia Corabitorum meminit, Anno 1120* i wspomina pieczętującego się tymże herbem Roberta, biskupa wrocławskiego i krakowskiego z XII wieku, powołanego przez papieża Inocentego II<sup>38</sup>. Fragment ten jest suchą relacją źródłową, bez żadnych dodatkowych wtrętów, na przykład umoralniających.

Teraz następują opisy cech bądź znaków (w tym – znaków ikonicznych!), jakie przypisuje się danemu herbowi Korab<sup>39</sup>. Ten fragment rozpada się na części: *Armarium Herculeum, Arca gloriae et honoris, Navis virtutum, Mundi figura salutaris*. W częściach tych autor przywołuje oczywiście różnorodne źródła literackie, jak między innymi: Polibiusz, Iuvenalis (jako źródło!), Plutach, Katon, Pliniusz, Demosthenes, Aulus Gellius<sup>40</sup>, św. Ramund, św. Hiacynt, Bartosz Paprocki, Marcin Kromer, Jan Łaski, Cezar Ripa, Homer. Pierwsza z nich nawiązuje do historii m.in. wojen punickich, także do toczonych na Podolu przez Koronę Polską w XVI wieku, ale też i do symbolicznego odniesienia statek=ojczyzna. Przywołane są tu między innymi takie postaci, jak biskupi krakowscy Robert, Jan z Radliczyc, czy prymas, Jan Łaski. Część druga przypomina, iż w starożytnym Rzymie była także i *corona naualis* jako zaszczytna nagroda za bohaterskie czyny w wojnie morskiej. Przypomina to, aby między innymi wskazać na dyplomatyczne działania Hieronima Łaskiego w polityce tyczącej choćby kresów wschodnich Korony Polskiej<sup>41</sup>. Część trzecia, jako jedyna, nawiązuje do symbolicznego znaczenia *statku* jako cnoty; wreszcie część ostatnia, w której autora powołuje się na Cezarego Ripę, także nawiązuje do symbolicznych znaczeń pojęcia (wspominane jest i spotkanie Odyseusza

<sup>36</sup> Zob. S. Okolski, *Orbis Polonus*, t. 1, s. 552–557.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 413–423. Zwracam uwagę na bogactwo znaczeń pojęć *korab*=statek oraz *Arka* w tradycji chrześcijańskiej, por. D. Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej, passim*.

<sup>38</sup> Zob. M. Cetwiński, M. Derwich, *op. cit.*, s. 213–215; autorzy twierdzą, iż biskup Robert jest postacią fikcyjną (s. 213). Ale por. PSB, t. XXXI, s. 327–328.

<sup>39</sup> Zob. S. Okolski, *Orbis Polonus*, t. 1, s. 414–418.

<sup>40</sup> Pisany błędnie jako Agellius; tak między innymi w J. Lipsius, *De militia romana*, s. 333–354.

<sup>41</sup> Zob. PSB, t. XVIII, s. 225–229.

z syrenami, i znaczenie masztu, jako wiary w Chrystusa). Czyli – znów mamy do czynienia z dominacją elementów wizualnych!

Zatem – nie ma powtórzenia tego samego schematu we wszystkich hasłach heraldycznych, a już na pewno nie dotyczy to legend herbowych (*origo*). Można zaryzykować hipotezę, iż każda legenda jest dostosowywana do symbolicznego znaczenia herbu.

### Okolski i Papczyński

Jak wskazałem wcześniej pisarz winien – zgodnie z regułami opisanymi przez retorów – powiedzieć dlaczego kogoś chwalimy. Oto pierwszą przyczynę zawiera wiersz Jana Cynerskiego-Rachtamowicza, por. Aneks 1. Zwracam uwagę, iż zespół epitetów, jakich używa poeta i retor, jest typowy dla epoki (dziś mówilibyśmy o zasługach np. w rozwoju demokracji, albo w walce o prawa człowieka). W wieku XVII podkreślano zaś, iż ludzie ci są *clarissima lumina* (najsławniejsze / najjaśniejsze ozdoby)<sup>42</sup>; pierwsze zdanie dedykacji skierowanej do króla, Władysława IV, po odrzuceniu epitetów i hiperbol, mówi tylko tyle, iż dalej będą przedstawieni ludzie zasłużeni dla Korony Polskiej i JKМ. W dalszym fragmencie dedykacji wymienia Okolski funkcje pełnione przez opisanych w herbarzu ludzi (arcybiskupi, prymasi, biskupi, opaci, wojewodowie, kasztelani, senatorowie).

Natomiast w przedmowie skierowanej do czytelnika (*ad lectorem*) wskazuje cztery przyczyny, które spowodowały napisanie dzieła<sup>43</sup>. Najciekawsza jest ostatnia, wyjaśnia w niej bowiem układ hasła<sup>44</sup>: *ordinem hunc in lectura observabis, ut primo delineatio sit gentilitiorum, tum origo* [ten porządek zachęca do przeczytania, po pierwsze, by poznać rodzinę i źródło (rodu)]. Wyjaśnia też, iż posługuje się w opisie czymś, co nazywa *legendum amoenitatem* [legenda przyjemna / miła (nawet: czytanie dla przyjemności)] i że czyni to, aby zainteresować słuchaczy. Zatem zabieg, który zresztą jest przewidziany i zalecany w teorii retoryki, jest świadomie użyty przez pisarza i nie powinien budzić zdziwienia. Jest zgodny z obowiązującą wtedy modą czy raczej manierą pisarską.

Te cechy natomiast, które wskazałem wcześniej, posługując się narzędziami krytyki retorycznej, znajdują także potwierdzenie w klasycznej teorii. Cztery punkty pochwały są zachowane, z tym, iż pisarz w konkretnych tekstach przeplata je raczej i łączy dość dowolnie niż *stricte* przestrzega sztywno układu.

Zwracam też uwagę, iż na przykład przywołanie aluzji do Biblii – jak

42 Zwracam uwagę na to, iż zwrot łaciński – prosty i zrozumiały – gdy musimy go ujednoznaczyć w przekładzie, już takim się nie wydaje; słówko *gentem* wiele nie jest pomocne!

43 Zwracam uwagę, iż w przedmowie przywołuje Okolski obiegowe określenia różnych narodów europejskich: *sapientissimi Hispani, doctissimi Galli, religioisissimi Itali, generosi Poloni, solertes Germani, bellicosissimi Ungari, maritimi Sueui, Angli, Dani, Scoti, Hollandi, etc.* Różni się to nieco od innych, krążących wtedy w Polsce poetyckich *opisów narodów*.

44 Zob. S. Okolski, *Orbis Polonus*, t. 1, s. 4v. Wcześniej wymienia jeszcze sam rysunek herbu (*arma*) oraz wyliczenie rodzin (*familiarum lineas*).



przy herbie Korab – wystarcza (w mniemaniu i autora, i słuchaczy), jest to bowiem wskazanie źródła (*topos*), którego nikt wtedy nie kwestionował. Także wszystkie przytoczenia z literatury, historii czy mitologii klasycznej miały charakter argumentacji, z którą się nie dyskutuje (są to toposy, a także *loci communes*, których prawdziwość jest akceptowana przez słuchaczy). Zwracam uwagę, iż przywołany tu topos odwołuje się do wyobrażenia ikonicznego i ono odgrywa, może nieświadomie, ale istotną rolę w postrzeganiu tego herbu.

Trzeba także powrócić do kwestii, na którą wcześniej wskazałem, a mianowicie, iż herb potraktowałem, za Arystotelesem, jako *nieretoryczne środki przekonywania* (ARIST., *rhet.*, I.XV.1375a21–1377b15). Przypominam, iż są to: przepisy prawa, zeznania świadków, umowy, zeznania na torturach, przysięgi. Otóż, zgodnie z sugestiami Stagiryty, herb można potraktować (właśnie ze względu na treści zawarte w *origo*) jako i przepis prawa (chodzi nie o przepis, ale o poczucie prawości, ARIST., *rhet.*, I.XV.1375a27–30), i zeznania świadków (chodzi o świadków, jak pisze Arystoteles, dawnej daty, wśród których wymienia *poetów oraz wszystkich innych sławnych ludzi, których sądy są powszechnie znane*, por. *ibidem*, I.XV.1375b25–1376a6). Pozwalam sobie przypomnieć, szczególnie w tej drugiej kwestii, iż właśnie swoista „literatura przedmiotu”, która przywołuje Okolski w części *origo*, to właśnie są *sądy oraz obrazy... powszechnie znane*. Zwracam uwagę, iż to, co Brückner nazwał „kłamliwymi bajdami”, to z reguły te elementy w *origo*, które pochodzą z piśmiennictwa. Sądzę, iż sąd Clive’a Staplesa Lewisa, mimo iż dotyczący średniowiecza, jest prawdziwy i w tym wypadku<sup>45</sup>: „Odnosi się wrażenie, że ludzie średniowiecza, tak jak hobbicy profesora Tolkiena, lubili książki, które mówiły im o tym, co już znali”.

Tym, co znali, była właśnie literatura, która jako przytoczone źródło była traktowana bezkrytycznie. Chodzi bowiem – ponownie pojawia się cień Kennetha Burke’a – o zbudowanie poczucia *identyfikacji* poprzez odwołanie do wiedzy, którą wszyscy znali od czasów szkolnych.

Można zatem o Okolskim powiedzieć jeszcze, iż jego wielką zaletą jest, iż reguły teorii retoryki w swym głównym dziele dostosowuje do materiału, jakim dysponuje. I jest to bezwzględnie jego mistrzostwo w operowaniu słowem i obrazem.

Przedstawione rozważania odwołują się do bardzo skromnej grupy przykładów. Jednak zaryzykuję konkluzje, które, jak sądzę, znajdą potwierdzenie w całym tekście Okolskiego. Herb jest przejawem retoryki wizualnej; co więcej – takie też jest jego zadanie.

Historia oraz symbolika danego herbu, to wiedza jaką posiadają: osoba używająca dowolnego herbu, heraldyk; sam herb „podpowiada” odbiorcy bądź badaczowi jakieś treści. Mówiąc inaczej – konkretny herb, bądź informacje źródłowe z nim związane z reguły można powiązać z tradycją literacką, historyczną bądź kulturalną, najlepiej z odniesieniami do Biblii

## Konkluzje

<sup>45</sup> Zob. C.S. Lewis, *Odrzucony obraz*, s. 135 i nn.

bądź starożytności. Co więcej – sam herb, jako obraz, także niesie ze sobą określone treści i znaczenia. Należy go także postrzegać jako bardzo ważny „wizualny symbol, który służy komunikacji” (Foss 2005, 143–144). Można powiedzieć więcej: ze względu na bardzo sformalizowaną formę herbu (przypomnę – kształt tarczy, kolory, wszelkie dodatki do tarczy, dewizy, a też – legendy, które są związane albo z herbem, albo z kolorami, albo z przedstawionymi na tarczy symbolami/znakami) jest *de facto* nie symbol, „a argument w sposób jednoznaczny przywołujący określone treści”.

Najbardziej zaskakujące jest to, iż Okolski – acz pozornie wydaje się, iż faktycznie lubi fantazjować – to jednak trzyma się, na ile tylko może, faktów, jakie na temat herbu, jego symboliki udaje mu się wydobyć ze znanej mu tradycji piśmienniczej (w najszerszym znaczeniu tego słowa).

Można śmiało powiedzieć, iż w dziele Okolskiego nie znac żadnych zabiegów mitologizacyjnych. Odwołuje się oczywiście do mitologii, którą jednak traktuje jak *element historii*; zaryzykowałbym powiedzenie, iż bliżej mu do Hansa Blumenberga i jego pracy z mitem (Blumenberg 2009), lecz bez świadomości, iż przekazywana informacja świadomie wprowadza kogoś w błąd. Że jest elementem tworzenia opowieści, której celem nie jest referencja!

Jak sądzę Okolski należy do dość wąskiej *in summa* ówczesnych erudytów, którzy imponowali szerokością odczytania w źródłach zarówno współczesnych, jak i antycznych. Okolski odznacza się także wielkim szacunkiem dla źródeł<sup>46</sup>; co więcej – w jego dziele można wskazać na fragmenty, które mają charakter „dyskusji i analizy źródeł”. Warto może podkreślić, iż części hasła heraldycznego – *delineatio* oraz *origo* są, najczęściej, konstruowane zgodnie z zasadami obowiązującymi w rodzaju pochwalnym. Jednak podporządkowane są one – po pierwsze – wyborowi i decyzji autora, po drugie – zależy od materiału, jakim dysponuje autor.

Dzieło Okolskiego jest imponującym (powtarzam) przykładem autentycznej głębokiej erudycji pisarza. Śmiało można odnieść do niego świetne określenie, jakiego użyła Brygida Kürbis, gdy opisywała metodę średniowiecznych historyków, która była wynikiem pewnego typu erudycji<sup>47</sup>. Chodzi o pojęcie „legenda uczona”; jak powiada badaczka, „pod ich piórem [ludzie kształceni i znający doskonale pogańską i biblijną tradycję literacką – J.Z.L.] podania frankońskie, saskie, węgierskie, słowiańskie zlewały się w jeden wątek z tradycją starożytną. Tak powstawała legen-

46 Jako źródło potraktował Okolskiego między innymi Jerzy Starnawski, por. *idem*, *Dzieje wiedzy o literaturze polskiej*, s. 88–89, gdzie podkreśla, iż w *Orbis Polonus* są zawarte interesujące i ważne uwagi o polskich pisarzach.

47 Zob. B. Kürbis, *Wstęp*, s. 8–9. Można oczywiście przyjąć za Gustavem Le Bon, iż „niemal wszystkie dzieła historyczne należy uważać za dzieła czystej wyobraźni”, por. *idem*, *Psychologia tłumu*, s. 34. Jednak uwaga ta (inaczej niż w wypadku propozycji Brygidy Kürbis) nie pozwala nam zrozumieć mechanizmu powstawania „legendy uczonej”. W czasach do schyłku XVII wieku, gdy nie wykształciła się jeszcze krytyczna metoda analizy źródeł, lepiej mechanizm tworzenia pewnego typu opowieści oddaje termin Brygidy Kürbis niż sugestia, zapewne prawdziwa, Gustava Le Bon.

da uczona [podkreślenie J.Z.L.]”. Podkreśla badaczka cechę takiego pisarstwa, która obowiązywała zapewne do momentu ukształtowania nowej metodologii naukowej i filologicznej<sup>48</sup>. Do tejsze uwagi proponuję dodać uwagę tyżącą znajomości znaków heraldycznych, a będziemy mieli kompletny opis elementów, które składają się na „legendę uczoną”.

Sądzę, iż legenda uczona nie jest elementem procesu mitologizacyjnego; jest czymś, co w wieku XX Hans Blumenberg nazwie „pracą nad mitem” i opíše cały proces owego postępowania. Motto, którym otworzyłem niniejsze rozważania, miało tylko przypomnieć, iż sam proces twórczy autora *Orbis Polonus* to była praca w pełni racjonalna, oparta na źródłach i ich analizie.

Jak sądzę, dzieło Okolskiego jest dla nas ważne jako wyraz świadomości społecznej, jaka panowała w pierwszej połowie XVII wieku. Dzięki temu dziełu można uchwycić moment w historii, gdy można wskazać konkretnie jakie mechanizmy wpływały na kształtowanie świadomości zbiorowej. Co więcej: w jaki sposób tworzono coś, co za Stefanem Ossowskim można śmiało określić jako „ojczyzną ideologiczną”. To są wystarczające przyczyny, dla których dzieło Okolskiego jest ważnym przedmiotem badań. Warto pamiętać, iż istotnym elementem było tu także *wizualne wyobrażenie* pewnych treści abstrakcyjnych; jak sądzę to między innymi zawdzięczamy herbom.

A zatem – zaliczam Okolskiego raczej do ówczesnych erudytów i jako takiego dziś go postrzegam. W pełni zatem uzasadniona była opinia Sadoka Barącza<sup>49</sup>: „Okolski, zaprząwszy się do spisywania herbów sam jeden, bez wszelkiej obcej pomocy, i owszem bez wszelkiego przyzwoitego objaśnienia, jakie w tak poważnym i bezmiernym dziele być powinno, swe pisma od pierwszych kart aż do ostatnich karbów dociągnął”.

Docenimy zatem ten wysiłek i pamiętajmy, iż jego dzieło jest może podobnym nagrobkiem jego współczesnych; takim, jaki on sam wystawił poległym w wojnie 1637–1638. I jego słowami zakończę niniejsze rozważania (jakiż to świetny obraz!)<sup>50</sup>:

„Sława Synów Koronnych  
Tu żywie. Od postronnych  
Strażą wieczną zostawa,  
Koronnym sił dodawa”.

Warszawa, w lutym-listopadzie 2013 – lipiec 2015

48 Zwracam uwagę, iż na przykład dokonania Erazma z Rotterdamu (z punktu widzenia wprowadzenia nowej metodyki badawczej) w dziedzinie filologii w pełni zostały docenione później, por. M. O'Rourke Boyle, *Kontrowersyjny wstęp: Paradigmat retoryczny Ewangelii w Ewangelii św. Jana 1.1.*, s. 62–84. Nowoczesna filologia, wraz z krytyką źródeł, powstała w XIX wieku, acz jej początków można szukać na przełomie XVII i XVIII wieku. O historii filologii por. G. Korbut, *Wstęp do literatury polskiej*, s. 5–7nn (przegląd literatury); D. Heck, *Filologia i (jej) interpretacje*, s. 19–71.

49 Zob. S. Barącz, *Rys dziejów zakonu kaznodziejskiego w Polsce*, t. 2, s. 221.

50 Zob. S. Okolski, *Diariusz*, k. 14v.

**Literatura**  
Biogramy  
Sz. Okolskiego  
Teksty z zakresu  
retoryki

- Orbis Polonus*, t. 1–3, F. Cezary, Kraków 1641–1645.
- PSB = *Polski słownik biograficzny*, Kraków 1978, t. 23, s. 679–681 (hasło oprac. W. Dworzaczek, R. Świętochowski).
- Burke, Kenneth, *A Rhetoric of Motives*, Uni. Of California Press, Berkely, Los Angeles, London 1969.
- Bruchnalski, Wilhelm, *Rozwój wymowy w Polsce*, w: *Dzieje literatury pięknej w Polsce*, cz. I-II, Wyd. PAU, Kraków 1918, cz. II, s. 241–411.
- Chalecki, Mikołaj Krzysztof z Chalca, *Kompendium retoryczne*, przekł. Jarosław Nowaszczuk, wstęp i oprac. J. Nowaszczuk, M. Skwara, Szczecin 2009 [Retoryka. Małe podręczniki wielkich mistrzów, t. 1].
- Foss, S. K. *Theory of Visual Rhetoric*. w: *Handbook of Visual Communication: Theory, Methods, and Media*, wyd. K. Smith, S. Moriarty, G. Barbatsis, K. Kenney, New Jersey 2005, s. 141–152.
- Historie de la rhétorique dans l'Europe moderne: 1450–1950*, pod red. M. Fumaroli, Paris 1999.
- Korolko, M., *Retoryka w polskich kolegiach jezuickich*. w: *Jezuici i kultura polska*, pod red. L. Grzebień SJ, S. Obirka SJ, Kraków 1993, s. 121–142.
- Kupis, B., *Niedoceniony podręcznik retoryki Stanisława Papczyńskiego (1631–1700)*, Warszawa-Lublin 2006 [Studia Marianorum, 10].
- Lichański, J.Z., *Retoryka – Historia – Mitologizacja (analiza zjawiska na przykładach z literatury polskiej i hiszpańskiej)*, w: *Mitologie totalitarne / autorytarne w literaturze i kulturze Hiszpanii i Polski*, pod red. W. Charchalisa i B. Trochy, s. 17–53.
- Lichański, J.Z., *Retoryka od średniowiecza do baroku. Teoria i praktyka*, Warszawa 1992.
- Lichański, J.Z., *Retoryka w Polsce. Studia o historii, nauczaniu i teorii w czasach I Rzeczypospolitej*, Warszawa 2003.
- Lichański, J.Z., *Związki retoryki i filozofii w tradycji nauczania jezuitów w wiekach XVI-XVII*. w: *Philosophia Vitam Alere. Prace dedykowane księdzu profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin*, Wyd. Ignatianum-WAM, Kraków 2005, s. 389–402.
- Lichański, J.Z., *Retoryka: Historia – Teoria – Praktyka*, t. 1–2, Warszawa 2007.
- Lichański, J.Z., *Krytyka retoryczna – wprowadzenie do metody*, „Zagadnienia Rodzajów literackich” 2011, r. LIV, z. 2, s. 267–301.
- Mecherzyński, K., *Historia wymowy w Polsce*, t. 1–3, nakł. Józefa Czecha, Kraków 1859–1860
- O'Rourke B., Marjorie, *Kontrowersyjny wstęp: Paradygmat retoryczny Ewangelii w Ewangelii św. Jana 1.1.*, w: *Retoryka i krytyka retoryczna. Kompendium retoryczne*, pod red. W. Josta, W. Olmsted, wyd. pol. pod red. J.Z. Lichańskiego, przekł. zbiorowy, Warszawa 2012, s. 62–84.
- Pakuła, A. MIC, Wesołowska, I., *Wprowadzenie do Zwiastuna królowej sztuk*, w: Papczyński, S., *Pisma zebrane*, s. 81–91.
- Panuś, K. ks., *Zarys kaznodziejstwa w kościele katolickim*, Kraków 1999.
- Papczyński, S., *Zwiastun Królowej Sztuk*. w: *idem, Pisma zebrane*, Warszawa 2007, s. 77–594 [przekł. B. Kupis].
- Rynduch, Z., *Nauka o stylach w retorykach polskich XVII wieku*, Gdańsk 1967.

- Trivigno, F., *The Rhetoric of Parody in Plato's Menexenus*, „Philosophy and Rhetoric” 2009, vol. 42, nr 1, s. 29–58, za: [http://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1158&context=phil\\_fac](http://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1158&context=phil_fac) (dostęp: 13 lutego 2013 roku).
- Tuszyńska-Maciejewska, K., *Platon a retoryka. Od krytyki do modelu*, Poznań 1996.
- Arct, M., *Słownik ilustrowany języka polskiego*, t. 1–3, Wyd. M. Arcta, Warszawa 1916.
- Barącz, Sadok, *Rys dziejów zakonu kaznodziejskiego w Polsce*, t. 1–2, Lwów 1860–1861 (t. 1, s. 296, t. 2, s. 214–223).
- Bielski, Marcin, *Kronika polska...nowo przez Ioachima Bielskiego, syna jego, wydana*, druk. Jakub Sibeneycher, Kraków 1597.
- Bieńkowski, T., *Szkolne wykształcenie retoryczne wobec wymogów praktyki. (Uwagi o funkcji retoryki w Polsce w XVI i XVII wieku)*, w: *Retoryka a literatura*, pod red. B. Otwinowskiej, Wrocław 1984, s. 211–216.
- Blumenberg, Hans. *Praca nad mitem*, tł. Kamilla Najdek, Michał Herer, Zbigniew Zwoliński, Wyd. Oficyna Naukowa, Warszawa 2009
- Brückner, Aleksander. *Encyklopedia staropolska*, t. I-II, Wyd. Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa 1939 (reprint: Warszawa 1990).
- Chwalewik, E., *Zbiory polskie...*, t. 1–2, Wyd. J. Mortkowicza, Warszawa-Kraków 1926.
- Cetwiński, M., Derwich, M., *Herby, legendy, dawne mity*, Wrocław 1987.
- Dacka I.M., *Korona Polska Kaspra Niesieckiego. Pomnik staropolskiego piśmiennictwa heraldycznego*, Warszawa 2004.
- Dacka-Górzyńska, I.M., *Wokół herbów – erudycja Gabriela Rzączyńskiego SJ*, w: *Staropolskie kompendia wiedzy*, pod red. I.M. Dackiej-Górzyńskiej, J. Partyki, Warszawa 2009, s. 133–156.
- Dacka-Górzyńska, I.M., *Heraldyka w kolegium jezuitów w Poznaniu*, w: *Wokół jezuickiej fundacji Uniwersytetu z 1611 roku*, pod red. D. Żołędź-Strzelczyk, R. Witkowskiego, Poznań 2011, s. 232–254.
- Dudziński, Paweł. *Alfabet heraldyczny*, Warszawa 1997.
- Dufresnoy, N.L., *A New Method of Studying History... with the whole Apparatus necessary to Form a Perfect Historian*, przekł. R. Rawlinson, London 1728. FAR = „Forum Artis Rhetoricae”
- Forstner, D. OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990.
- Gloger, Z., *Encyklopedia staropolska*, t. 1–4, Wyd. Piotr Laskauer, W. Babicki, Warszawa 1900–1903
- Górska, M., *Emblematyka jako źródła staropolskiej erudycji. Geneza i funkcja materiału symbolicznego w polskich kompendiach*. w: *Staropolskie kompendia wiedzy*, s. 99–132.
- Gwagnin, A., *Rerum Polonicarum tomi tres...*, excud. Ioann. Wechelus, imp. Sigis. Feyerabendi, Francofurti 1584.
- Haynes, W.L., *Of that which we cannot write: Some notes on the phenomenology of media*, “Quarterly Journal of Speech” 1988, 74, s. 71–101.
- Heck, D., *Filologia i (jej) interpretacje*, Wrocław 2012.

Opracowania

- Kazańczuk, M., *Staropolskie legendy herbowe*, Wrocław 1990.
- Korbut, G., *Wstęp do literatury polskiej. Zarys metodyki badania literatury*, Wyd. kasy im. Mianowskiego, Warszawa 1924.
- Krzyżanowski, S., *De Simonis Okolscii ... vita et scriptis historicis*, Wyd. UJ, Kraków 1870 [rec. Dr Omega [J.I. Kraszewski], „Tydzień polityczny, naukowy, literacki i artystyczny” 1870, r. I, nr 44, s. 418].
- Kuczyński, S.K., „*Orbis Polonus*” Szymona Okolskiego i *frontispis Davida Tscherninga*, w: *Podług nieba i zwyczaju polskiego. Studia z zakresu architektury, sztuki i kultury ofiarowane Adamowi Miłobędzkiemu*, Warszawa 1988, s. 545–553.
- Kuczyński, S.K., *Polskie herby ziemskie*, Warszawa 1993.
- Kürbis, B., *Wstęp*, w: *Kronika wielkopolska*, przekł. K. Abgarowicz, opr., wstęp B. Kürbis, Kraków 2010, s. 7–33.
- Lewis, C.S., *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecza i renesansu*, przekł. W. Ostrowski, Warszawa 1986.
- Lipsius, Justus., *De militia romana*, apud Viduam et Filios Ioannis Moreti, Antverpiae 1614.
- Milewska-Ważbińska, B., „*Orbis Polonus*” Szymona Okolskiego jako świadectwo kultury literackiej X?VII wieku, w: *Staropolskie kompendia wiedzy*, s. 157–164.
- Mitologie totalitarne / autorytarne w literaturze i kulturze Hiszpanii i Polski*, pod red. J.Z. Lichańskiego, M. Napiórkowskiego, B. Trochy, E. Piotrowskiego, Zielona Góra 2013.
- Montusiewicz, R., *Kultura retoryczna kolegów w XVII i połowie XVIII wieku. Rekonesans materiałowy*, w: *Retoryka a literatura*, pod red. B. Otwinowskiej, Wyd. Ossol., Wrocław 1984, s. 193–210.
- Mossakowski, S., *Orbis Polonus. Krzyżtopór a Caprarola*, w: *Arx felicitatis. Księga ku czci prof. Andrzeja Rottermunda*, pod red. J.A. Chrościckiego i in., Warszawa 2001, s. 165–169.
- Nowak, E., *Rys dziejów duszpasterstwa wojskowego w Polsce: 968–1831*, Warszawa 1932.
- Ossoliński, J.M., *Wiadomości historyczno-krytyczne do dziejów literatury polskiej...*, dr. Józefa Mateckiego, Kraków 1819, t. 1, s. 174–192.
- Paprocki, B., *Herby rycerstwa polskiego...*, wyd. Jan Turowski, Wyd. Biblioteki Polskiej, Kraków, 1858.
- Pelc, J., *Słowo i obraz: na pograniczu literatury i sztuk plastycznych*, Kraków 2002.
- PL = Platon, *Meneksenos*, przekł. pol. K. Tuszyńska-Maciejewska, Wrocław 1994 (*Biblioteka Przekładów z Literatury Antycznej*, t. 31).
- Robortello, F., *Oratio in funere imp. Caroli V ... in ... Bononiae habita*, ex. Typ. Alexandrii Benacii et Ioannis Rubei sociorum, Bononiae 1559.
- Świętochowski, R. OP, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce. Od Odrodzenia do Oświecenia*, pod red. bp. M. Rechowicza, Lublin 1975, t. 2.2, s. 211–285.
- Walker, K.M., *Visual Rhetoric – A Literature Review*, za: [http://www.rhetoricalens.info/images/viz\\_rhetoric\\_lit\\_review.pdf](http://www.rhetoricalens.info/images/viz_rhetoric_lit_review.pdf) (dostęp: 14 lutego 2013 roku).

Wiechert, A., *Literatur, Rhetorik und Jurisprudenz im 17. Jahrhundert*,  
Tübingen 1991.

*Z dziejów staropolskiego pamiętnikarstwa. Przekroje i zbliżenia*, pod red.  
P. Borka, Kraków 2012.

Aneks 1: k.)(iv z dzieła S. Okolskiego *Orbis Polonus*, Kraków 1641, t. I.

Źródło: [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Orbis\\_Poloni-2.jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Orbis_Poloni-2.jpg) (2013-02-06)



*Illustrate piam, clarissima lumina, Gentem,  
Et seruate potens vobis imperium:  
Morphe decus vobis, Et libertatis honores,  
Et firmas reparas posteritatis opes.  
Fasces hinc fruges complexa maniplo,  
Pectora in medio dulci iucatur onus.  
Tot Victor nobis vinam fortissimus annos  
Vinat, quot niveus grana manipulus habet.*

M. Ioan: Cynerki Rachtamovius,  
Coll: Maior, Eloq: Prof: Il. Tylicianus



SERENISSIMO & INVICTISSIMO  
**VLADISLAVO IV.**  
DEI GRATIA  
REGI POLONIE,

Magno Duci Lithuanie, Ruffie, Pruffie, Ma-  
souiæ, Samogitiæ, Liouonie, Smolensci, Czerniechouiæ,  
&c. &c. necnon Suecorum, Gottorum, Vanda-  
lorum Hereditario Regi, Domino  
Dno Clementissimo,

VITAM ET FÆLICITATEM.

**Q**UOD RBEM Polonum, splendore  
politico illustrem, sacrate  
crucis imagine excellentem,  
figuris planetarum radiatam,  
Martis trophæis speciosum,  
Neptuni fauoribus, decoratum, Iouis beni-  
gnitate affabilem, Minerue prudentia luci-  
dum, Vestre S. Reg: M. Serenissimo Polonia-  
rum Regi VLADISLAVO IV. humilis, & S. R.  
M: deuinctus, & deuotus reuerenter offerro,  
) (2 & de-





Radosław Sztyber  
Uniwersytet Zielonogórski

Słowa kluczowe  
polska literatura  
okolicznościowa  
XVII wieku – wojna  
chocimska 1621 roku  
– kultura sarmacka –  
megalomania narodowa

## Propagandowy potencjał tradycji w świetle współczesnych polskich „gazet ulotnych” o batalii chocimskiej w 1621 roku

Ukazany w tytule szkicu rok bezsprzecznie upływał w atmosferze co najmniej niepokoju, wywołanym świadomością znaczenia klęski cecorskiej. Strach pogłębiał spodziewany najazd turecki oraz wiedza o rozmaitych niedomaganiach dodatkowo osłabionej niedawną porażką Rzeczypospolitej. Dowodów takiego stanu dostarcza treść i wymowa ówczesnej prasy, a właściwie czterech druków odnotowanych przez Konrada Zawadzkiego w stosownym kompendium bibliograficznym<sup>1</sup>. Zanim wskażemy brane pod rozważę teksty, należy zauważyć, iż nieraz już się nad nimi pochylano – w różnych ujęciach i rozmiarze. A są to: (1) *Rozmowy świeże o nowinach z Ukrainy, z Węgier i z Turka* (Kraków 1621)<sup>2</sup>, (2) *Adversaria abo terminata sprawy wojennej, która się toczyła w wołoskiej ziemi z tureckim cesarzem w roku terażniejszym 1621* (b.m.)<sup>3</sup>, (3) *Posel z Wołoch z obozu polskiego* (Kraków 1621)<sup>4</sup> oraz (4) *Chorągiew saurmatcka, to jest pospolite ruszenie i szczęśliwe zwrócenie Polaków z Wołoch w roku terażniejszym 1621* (b.m.) Marcina Paszkowskiego<sup>5</sup>. Właściwie wszystkie znalazły się w rekonesansowym studium Pauliny Buchwald-Pelcowej<sup>6</sup>, podobnie jak w dawniejszej monografii Juliusza Nowaka-Dłużewskie-

1 K. Zawadzki, *Gazety ulotne polskie i Polski dotyczące XVI-XVIII wieku. Bibliografia*, t. 1, 1514–1661, Wrocław 1977.

2 Por. *ibidem*, s. 90 (poz. 348).

3 Por. *ibidem*, s. 92 (dwa druki: poz. 354–355).

4 Por. *ibidem*, s. 90 (poz. 346).

5 Por. *ibidem*, s. 89–90 (po. 345).

6 Zob. P. Buchwald-Pelcowa, „Imiona nasze wiek wiekowi podawać będzie...” Kilka kartek z dziejów sławy wojny chocimskiej 1621 roku, w: *Wojny, bitwy i potyczki w kulturze staropolskiej*, pod red. W. Pawlaka i M. Piskały, Warszawa 2011, s. 160–175.

go<sup>7</sup>. *Chorągwi* wiele stroniec poświęcił Michał Kuran<sup>8</sup>, kilka zaś – Monika Kucharczyk<sup>9</sup>. Specyfika *Rozmów*, zwłaszcza ich aspekt prognostyczny, przyciągnęła uwagę Jerzego Krocza<sup>10</sup>. Powstały również inne prace na ich temat<sup>11</sup>. Utwór Paszkowskiego doczekał się reedycji<sup>12</sup>, niebawem ukaże się jeszcze jedno wznowienie zabytku<sup>13</sup> – przygotowane w celu gruntowniejszego uzasadnienia diametralnie odmiennej oceny utworu, jaką zaproponował znawca dorobku autora *Dziejów tureckich*.

Nieco enigmatyczne, na pierwszy rzut oka, *Adversaria* są wszakże w większości znane, gdyż lwią część tej książeczki wypełnia *Diariusz* Prokopa Zbigniewskiego – czytany na ogół w wydaniu dziewiętnastowiecznym, za którym stoi Żegota Pauli<sup>14</sup>. Dziennik (a jego przekaz wyłączamy z pola namysłu, gdyż nie spełnia kryteriów selekcyjnych oznaczonych w zapowiedzi inicjalnej rozprawki) – koniecznie trzeba dopowiedzieć – poprzedza rodzaj wstępu, dopiero co odpomniany i naprawdę godny odnotowania choćby ze względu na jego wydźwięk ideowy; jego sprawcy, niestety, nie znamy, a nieomal na pewno jego powstania nie można zawdzięczać żołnierzowi spod warownego obozu nad Dniestrem<sup>15</sup>. Spore partie *Rozmów* z kolei stanowią repetycję nieco starszych publikacji (plagiat, autoplaciat?) – Paszkowskiego<sup>16</sup> i następnie Wawrzyńca Chlebowskiego<sup>17</sup>, czego

- 7 Zob. J. Nowak-Dłużewski, *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce. Zygmunt III*, Warszawa 1971.
- 8 Zob.: M. Kuran, „*Chorągiew sauromatcka w Wołoszech*” Marcina Paszkowskiego jako przykład epickich nowin poświęconych batalii chocimskiej z 1621 roku, „*Acta Universitatis Lodzianis. Folia litteraria Polonica*” 2008, t. 10, s. 21–38; *idem*, *Marcin Paszkowski – poeta okolicznościowy i moralista z pierwszej połowy XVII wieku*, Łódź 2012, s. 109–111, 316–328, 610–611.
- 9 Zob. M. Kucharczyk, *Sposoby kreacji postaci Jana Karola Chodkiewicza w „Pamiętce rycerstwa sarmackiego” Wojciecha Rakowskiego (?) i „Chorągwi Sauromatckiej w Wołoszech” Marcina Paszkowskiego*, „*Wschodni Rocznik Humanistyczny*” 2008, t. 5.
- 10 Zob. J. Krocza, „*Jeśli mię wieźdźba prawdziwa uwodzi...*” *Prognostyki i znaki cudowne w polskiej literaturze barokowej*, Wrocław 2006, s. 81–84.
- 11 Zob. przypisy 13, 15, 26, 33, 57, 73.
- 12 Zob. M. Kuran, „*Chorągiew sauromatcka w Wołoszech*” Marcina Paszkowskiego, s. 39–44.
- 13 Zob. R. Szyber, „*Chorągiew sauromatcka w Wołoszech [...]*” Marcina Paszkowskiego. *Druga w XXI wieku (re)edycja siedemnastowiecznej broszury (w stronę uzupełnień, sprostowań, wyjaśnień)*, w: *Studia bibliologiczno-edytorskie. Edycje. Prasa. Czytelnictwo (analizy – materiały – przeglądy)*, pod red. K. Banaszewskiej i R. Szybera, Zielona Góra 2015.
- 14 Zob. *Pamiętniki o wyprawie chocimskiej r. 1621*, wyd. Ż. Pauli, Kraków 1853.
- 15 Por. R. Szyber, *W oczekiwaniu na wyteśknione i „pocieszne nowiny” z 1621 roku. Zapomniany „prolog” do „Diariusza” Prokopa Zbigniewskiego*, „*Scripta Humana*”, t. 2, *Historia i historie*, pod red. D. Kulczyckiej i R. Szybera, Zielona Góra 2014.
- 16 Chodzi o *Minerwę z ligi chrześcijańskiej zebranej i cytowaniem zacnych a rozmaitych autorów confirmowanej o upadku mocy tureckiej, o wyzwoleniu Ziemi Ś[więtej] z ręki ich przez narody chrześcijańskie* (1609). Zob. niżej i przypis 29.
- 17 *To jest Królów i cesarzów tureckich dzieła abo sprawy [...] Przy tym Prognosticon o upadku ich monarchijey przez Pana Północnego z 1612 roku* (Kraków).

dowiedli Jerzy Kroczak<sup>18</sup> oraz Michał Kuran<sup>19</sup>, niemniej ta konkretnie ulotka pozostanie w orbicie naszych zainteresowań, gdyż właśnie w 1621 roku niektóre jej sugestie, przede wszystkim „prorocze”, nabrały nowego wymiaru dzięki swoistej, rewelacyjnej (epitetu tego używamy w znaczeniu bardziej pierwotnym) aktualizacji.

Na marginesie i nie tylko – do listy ustalonej pod piórem Konrada Zawadzkiego można by dołączyć *Niepospolite ruszenie* Jana Dzwonowskiego<sup>20</sup>, będące przykładem udanej publicystyki, polemicznej – rzecz jasna – uprawianej w tym wypadku z zacięciem satyrycznym, ujawnionym poprzez talent do karykaturalnych przerysowań (uzasadnionym raczej obserwacją autentycznych zdarzeń), tym bardziej że dialog (karczmarza ze szlachcicem) stał się istotnym, wolno sądzić, czynnikiem kształtującym, refutacyjnie, obraz rzeczywistości polityczno-militarnej w demagogicznej poniekąd *Chorągwi*. W zestawieniu Zawadzkiego, w jego analizowanym wycinku, zabrakło zarazem *Deklaracji* *abo objaśnienia kart kozackich* – stosunkowo bieżącej relacji z wydarzeń wstępnego etapu wojny trzydziestoletniej<sup>21</sup>. Materiał ten, ciekawa alegoreza historyczna, mógłby wydatnie przysłużyć się do wydłużenia rejestru znaków dostępnych w ówczesnej ikonosferze, reprodukowanych następnie ryciną i słowem, co wymownie dokumentuje, która ze stron barykady winna, teoretycznie, szczyścić się znaczniejszymi prerogatywami. Zasłużonymi, ponoć, skoro i demonstracje – (plastyczne lub pisane) utrwalone w tradycji – idą rzekomo w sukurs pojmowaniu toku dziejących się akurat wypadków historycznych, tj. te ostatnie potwierdzają, uwierzytelniając ich oczywistość, gdy przyjąć „właściwy” punkt widzenia. Słowem, tak ówczesnie rodziła się opinia – kształtowana na fundamencie przeszłości, jej wymiarach materialnym, ikonograficznym, dziejowym, ideowym (nie bez pokłonu wobec wyznaniowych bądź politycznych żywiołów, którym sprzyjali twórcy). Dopiero taki kontekst nadawał jej sens, ale nade wszystko – rangę. Chyba z tego powodu swój status nadal potwierdza *Niepospolite ruszenie* – traktowane jako sowizdrzalska rozmowa, nie zaś jako głos w debacie o mankamentach i mizernej skuteczności urzędów polskiej organizacji początku XVII wieku. Deficyt „zdobień” mitologicznych bądź passusów wywodzących się z dzieł religijnych (katolickich) autorytetów, aluzyjnych sygnałów o „szacownej” i szanowanej proveniencji redagowanej nagany – zastąpionej dosłownością, kpina oraz uszczypliwym żartem – deprecjonował przesłanie tekstu w rozumieniu „oficjalnym”, jednocześnie doprowadził do zbagatelizowania meritum krytycznej uwagi

18 Por. J. Kroczak, *op. cit.*, s. 82, przypis 16.

19 Por. *ibidem*, s. 83; M. Kuran, *Marcin Paszkowski – poeta okolicznościowy i moralista z pierwszej połowy XVII wieku*, s. 570.

20 Zob. J. Dzwonowski, *Niepospolite ruszenie abo gęsia wojna*, w: *Antologia literatury sowizdrzalskiej*, oprac. i wstęp S. Grzeszczuk, wyd. II, Kraków 1985, BN I 186.

21 Por. R. Szytber, *Tuz, kralka, wyżnik, niżnik i inne karty... Dwa barokowe zabytki literacko-plastyczne*, Zielona Góra 2009.

Dzwonowskiego, z którą nieudolnie próbował się zmierzyć („oficjalnie”) hipokryta Paszkowski. Nic nadzwyczajnego – kwestia (pokłosie) mentalności, kształtowanej manierą literatury „głównego nurtu” i wynikłymi stąd m.in. gustami oraz obyczajowością. Z czasem wszystko urosło, nie bez podstaw (naocznych świadków prosperity kraju), do megalomanii narodowej w wydaniu możliwie najbardziej skrajnym<sup>22</sup>. Że istnienie państwa zbliżało się do kresu, niewielu dostrzeżało<sup>23</sup>. Może za sprawą „ornamentacyjnego” sposobu myślenia... Brak tego ostatniego w dwugłosie spisany piórem Dzwonowskiego wyklucza jego utwór z obszaru namysłu, jaki tu zarysowano, przy czym stanowi niebagatelny kontekst dla *Chorałgi. Deklarację* również należy skreślić z listy branych akurat pod lupę zabytków, gdyż nie dotyczy „potrzeby” chocimskiej, a poza tym chyba otrzymała już stosunkowo dostateczne omówienia<sup>24</sup>.

Cel rozprawki wiąże się z trzema zagadnieniami, rozpoznawanymi w treści anonowanych wcześniej zabytków; kwestie te zarazem wyznaczają plan kompozycyjny szkicu. Pierwszy segment rekonstruuje w miarę systematycznie „zaplecze” piśmiennicze (i nie tylko) czterech rodzimych broszur z początku trzeciej dekady XVII wieku [1.]. Drugi zaś ukazuje wydobyte z tegoż „zaplecza” pomysły oraz ich perswazyjne wykorzystanie (w reprezentatywnym wyborze) [2.], natomiast ostatnia partia dotyczy „proroczej” warstwy potencjału tkwiącego w rozmaicie utrwalonej i szeroko rozumianych przejawach tradycji, a co najważniejsze – wykorzystania tych symptomów minionego „wczoraj”, które udało się przekuć we „wróżbę”. Uzupełnią jeszcze tę część uwagi, dające się klasyfikować jako swoiste osobliwości; jedna spod znaku nadprzyrodzonych mocy, jakimi miał dysponować Sarmata, druga zaś dotyczy szyderstw z tureckich fryzur i okryć głowy [3].

Wszystko zaś dokumentuje, ilustruje strategię prób mitologizowania kultury – w razie potrzeby, co oczywiste. I na użytek wspieranej opcji – obranej z przekonaniem najpewniej (i może wskutek jakichś zobowiązań). Co innego *Niepospolite ruszenie*, piętnujące środki zaradcze państwa w obliczu nawały tureckiej, bez – w tym wypadku pozornie zbędnego – balastu osiągnięć dawniejszych dokonań człowieka... Paradoksalnie – to przecież pełna świadomość wielowiekowego dziedzictwa zrodziła rodzimych sowizdrzałów oraz ich „statuty”, „minucje”, Albertusowe „wyprawy” czy powroty „z wojny” i inne, ponieważ sprawcy tych wypowiedzi intencjonalnie, programowo negowali klasyczny model tematyczny, językowe ukształtowanie swoich „drobiazgów” (umownie), zarazem mieszcząc je w niejeden gatunkowy paradygmat, ciesząc się uznaniem od setek lat (np. dialog). Słowem – najkrócej – oczywisty dowód staje się

22 Por. W. Dembołęcki, *Wywód jedynowłasnego państwa świata*, w: R. Sztyber, „*Skądże to zblażnienie świata*”. Wojciecha Dembołęckiego „*Wywód jedynowłasnego państwa świata*” (studium monograficzne i edycja krytyczna), Zielona Góra 2012.

23 Zob. niżej i przypis 97.

24 Por. R. Sztyber, *Tuz, kralka, wyżnik, niżnik i inne karty*.

tu argumentem „za” (w zakresie formy), podobnie jak ewidentny deficyt, gdyż należało wyraziście ustalić, czego i jak powiedzieć nie wolno, nie wypada – w „świecie na opak”<sup>25</sup>. Tak jest w zabawnym, choć w wymowie gorzkim dwugłosie Dzwonowskiego, traktującym o „poważnych” zagadnieniach, w odpowiedzi z kolei podjętych „poważnie”, aczkolwiek demagogicznie, przez Paszkowskiego.

Specjalistów zupełnie nie dziwi wprost niezwykle niekiedy poziom erudycji staropolskich twórców, ujawniany w ich tekstach – bardziej lub mniej widocznie – poprzez cytaty, kryptocytaty, aluzje, dygresje, polemiki, genologiczny schemat, poetykę, a nawet po prostu plagiat, ewidentny czy też kamuflowany. Odczytanie parających się piórem naszych antenatów, rozległość ich wiedzy może czasem autentycznie zaimponować, zwłaszcza gdy uświadomić sobie skalę ówczesnych ograniczeń w dostępie do informacji. Po prostu – ci ludzie cenili wiadomość, każdą; hołubili ją, pożądali, poszukiwali. Wiedza była w cenie, na wagę złota. W tamtych gorących czasach na pewno.

Poddane releksurze druki zrodził czas, jego zagmatwania, związane przede wszystkim z osmańską napaścią – aktualnymi sprawami zawsze, naturalnie, żyje przecież prasa, zatem nic nadzwyczajnego. Przynosiły wieści najnowsze, nie zawsze sprawdzone, repetowały dane już dawniej znane, lecz dlatego, że krzepiące; ponadto „wieszczyły”, „życzyły” jak najlepiej Polsce i Polakom. Relacjonowały także, niemniej średnio miarodajnie ze względu na wielorakie ograniczenia, dyskontując niedostatki domysłem, pogłoską, wiarą w pomyślny rozwój wydarzeń. Nie bez znaczenia okazała się też gonitwa oficyn wydawniczych, by przebić konkurencję w publikowaniu najświeższych nowin, mimo że niekiedy niepotwierdzonych i z faktem czy raczej jego pisaniem odzwierciedleniem mających niewiele wspólnego. Wenę twórczą podsycał więc ogląd zdarzeń bądź docierająca o nich wiedza, zarazem perspektywę ocen korygowała ideologiczna przychylność lub niechęć. I niepokój, wspomniany na samym wstępie, odgrywał ważną rolę, jak i rosnąca świadomość narodowej jedności – w 1621 roku zagrożona wskutek agresji tureckiej. To czynnik integrujący, umacniający więź. Pozostaje jeszcze w tym aspekcie pierwiastek konfrontacyjny, co obrazuje *Chorągiew* – w wymiarze lokalnym (nieuzasadniona gloryfikacja, ukryta, pospolitego ruszenia za udział w batalii chocimskiej) – i na przykład *Poseł* – w bardziej globalnym, europejskim (pochwała zasług ojczystego oręża na tle innych, „niedołącznych”, nacji i ich zaniechań). Przejdźmy do konkretów, do źródeł. Rejestr ułożymy chronologicznie, czyli zgodnie z najbardziej prawdopodobną kolejnością tłoczenia po-

## 1. Wokół inspiracji i źródeł

<sup>25</sup> Por.: S. Grzeszczuk, *Wstęp*, w: *Antologia literatury sowizdrzalskiej; idem, Błażeńskie zwierzadło. Rzecz o humoryście sowizdrzalskiej XVI i XVII wieku*, wyd. II, Kraków 1994.

szczególne tytułów (zagadnienie już omawiano<sup>26</sup>). Od najstarszego do najmłodszego<sup>27</sup>.

*Rozmowy*<sup>28</sup> – rodzaj wierszowanego prognostyku, ułożonego w formie dialogu, dodatkowo wyposażonego w zbiór nowych, w tamtej rzeczywistości, informacji. Utwór to szczególny. Jego lwią część stanowią repety ze starszego druku sygnowanego przez Wawrzyńca Chlebowskiego pt. *Królów i cesarzów tureckich dzieła abo sprawy [...]. Przy tym Prognosticon o upadku ich monarchiej przez Pana Północnego* (1612). Fragment ten znamy z jeszcze dawniejszej publikacji Paszkowskiego, a chodzi o *Minerwę z ligi chrześcijańskiej zebranej i cytowaniem znacznych a rozmaitych autorów konfirmowanej o upadku mocy tureckiej, o wyzwoleniu Ziemi Ś[więtej] z ręki ich przez narody chrześcijańskie* (1609)<sup>29</sup>. *Rozmowy* donoszą wreszcie, że pozostają w ścisłym związku z kolejnym drukowanym zabytkiem, tym razem szesnastowiecznym – *Liga z zawadą koła poselskiego, spólnego narodu K[orony] P[olskiej] i W[ielkiego] Ks[ięstwa] Lit[ewskiego] z 1596 roku* (druk ogłoszony pod pseudonimem: Dominaeus Christophorus Peregrinus)<sup>30</sup>. Tekst ponadto powstał na podstawie opracowań historiograficznych, rekonstruujących przeszłość Turcji, a przede wszystkim dzieje czy raczej nieszczęśliwe przypadki jej władców; bez echa nie pozostały też opisy Konstantynopola, wydobyte z dawniejszych dzieł. Trudno wskazać konkretne źródła, ale to najpewniej deskrypcje pokroju np. *Kroniki, to jest historii świata na sześć wieków a cztery monarchie rozdzielonej z rozmaitych historyków [...]*, (Kraków 1564) Marcina Bielskiego, syntetyczne, na pewno też i bardziej szczegółowe. Gdzieś u początków *Rozmów* należy dopatrywać się głośniejszej relacji Johna Mandeville'a, a przede wszystkim wzmianki o „łosach” złotego jabłka umieszczonego w dłoni jeźdźca wyobrazonego na pomniku w pobliżu Hagii Sophii<sup>31</sup>, zniszczonego wszakże u schyłku XV stulecia – jak donosił Hartmann Schedel<sup>32</sup>. Inne niuanse treściowe świadczą o płynących do autora na bieżąco wieściach, niepewnych – niemniej traktowanych jako optymistyczny omen (np. uwolnienie księcia

26 Por. R. Szyber, *Wokół dwóch broszur z czasów chocimskich bojów w 1621 roku (o potrzebie reedycji, reлектury i niezbędnych rewizjach)*, „Zielonogórskie Studia Bibliotecznoznawcze” 2013, z. 5: *Książka i czytelnictwo na Środkowym Nadodrzu na przestrzeni wieków*, pod red. A. Bucka, P. Bartkowiaka i D. Kotlarka, s. 40, przypis 81; *idem, Na marginesie i wokół zagadkowego rebusu z 1621 roku* (w druku).

27 Dokumentacja źródłowa podanych cytatów bądź odwołań do wymienionych wcześniej broszur znajduje się w tekście głównym ze wskazaniem konkretnych miejsc ich pochodzenia, to jest numerów stron lub/i wersetów. Zob. niżej: przypisy 28, 35, 51, 55.

28 Wszelkie ekscerpty bądź parafrazy tego zabytku wskazują jego pierwodruk.

29 Zob. wyżej i przypis 16.

30 Por. W.A. Maciejowski, *Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830 [...]*, t. 3, Warszawa 1852, s. 386.

31 Zob. niżej i przypis 85.

32 Zob. niżej i przypis 84.

Samuela Koreckiego, do czego nigdy nie doszło, gdyż dopiero śmierć wydobyła go z jasyru<sup>33</sup>), pewnych – że w sierpniu 1621 roku flota kozacka odniosła sporo triumfów na Morzu Czarnym<sup>34</sup>.

*Adversaria*<sup>35</sup> (a ściślej: wstęp do *Diariusza* Zbigniewskiego) – spisane przez nieznanego autora prozą wprowadzenie do lektury rzeczowego dziennika prowadzonego *in statu nascendi*. Niektóre pomysły tego ostatniego odbiły się na fakturze charakteryzowanego przedślowia (jak choćby przywołanie osobliwości zoologicznej, czyli „katoblefasa” – wydobytego z *Historii naturalnej* Pliniusza Starszego; zob. *Adversaria*, s. 36<sup>36</sup>). Zasilają je perykopy starotestamentowe, utrwalające między innymi chwile ptasich zwiastunów kresu potopu<sup>37</sup> (*Adversaria*, s. 30), oraz inne wersety pierwszej księgi biblijnej<sup>38</sup>. Przeczytamy tu: frazy z łacińskich elegii (VIII i IX) Klemensa Janickiego (*Adversaria*, s. 29, 35)<sup>39</sup> oraz jego żywotów królów polskich (*Adversaria*, s. 32)<sup>40</sup>, cytaty zaczerpnięte od włoskiego humanisty Baptysty Mantuana z jego cyklu wierszy (*Adversaria*, s. 29)<sup>41</sup>, nawiązania do *Iliady* Homera (*Adversaria*, s. 35)<sup>42</sup>, fragment jednej z satyr Juwenalisa (*Adversaria*, s. 34)<sup>43</sup>, pojawiają się ślady toku myśli Piotra Skargi (por. *Adversaria*, s. 34)<sup>44</sup>, Bedy (*Adversaria*, s. 38)<sup>45</sup>, nie zabrakło też falsyfikowanego listu sułtana adresowanego do Rzeczypospolitej i polskiego króla (*Adversaria*, s. 37)<sup>46</sup>. W tle prawdopo-

33 Por. R. Szyber, *Na marginesie i wokół zagadkowego druku z 1621 roku* (w druku).

34 Por. L. Podhorodecki, *Chocim 1621*, Warszawa 2008, s. 74.

35 Przytoczenia, pochodzące z tej książeczki, na podstawie reedycji w: R. Szyber, *W oczekiwaniu na wyteśknione i „pocieszne nowiny” z 1621 roku. Zapomniany „prolog” do „Diariusza” Prokopa Zbigniewskiego*, s. 29–38.

36 Zob. niżej i przypisy 91, 92.

37 Rdz 8, 7; 10–12.

38 Rdz 4, 10–11; 6, 4; 6, 8; 6, 12.

39 Por. np. w: *Clementis Ianitii, Poloni Poetae Laureati, poemata in unum libellum collecta*, wyd. J.E. Boehmius, Lipsk 1755, s. 30 i 41.

40 *Vitae regum Polonorum, elegiaco carmine descriptae. Auctore Clemente Ianitio Polono, Poeta Laureato*, Kraków 1565, s. [9].

41 Por. *Baptistae Mantuani Carmelitae Theologi „Obiurgatio cum exhortatione ad capiendam arma contra infideles”*, w: *I. Baptistae Mantuani Carmelitae, Theologi, Philosophi, Poetae, et Oratoris Clarissimi, Opera omnia*, t. 1, Antwerpia 1576, s. 158v, 162–162v.

42 Homer, *Iliada*, przekł. F.K. Dmochowski, Kraków 2000, ks. 9: *Poselstwo do Achillesa*, s. 100–111; ks. 18: *Sporządzenie zbroi Achillesa*, s. 209–220; ks. 19: *Wyrzeczenie się gniewu*, s. 221–227.

43 Por. na przykład w: *Bibliotheca classica. Juvenalis et persii satirae*, wyd. G. Long, Londyn 1867, s. 47, w. 23–24.

44 Por. na przykład w: P. Skarga, *Kazania sejmowe*, oprac. J. Tazbir przy współudziale M. Korolki, wyd. III, Kraków 1972, BN I 70, s. 100.

45 Por. na przykład w: *The Miscellaneous Works of Venerable Bede*, t. 2, *Ecclesiastical History. Books I, II, III („in the original Latin”)*, wyd. J. A. Giles, Londyn 1843, ks. 1, rozdz. 20, s. 86–89.

46 Por.: D. Kołodziejczyk, *Native Nobilities and Foreign Absolutism: A Polish-Ottoman Case*, „*Studia Caroliensia*” 2004, nr 3–4, s. 304, przypis 2; R. Szyber, *W oczekiwaniu na wyteśknione i „pocieszne nowiny” z 1621 roku. Zapomniany*

dobnie pozostaną – wśród innych – pisma Józefa Flawiusza (*Adversaria*, s. 31)<sup>47</sup>, Macieja Strykowskiego (*Adversaria*, s. 33)<sup>48</sup>, Marcina Paszkowskiego (*Adversaria*, s. 33)<sup>49</sup>, może Horacego (*Adversaria*, s. 33)<sup>50</sup>.

*Poseł*<sup>51</sup> – ułożona mową niewiązaną anonimowa niedługa oracja, najpewniej wygłoszona z ambony, później opublikowana; całość odznacza się trzeźwym, racjonalnym wydźwiękiem agitacyjno-ekshortacyjnym. Zdradza wgląd mówcy w dzieje militarnych konfrontacji świata cywilizowanego ewangelią z rosnącym w siłę imperium osmańskim. Zdecydowana, ostra polemika z tezą o rzekomo wydatnym niemieckim wsparciu strony polskiej w różnych starciach – najpierw tych na przedpolach chocimskiej twierdzy z 1621 roku – ujawnia znajomość przynajmniej jednej relacji spośród ogłoszonych w reedycji dziewiętnastowiecznej<sup>52</sup> (*Poseł*, s. [9]) – następnie o wcześniejszym o dekadę oblężeniu Smoleńska – dowodzi lektury jednego z najdawniejszych czasopism – „Mercurius Gallobelgicus”, publikowane po łacinie w Kolonii (*Poseł*, s. [7–8])<sup>53</sup>. Utwór, mowa o *Posle*, otwiera rodzaj rymowanego „przypisania”, osnutego wokół znaku herbowego (Śreniawa) rodziny adresata dedykacji – Stanisława Lubomirskiego. Podniesione w tej partii aluzje, mocno skondensowane, świadczą o niezłej absorpcji treści pomieszczonych w ówczesnych herbarrach (*Poseł*, s. [1])<sup>54</sup>, co nie może budzić zdumienia w tamtych czasach, natomiast inne konotacje (przywołujące rozmaitych bohaterów) antycypują odpowiednie miejsca w Biblii (Dawid), mitologii grecko-rzymskiej, *Iliady*, *Eneidy* Wergiliusza (Herkules, Eneas), historii starożytnej (Scypion Starszy).

„prolog” do „Diariusza” Prokopa Zbigniewskiego, s. 22–26; *idem*, *Propagandowe iluzje wizerunków zwaśnionych państw z początku trzeciej i czwartej dekady XVII wieku (przegląd wybranych zagadnień)*, w: *Mitologizacje państwa w kulturze i literaturze iberyjskiej i polskiej*, pod red. W. Charchalisa i B. Trochy, Zielona Góra 2014, s. 186.

- 47 Por. na przykład Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, przekł. Z. Kubiak i J. Radożycki, wstęp E. Dąbrowski i W. Malej, oprac. J. Radożycki, cz. 1, Warszawa 2001, ks. 10, 8, 4, 143, s. 462; ks. 11, 4, 8, 112, s. 492.
- 48 Por. M. Strykowski, *O wolności Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego, a o srogim zniewoleniu [...] jarzmem tureckim [...]*, Kraków 1575, s. 10v.
- 49 Por. M. Paszkowski, *Dzieje tureckie i utarczki kozackie z Tatury, tudzież też o narodzie [...]*, Kraków 1615, s. 29–30.
- 50 Por. R. Sztyber, *W oczekiwaniu na wytęsknione i „pocieszne nowiny” z 1621 roku. Zapomniany „prolog” do „Diariusza” Prokopa Zbigniewskiego*, s. 33, przypis 52.
- 51 Wypisy z tego utworu poczyniono na podstawie jego oryginalnego wydania.
- 52 Por.: P. Zbigniewski, *Dziennik wyprawy chocimskiej r. 1621*, w: *Pamiętniki o wyprawie chocimskiej r. 1621*, wyd. Ż. Pauli, Kraków 1853, s. 49–50; S. Lubomirski, *Dziennik wyprawy chocimskiej r. 1621*, w: *ibidem*, s. 82–83.
- 53 Por. *Annalium sive commentariorum Mercurio Gallobelgico succenturiatorum*, t. 6 (lata 1606–1610 i suplement dla roku 1611), Kolonia 1611, s. 703–707.
- 54 Por. B. Paprocki, *Gniazdo cnoty, skąd herby rycerstwa sławnego Królestwa Polskiego, Wielkiego Księstwa Litewskiego [...] książąt i panów początek swój mają*, Kraków 1578, s. 73–74; *idem*, *Herby rycerstwa polskiego*, wyd. K. J. Turowski, Kraków 1858, s. 196.



*Chorągiew*<sup>55</sup> – laudacyjny poemat bezkrytycznie i tendencyjnie sławiący ojczyznę „zwycięstwo” pod Chocimem. W części metatekstowej autor powołuje się na naoczne świadectwo opiewanej rzeczywistości, co jednak jest wyznaniem bałamutnym, do czego właściwie przekonuje brzmienie utworu. Autopsja zarazem wchodzi w rachubę, lecz co tak naprawdę widział „wierszopis”, trudno orzec; może koncentrujące się w okolicach Lwowa wojsko złożone z „pospolitackiej” szlachty, zmobilizowanej w celu zasilenia oddziałów toczących bój na południowych rubieżach Rzeczypospolitej (do odsieczy, dodajmy, nigdy nie doszło<sup>56</sup>). Jak już wspomniano, wiersz ten stanowi swoistą odpowiedź, oczywiście polemiczną, na *Niepospolite ruszenie* Dzwonowskiego (*Chorągiew*, w. 18). Ponadto Paszkowski, jak sam przyznaje, czerpie informacje z dwóch opisów diarystycznych, mianowicie na pewno z *Adwersariów* (z samego dziennika Zbigniewskiego<sup>57</sup> i poprzedzającego go wstępu<sup>58</sup>) oraz – a to wielce prawdopodobne – z opisu Jana Ostroroga<sup>59</sup> (por. *Chorągiew*, w. 15). Sporo tu śladów Jana Kochanowskiego – już sam tytuł druku z 1621 roku nawiązuje do *Proporca*<sup>60</sup>, zjawiają się także co najmniej dwa kryptocytaty

- 55 Wyimki z tego wiersza pochodzą z najnowszego jego wznowienia w: R. Szyber, „*Chorągiew sauromatcka w Wołoszech [...] Marcina Paszkowskiego. Druga w XXI wieku (re)edycja siedemnastowiecznej broszury (w stronę uzupełnień, sprostowań, wyjaśnień)*”, s. 7–25.
- 56 Por.: L. Podhorodecki, *op. cit.*, s. 149–155 (rozdział pod tytułem *Spóźniona odsiecz*); R. Szyber, R. Szyber, O wymowie „*Chorągwi sauromatckiej*” Marcina Paszkowskiego, „*Scripta Humana*”, t. 1, *Interpretacje i reinterpretacje*, pod red. D. Kulczyckiej i M. Mikołajczak, Zielona Góra 2013, *passim*.
- 57 Por.: M. Kuran, „*Chorągiew sauromatcka w Wołoszech*” Marcina Paszkowskiego jako przykład epickich nowin poświęconych batalii chocimskiej z 1621 roku, s. 35; M. Sznajder, *Między „Diariuszem” Prokopa Zbigniewskiego a „Chorągwią sauromatcką” Marcina Paszkowskiego – pamiętnikarski wzorzec prozą i jego wierszowane powielenie propagandowe*, „*Scripta Humana*”, t. 2, *Historia i historie*, pod red. D. Kulczyckiej i R. Szybera, Zielona Góra 2014, s. 39–54.
- 58 Por.: R. Szyber, O wymowie „*Chorągwi sauromatckiej*” Marcina Paszkowskiego, s. 57–65; *idem*, *W oczekiwaniu na wyęsknione i „pocieszne nowiny” z 1621 roku. Zapomniane „prolog” do „Diariusza” Prokopa Zbigniewskiego*, *passim*.
- 59 Por. M. Kuran, „*Chorągiew sauromatcka w Wołoszech*” Marcina Paszkowskiego jako przykład epickich nowin poświęconych batalii chocimskiej z 1621 roku, s. 35. Mowa tu o *Wojnie wołoskiej od cesarza tureckiego Osmana przeciwko Koronie Polskiej podniesionej* (przedruk: *Dziennik wyprawy chocimskiej r. 1621*, w: *Pamiętniki o wyprawie chocimskiej r. 1621*). Jednak nieco później badacz wycofał się z tego stanowiska – por. M. Kuran, *Marcin Paszkowski – poeta okolicznościowy i moralista z pierwszej połowy XVII wieku*, s. 316–328, 610–611. Wskazał „jakąś zredagowaną na gorąco rękopiśmienną relację” (*ibidem*, s. 326). Por. R. Szyber, *W oczekiwaniu na wyęsknione i „pocieszne nowiny” z 1621 roku. Zapomniane „prolog” do „Diariusza” Prokopa Zbigniewskiego*, s. 27 i przypisy 40–41.
- 60 Por. J. Kochanowski, [Proporzec], w: *Jan Kochanowski. Poezje*, oprac. i wstęp J. Pelc, Warszawa 1993. Por. także M. Kuran, „*Chorągiew sauromatcka w Wołoszech*” Marcina Paszkowskiego jako przykład epickich nowin poświęconych batalii chocimskiej z 1621 roku, s. 25–26.

– jeden pochodzi z *Szachów* (*Chorągiew*, w. 91–92)<sup>61</sup>, drugi zaś z *Kolędy* (*Chorągiew*, w. 213–224)<sup>62</sup> czarnoleskiego poety, ten ostatni zresztą ukryty dzięki przemieszczeniu poszczególnych wersów oryginału<sup>63</sup>. Być może obcujemy tu z lakoniczną, acz ciekawą debatą z Maciejem Strykowskiem (na kanwie zbliżonej organizacji zestawianych wypowiedzi, uwypuklonej dodatkowo identycznym kształtem pary rymowej), który pisał: „Nie masz więcej trzechset lat, jako [Turcy] wzniesli rogi, / A wždy widzim, jak wziął moc ten ich naród srogi”<sup>64</sup>, natomiast Paszkowski mógł sformułować już bardziej optymistyczne (niejako w opozycji do starszego orzeczenia) wieści: „Iż się nam kłania poganin tak srogi, / Spuściwszy na dół swe wyniosłe rogi” (*Chorągiew*, w. 197–198). Nie można wreszcie odmówić twórcy *Chorągwi* obeznania z panteonem bóstw proveniencji mitologicznej czy postulatycznym kanonem reguł chrześcijańskiej moralności. Oba te kręgi tematyczne nie reprezentują jakiegos gruntowniejszego ujęcia, stanowią raczej mocno skonwencjonalizowany element ornamentacyjny, mający de facto zrekompensować (podobnie jak i literackie zawłaszczenia czy „rymopiskie” odwzorowania „soluty”<sup>65</sup>) płycizny wiedzy autora o starciach na przedpolach twierdzy nad Dniestrem. Równocześnie przysługiwały się panegirycznym zamierzeniom piszącego.

Zamknijmy ten segment ustaleń; wcale przecież ważny, ponieważ odbija interesujące zjawisko, mianowicie przedkładane treści, wiążące się przede wszystkim bezpośrednio (choć w rozmaity sposób) z wojną polsko-turecką 1621 roku, wyzyskiwały na szeroka skalę pierwiastki, które wywodziły się po prostu z tradycji, tak dawniejszej, jak i tej bliższej początkom trzeciej dekady XVII stulecia. Stanowiła (tradycja) bowiem niewyczerpaną skarbnicę myśli, dając tym samym lektorom między innymi wgląd w sferę inwencyjną poczynań twórców omawianych „gazet ulotnych”. Kryteriów selekcyjnych tych działań nietrudno się domyślić; dobór dyktowały względy promocji i wola uwznioślenia dokonań rodzimych „triumfatorów”, z jednej strony, natomiast z drugiej – winny deprecjonować zakusy „pokonanych”. Słowem, to właśnie paleta wielorakich motywów, pokryta patyną minionych czasów i powszechnie traktowana jako szacowne dziedzictwo cywilizowanego świata, rezonowała wagę stwierdzeń, konkluzji – nieważne, czy prawdziwych, połowicznie uzasadnionych bądź też ewidentnie kłamliwych.

W rezultacie, przybywały kolejne cegiełki w ustawicznie odbywającym się, przynajmniej wtedy, procesie wznoszenia zmitologizowanych gma-

61 Por. J. Kochanowski, *Szachy*, w: *Jan Kochanowski. Poezje*, s. 355, w. 135–136. Por. także R. Sztyber, *O wymowie „Chorągwi sauromackiej” Marcina Paszkowskiego*, s. 58, przypis 2; M. Sznajder, *op. cit.*, s. 45–46.

62 Por. J. Kochanowski, *Kolęda*, w: *Jan Kochanowski. „Pieśni”*, oprac. i wstęp L. Szczerbicka-Ślęk, wyd. III, Wrocław 1970, BN I 100.

63 Por. R. Sztyber, *O wymowie „Chorągwi sauromackiej” Marcina Paszkowskiego*, s. 57–58.

64 M. Strykowski, *O wolności Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego, a o srogim zniewoleniu*, s. 10v.

65 Por. R. Sztyber, *O wymowie „Chorągwi sauromackiej” Marcina Paszkowskiego, passim*.

chów apoteozy państwa, narodu oraz jego kultury, zwłaszcza w obrębie przekonań światopoglądowych, nierozzerwalnych z kolekcją idei spod znaku sarmatyzmu, jakim hołdowała ówczesna szlachta. Na pierwsze miejsce wybija się chyba osobliwa elitarność herbowej braci, akcentowana niezwykłymi koligacjami, zażyłościami – rzecz jasna – insynuowanymi, ewentualnie domniemywanymi. Na kolejne – wierność religii, jej rudymentom i wynikającym stąd zobowiązaniom, by bronić krzyża za wszelką cenę. Na trzecie – niebieski „werdykt”, „skazujący” nadwiślańską nację, by odnieść bezkompromisowy sukces (w zamian za zasługi na polu chrześcijańskiej żarliwości). Tak oto utkała się pętla argumentacyjna – od zapewnień o ekskluzywności, poprzez ekspozycję lojalności wyznaniowej, do ugruntowania przeświadczeń o wyjątkowości Polaków-katolików pośród ludów Europy, zasiedlających znany świat – naród wybrany i z misją... Premesjanizm w całej krasie – wykreowany nie bez odwołań do legend, „objawień”, danych wątpliwych bądź świadectw potępianych, zmyślonych, unikatowych albo wykoncypowanych pomysłów, a niekiedy zwyczajnie sprzeniewierzonych informacji, na pewno zaś czasem niezgodnych z duchem nauczania Kościoła albo go pomijających. Tę (rozchwianą) swobodę podejścia do tak istotnych spraw wolno tłumaczyć konwenansem zachowań, literackim modelem (ale – czy trzeba?); w każdym razie – brak konsekwencji i dowolność metodologiczna dowodzenia ilustruje mentalnościowe uwikłania oraz „zobowiązania” naszych przodków sprzed blisko czterystu lat.

Zacznijmy od łgarskich zabiegów Paszkowskiego; mistyfikację miała bodaj usprawiedliwiać fałszywa teza *Chorągwi*, zawarta w jej tytule: „pospolite ruszenie i szczęśliwe zwrócenie Polaków z Wołoch w roku [...] 1621” – zagadnienie wcześniej już wzmiankowane. Autor wszakże usilnie broni takiego wyobrażenia o niezwykle pomyślnym finale wojny i zapewnienia: „Polacy wszyscy w całe się wrócili” (w. 185), to jest w całości i rzekomo bez uszczerbku, przy czym otwierający werset rzeczownik znaczy i... pospolitacy, co niewątpliwie jest prawdą, skoro nie wzięli udziału w jakiegokolwiek potyczce, pominąwszy... ich „gęsie boje”. Michał Kuran sprawę skomentował następująco: w *Chorągwi* „brak [...] zupełnie informacji o stratach, jakich doznali obrońcy warownego obozu”<sup>66</sup>, a to grube nieporozumienie, gdyż dane są, mianowicie że ponoć nikt nie poległ. Przypomnijmy wyniki studiów znawcy: „w sumie [...] armia Rzeczypospolitej utraciła pod Chocimiem około 14 000 żołnierzy, w całej zaś kampanii – 17 000–18 000”<sup>67</sup>. I nie mógł nie znać Paszkowski rozmiaru tej krwawej ofiary za odparcie nawały tureckiej, przecież wertował karty *Diariusza* Zbigniewskiego, w którym odnotowano sporo wiadomości o zabitych<sup>68</sup>. Spektakularnego, pozwólmy sobie na taki epitet, zgonu wodza, Jana Ka-

## 2. Konteksty gloryfikacyjne

66 M. Kuran, „*Chorągiew saurimatcka w Wołoszech*” Marcina Paszkowskiego jako przykład epickich nowin poświęconych batalii chocimskiej z 1621 roku, s. 34.

67 L. Podhorodecki, *op. cit.*, s. 157–158.

68 Por. na przykład P. Zbigniewski, *op. cit.*, s. 28, 29–30, 31.

rola Chodkiewicza, również w tym sprawozdaniu naocznego świadka nie zabrakło: „w piątek p. hetman litewski wielki umarł o godzinie wtórej”<sup>69</sup>. Wagę tego akurat doniesienia dodatkowo podkreśla fakt, iż wyłącznie jedno jedyne dopiero co przytoczone wypowiedzenie (po żołniersku lakoniczne i przez to wydobywające głębię swojej wymowy) wypełnia rejestr zdarzeń z 24 września, dzięki czemu znacząco się wyróżnia (podobny przypadek zdarzył się jeszcze tylko raz). Mimo wszystko, Paszkowskiemu ten wyjątkowo dramatyczny (w tamtych obozowych realiach) „detal” po prostu... umknął. Jego zaś pominięcie wydaje się symptomatyczne, dowodzi skali determinacji autora *Chorągwi*, pragnącego, jak się okazuje, wystawić literacki pomnik polskiemu orężowi zgodnie z obranym kursem i bez zważania na pogwałcenie zasad aksjologicznych, jakie obłudnie, w tym stanie rzeczy, lansował. Istotniejszy stał się pokłon jednej z najważniejszych ról, jakie przychodziło odgrywać acanowi-Sarmacie – „rycerskie rzemięsło”. W jego uprawianiu ważna była odwaga, waleczność, strategiczna rozumność itd., nade wszystko jednak – bojowa skuteczność, ostatecznie potwierdzająca wspomniane walory.

Nie rodził się mit, lecz ugruntowywał – pielęgnowany z pieczołowitością, a żołnierz „sarmacki piękny był już w swoim rycerskim porywie, w swojej ochocie walki do utraty majątku i gardła. Ale jeszcze piękniejszy był w samej bitwie” – pisał Stefan Herman i następnie dodawał: „sarmatyzm, rozumiany jako styl życia, opierał się na micie rycerza, walecznego wojownika kochającego ojczyznę i broniącego jej przed wrogami, którzy atakują jej status cywilny i religijny”<sup>70</sup>. Identycznym duktem rozumowania posłużył się Paszkowski, dlatego też postanowił, na papierze, wskrzesić wielu podkomendnych Piotra Konaszewicza Sahajdacznego, Stanisława Lubomirskiego, Chodkiewicza. I nawet temu ostatniemu „wierszopis” cudownie przywrócił życie... Wszystko za sprawą intencjonalnych przemilczeń hipokryty. Trudno jednak nie dostrzec demagogicznej woltyżerki twórcy „banderowego” wiersza.

Pozostajemy jeszcze z kontrowersyjną *Chorągwią* oraz „nieśmiertelnym” w jej świetle hetmanem wielkim litewskim. Jego wstępna charakterystyka opiera się na wyliczeniu zasług; znamy ją poniekąd z *Adversariów*<sup>71</sup> (w nieco innym brzmieniu, prozą) –

[...] człek męzny,  
 Sławą i dzielnym rycerstwem potężny,  
 Co zbił w Inflanciech czternaście tysięcy  
 Szwedów, tylko swych trzy tysiąc mający.  
 W Moskwie też siłę dusz na on świat zagnał,  
 Nie jednego w sieć i hordyńca nagnał (*Chorągiew*, w. 71–76).

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 57.

<sup>70</sup> S. Herman, *Wojna i żołnierz w okresie kontrreformacji*, Zielona Góra 1983, s. 140.

<sup>71</sup> „Zacny i niezwalczony hetman [...], którego Pan Bóg po porażeniu hardych Inflantów 14 tysięcy, Moskwy, 30 000 na Turczyzna zostawił” (zob. w: R. Sztyber, *W oczekiwaniu na wytęsknione i „pocieszne nowiny” z 1621 roku. Zapomniany „prolog” do „Diariusza” Prokopa Zbigniewskiego*, s. 33).

Nad opisem tym niedawno pochylała się Monika Kucharczyk<sup>72</sup>. Skonstatujmy – obraz sylwetki wodza opiera się w *Choraǳwi* nie na rejestrze posunięć taktycznych w lecie 1621 roku (jak można by się spodziewać), ale na frazach trącających komunałem („człek mężny”, „sławą i dzielnym rycerstwem potężny”) i jego wcześniejszych osiągnięciach militarnych, „w Inflanciech”, „w Moskwie”. Powstał w efekcie wizerunek stosunkowo statyczny, nadto w jego ramach zjawia się efektowny argument, akcentujący dysproporcję stojących naprzeciw siebie sił, często eksploatowany przez Paszkowskiego<sup>73</sup>; egzotyczność wroga pozwalała domyślać się jego pochodzenia: „Wojsko ogromne, jakby z piekła wyszło” (*Choraǳiew*, w. 64). Krótko – wzniosły monument gotowy, kolejny – typowy, pozbawiony rysów osobniczych, zbędnych, skoro to Sarmata... Portret Chodkiewicza zyskał jednakże na dokładności dzięki innym liniom wiersza, rekonstruującym wnętrze wojownika, przeżywane przezeń smutki, wynikłe ze świadomości ogromu cierpień i „krzywdy narodu polskiego” (w. 77). Niestety, to następna porcja banałów. Z konieczności, na potrzeby dokumentacyjnej precyzji, przywołajmy i te frazy (a trzeba pominąć inne nieścisłości całego ustępu).

Wsi i miasteczka zewsząd spustoszone,  
 Plon wylupiwszy, włości popalono,  
 Więźniów niemało i rycerskich ludzi  
 Zabrano w pęta – kogóż to nie wzbudzi.  
 Chodkiewicz, mówię, tą krzywdą ujęty,  
 Z drugimi żalem niewymownie zdjęty,  
 Z rycerstwem swoim stawił się tam mężnie (*Choraǳiew*, w. 81–87).

Chodkiewicz w tym wypisie jawi się jako niebywale wrażliwy na los osiadłych na „ukrainnych” ziemiach rodaków, współczuje złupionym, uwięzionym – oto „choraǳwiana” motywacja, by ogniem i mieczem zahamować falę prób niweczenia materialnego dorobku ziomków. Czytelna wycieczka w obszar etosu prawego rycerza chrześcijańskiego – w polskim wydaniu. W zbliżony sposób do czynu nawołują *Adversaria*, kładące nacisk na rozpacz z powodu poniżenia, jakiego doznała najsławniejsza świątynia Sambułu: „gdy Bizancjum abo Konstantynopole wzięto, a już Królestwu Greckiemu koniec się stał, tam naprzód ś. Zofijej kościół sprofanowany, krucyfiks zelżony, wikarjów 900 z kościoła zgubiono i zaraz okrutnością opanowawszy, stąd srogim światu się stał Turczyn” (*Adversaria*, s. 33–34). Wyraźnie w tych słowach wybrzmiewają reminiscencje wypraw krzyżowych, ich przyczyny; szczytne zatem wydają się pomysły, aby ratować od zguby wiarę, jej wyznawców oraz duchownych i sam Kościół, którego reprezentatywnym symbolem mogła być Hagia Sophia, zatracona w 1453 roku. Motyw, nieco rozszerzony, zjawia się także w *Rozmowach*; przygotowuje ideowy grunt do powetowania bolesnych strat, jakie poniosło chrześcijaństwo.

<sup>72</sup> Por. M. Kucharczyk, *op. cit.*, s. 59.

<sup>73</sup> Por. R. Szytber, *Propagandowe iluzje wizerunków zwaśnionych państw z początku trzeciej i czwartej dekady XVII wieku (przegląd wybranych zagadnień)*, s. 189 i przypis 15.

Jest miasto nad Bosforem w Grecyjej przesławne,  
 Które kosztem niemałym w one czasy dawne –  
 Konstantynie cesarzu, wielkie siły twoje  
 Zakładały, a morze oblewa je troje:  
 Propont, Helles i Euksin, miasto to jest zacne  
 Na wszystek świat, a cztery ma imiona znaczne:  
 Bizancjum, Stambolda, Konstantynopole,  
 Dziś je zowią Carogród, tamże też jest w kole  
 Znamienitym on kościół wiecznej poświęcony  
 Mądrości, to jest świętej Zofijej rzeczony.  
 Na dziewięćsiuset słupów marmurowych stoi,  
 [...]
   
 Bowiem on cesarz grecki panował szYROKO  
 Nad Rzymiany, nad Greki, nad wszystkę Azyją,  
 Nad Syrią, Egiptem i Babilonią,  
 Nad Chanaan, gdzie teraz Hieruzalem leży,  
 I nad ziemią arabską, gdzie Eufrat bieży,  
 Lecz to wszystko utracił za sekty nowemi,  
 Dziś bezecni poganie panują nad niemi” (*Rozmowy*, w. 106–116, 127–133).

Twórca *Poseła* w Lubomirskim chyba upatrywał wodza, który mógłby sprostać wyzwaniu i poprowadzić swe orężne oddziały na imperium ottomańskie, a tym samym na jego największą aglomeracyjną zdobycz. Właściwą mowę otwiera trzeźwy osąd zakończonego właśnie starcia polsko-tureckiego – „Nieprzyjaciel Krzyża świętego osłabiał. Osłabiał, osłabiał” (*Poseł*, s. [3]), a więc nie szczył, nie poniósł ostatecznej klęski – nadal stanowi poważne zagrożenie. Trzykrotna repetycja kluczowego tu czasownika decyduje o pragmatycznym przesłaniu tekstu, natomiast „przypisanie” wskazuje osobę godną, by pobić „tego wilka drapieżnego” (*Poseł*, s. [11]). Predyspozycje „na ten czas” (to jest „potrzeby” chocimskiej po śmierci Chodkiewicza) hetmana polnego autor przedstawiał za pomocą rozmaitych odwołań, przywodzących na myśl bohaterów dawnego świata (starotestamentowego, mitologicznego, realnego): Dawida, Herkulesa, Scypiona, Eneasza (por. *Poseł*, s. [1]). Opromieniony blaskiem sławy takich postaci mógł Lubomirski uchodzić za niezwyklego wprost herosa, zdolnego do nadludzkich wyczynów – to oczywiście tylko kreacja, zgodna jednak z przypomnianym wcześniej modelem sarmackiej wizji „wojennika”, niepozbawiona skrajnej niekiedy przesady w konstruowaniu indywidualnej bądź zbiorowej apoteozy.

Tendencję do zdobienia wytworów własnego pióra ornamentem mitologicznym w grupie omawianych tekstów najwyraźniej zaznaczył Paszkowski. Jest ich sporo i dość gruntownie ze znanstwem studiował je swego czasu Michał Kuran<sup>74</sup>. Trzeba zarazem stwierdzić, że wysoka frekwencja motywów tego typu w *Chorągwi* dobitniej przekonuje, że jej autor niewiele miał do przekazania o prawdziwym przebiegu serii starć nad Dniestrem. Swoim poematem raczej zaklinał rzeczywistość, na modłę poczynąń mitomana – w końcu powstała swoista legenda o chocim-

<sup>74</sup> M. Kuran, „Chorągiew saurymatcka w Wołoszech” Marcina Paszkowskiego jako przykład epickich nowin poświęconych batalii chocimskiej z 1621 roku, s. 29.

skiej „wiktorii”<sup>75</sup>, gdyż „my – Polacy – z niskąd inąd pomocy nie mając, [...] z łaski Bożej” (*Poseł*, s. [10]) zdołaliśmy odeprzeć potęgę Osmana II od granic ojczyzny.

Wróćmy do sztafazu spod znaku greckich i rzymskich podań w *Chorągwi*. Odpowiedzialność za organizację jednostek bojowych w tym utworze ponosił Mars – nadto „surowy” i „sam wojska szykował” (*Chorągiew*, w. 29), „stawił [je] czubato” (w. 20). To „Mars polski”, niezłomny, chciał „dopiąć tego, co pożytał” (w. 95–96), Bellona również towarzyszyła konfrontacji – zsiadła „z powozu zbrojnego”, otarła „brud z czoła wojennego” i zechciała zagwarantować „przymierze” (w. 23–26) z Polakami. Przygotowania obserwował Jupiter – „z nieba [się im] przypatrował” (w. 30); podobna rola, rola świadka, przypadła w udziale „pannom z Helikona”, o czym głosi apel „wierszopisa”: „Przypatrujcie się, która będzie strona” (w. 91–92). Co ciekawe, Mars się chyba ochrzcił – pod piórem Paszkowskiego bowiem zyskał bliskie ewangelii wyczulenie na ból współplemieńców, bo też i otrzymał polski paszport; Mars wspominał –

[...] krew z swoich wylaną  
I krzywdę w szkodach niewypowiedzianą,  
Tudzież też insze mordy niezliczone,  
Które od pogan mieli poczynione  
Różnemi czasy. Nędzni chrześcijanie  
Na on czas sobie wspominali na nie (*Chorągiew*, w. 97–102).

Na korzyść Paszkowskiego należy zapisać jego starania, aby przynajmniej poprzez warstwę elokucyjną nieuzasadnionej, chybionej (z gruntu), ryzykownej apologii pospolitego ruszenia zbliżyć się do realiów ówczesnych zdarzeń. Leksykalnych świadectw w tym zakresie zgromadzić udało się niemało, np. (pominięto w tym zestawieniu materiał onomastyczny): „bisurmanie” (w. 4), „tabor” (w. 51), „horda”, „zagon” (w. 66), „harc” (w. 69), „gotowiec” (w. 70), „hordyniec” (w. 76), „czaus” (w. 105), „pałasz” (w. 109), „pawęż” (w. 113), „gaurski” (w. 118). Dobrego pomysłu Paszkowskiego należy upatrywać również w koncepcji zamknięcia utworu – miało ono, w zamysle autora *Chorągwi*, oddać całą nację pod opiekę Boga, co ilustruje cykl prośb skierowanych do Najwyższego. Szkoda, że te błagania wybrzmiały złotymi zgłoskami Kochanowskiego, niemniej i to frapujący trop co do pytania o czas tłoczenia „sztandarowego” minieposu. Słowa go wieńczące pochodzą z *Kolędy* (oczywiście: nie bożonarodzeniowej), a więc z utworu zawierającego życzenia z okazji „nowego lata”, czyli w istocie nowego roku (jak powiedzielibyśmy dzisiaj). Logiczne, gdyby uznać, że druk dotarł do rąk czytelników nie pod koniec roku 1621, ale na początku kolejnego<sup>76</sup>.

Boski patronat zdominował także paralelę łączącą położenie Rzeczypospolitej (w tamtym czasie) z arką Noego – nadzwyczajnie skonstruowa-

<sup>75</sup> Por. *ibidem*, s. 34.

<sup>76</sup> Por. M. Kucharczyk, *op. cit.*, s. 58, przypis 19; R. Szyber, *Wokół dwóch broszur z czasów chocimskich bojów w 1621 roku (o potrzebie reedycji, releksury i niezbędnych rewizjach)*, s. 40, przypis 81. Zob. też wyżej i przypis 26.

nego okrętu-barki, dającej szansę uniknięcia skutków śmiertelności żywołu wód w efekcie zesłanego przez Pana Zastępów potopu. Już samo zestawienie, z ukłonem dla providencjalnej teorii dziejów, wyróżnia Polskę i jej mieszkańców. Zresztą, zamykając ten rozdział uwag, posuchajmy – wnioski muszą wypaść jako oczywiste.

Na on czas, kiedy Pan Bóg kataklizmem świat był zatopił, a Noah – [...] nasprawiedliwszy mąż – cały rok po zatopie pływając, [zał] go było, że nie mógł nic wiedzieć, co się na świecie dzieje. Wypuścił jednak kruka, aby się dowiedział, jeśli już ziemia oschła, ale kruk na ścierwie pądszy podobno, tak po wierzchu wody pływając, paś się i nie wrócił do korabia z nowiną. Wypuścił [Noe] znowu gołębia, [...] dopieroż się wrócił z pocieszną nowiną w nosie przyniosszy różdżkę oliwną i to był najpierwszy herb ludzki pokoju nowina, że już Pan Bóg ziemi od wody pokój uczynił. Takim kształtem [zał] było wszytkiej Polski, aby co pociesznego usłyszeć mogła (*Adversaria*, s. 30).

### 3. „Wróżki”, dwie osobliwości i w stronę tureckiej... mody

Przejdźmy do ostatniej części szkicu. Najwięcej „wieźdźb” zawierają *Rozmowy*, jedną z nich, chyba najciekawszą, omówiono już przy innej okazji<sup>77</sup>, zapowiadała – przypomnijmy – upadek potęgi tureckiej, rzecz jasna – za sprawą wiktorii świata chrześcijańskiego nad muzułamanami, co miało ponoć wynikać ze szczególnej rachuby lat, konfrontującej odmienne i konkurencyjne kalendarze – księżycowy (islamski) i słoneczny (stosowany przez wyznawców Biblii). Całe to prorocstwo dodatkowo uzupełnia historiozoficzne przeświadczenie o ograniczonym czasie trwania jakiegokolwiek monarchii; słowem, dzięki odpowiedniej kalkulacji państwo osmańskie zostało skazane na klęskę – zapisaną w liczbach i odpowiednio, stronniczo, interpretowanych. Przepowiednię jako niejako wypełnioną – dopowiedzmy – przedstawiają *Adversaria*.

W tekście wspomnianej broszury natrafiamy na deskrypcję utracenia przez chrześcijan Konstantynopola oraz – w efekcie skutecznego najazdu na miasto – jego znamienitych budowli. Uwagę piszącego przykuła zwłaszcza wspomniana Hagia Sophia, lecz tym razem warto skoncentrować się na pozostającym w jej sąsiedztwie monumencie –

A przy nim [kościel] na filarze mąż w ognistej zbroi,  
Hełm na głowie, a w ręku złote jabłko trzyma,  
Lecz się dziś na wschód słońca obrócił oczyma,  
Groźąc tym wszystkim srogo, którzy rozlicznymi  
Pana w gniew pobudzają sektami nowymi.  
I jabłko z rąk upuścił – twierdzą o tym śmieje  
Rzymskich, greckich i innych historyków wiele –  
Że mu to jabłko z ręki na on czas wypadło,  
[...]  
Potym gdy chcieli znowu mężowi onemu  
To jabłko w ręce włożyć, nie mogli ku temu  
Żadnym obyczajem przyść, bowiem się nie chciało  
Żadną miarą zostajeć – zawsze upadało.

<sup>77</sup> Por. R. Szyber, *Propagandowe iluzje wizerunków zwaśnionych państw w początku trzeciej i czwartej dekady XVII wieku (przeгляд wybranych zagadnień)*, s. 187–188.



I tego historycy tamci dokładają,  
 Na co się i wieszczkowie niektórzy zgadzają,  
 Że to jabłko aż w ten czas w rękę się zostoi,  
 Gdy pogańskie cesarstwo w mocy się rozdziwi  
 I wielkie monarchie poruszą się wszędzie,  
 A nad nimi panować pan północny będzie. (*Rozmowy świeże*, w. 117–124, 134–143)

„Złote jabłko” – swoisty *locus communis* – otrzymał swoją rangę dzięki wysokiej frekwencji tej zbitki słownej, występującej przede wszystkim (ale nie tylko) w turcykach. Sformułowanie mieni się feerią znaczeń. U Skargi to synonim węgierskiej Budy zajętej przez Turków<sup>78</sup>, identycznie w *Adversariach* (por. *Adversaria*, s. 34). Strykowski w swojej wierszowanej przestrodze z 1575 roku żongluje fruktem, na przykład: „Grekowie z jabłkiem złotym siedzieliby w zgodzie”, „dziś już popleśniało ono jabłko złote”, „Boć też tak złote jabłko nikczemnie [Turcy] ważyli, / Lecz gdy go połknąć chcieli, często się d[ł]awili. / Nieraz im kością w gardle to jabłko stanęło. [...] Mnimali łatwo urwać zaraz owoc złoty”<sup>79</sup>.

W dopiero co przytoczonym wyjątku z *Rozmów* motyw jawi się jako element struktury posągu (literalnie), a ponadto (przenośnie) – jako *globus cruciger* – symbolizuje władzę królewską (z namaszczeniem w chrześcijańskim rycie); lokalizacja jabłka na postumencie definiuje zarazem los imperium osmańskiego, jak i jego potencjalnego pogromcy, tj. „pana północnego”, co wydaje się aluzją do Biblii<sup>80</sup> oraz jednoznacznym rozpoznaniem tak zdefiniowanego pogromcy potęgi tureckiej, ponieważ należy go upatrywać chyba w koronacie władającym Polską. Rzeźba, trzeba dopowiedzieć, nie istniała nawet w 1612 roku, a więc w chwili druku bezpośredniego prototypu *Rozmów*, ani w 1609, gdy ukazała się *Minerwa* Paszkowskiego. Ruiny monumentu obserwowwał w ostatniej dekadzie pierwszej połowy XVI wieku Peter Gyllius<sup>81</sup>. Imponowały rozmiary szczątków, dające wyobrazenie

78 Por. P. Skarga, *op. cit.*, s. 100–101 i przypis 91.

79 Cytaty pochodzą z: M. Strykowski, *O wolności Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego, a o srogim zniewoleniu*, s. (odpowiednio) 13v, 14r, 21r (i podobnie na s. 12v).

80 Por. J. Krocak, *op. cit.*, s. 79–81. Na dowód przywołajmy słowa siedemnastowiecznego i kontrowersyjnego teologa z doktoratem w tej dziedzinie, mianowicie W. Dembołęckiego, wypowiedziane w jego najsławniejszym dziele (w: R. Szytber, „Skądże to zblaznienie świata”. Wojciecha Dembołęckiego „Wywód jedynowłasnego państwa świata” (*studium monograficzne i edycja krytyczna*), s. 404): „Korona tedy polska albo *Scythia Regia* jest *Aquilo* i cokolwiek mamy w Piśmie Ś., a pełno o królach akwilońskich, to wszystko trzeba rozumieć o polskich, przed którymi i sławnym ich tronem drzrzały [sic] niegdy Azyja, Afryka i Europa, bo temi królami akwilońskimi albo polskimi, a nie inszemi, i Bóg sam (czego pełno w Biblijej mamy) groziwał wszystkim narodom, jako najwyższemi panami i sędziami świata”. Kwestię dobitnie potwierdza i uzasadnia podtytuł wzorca *Rozmów*, u Chlebowskiego bowiem czytamy: *Królów i cesarzów tureckich [...] sprawy [...] przy tym Prognosticon o upadku ich monarchijey przez Pana północnego*, a interesującą nas część druczku otwiera nagłówek: „Praktyka stara turecka o upadku mocy i wyniszczeniu państwa ich przez narody chrześcijańskie i potężną mocą Pana Północnego”.

81 Por.: P. Gyllius, *De topographia Constantinopoleos et de illius antiquitatibus libri quattuor*, Lejda 1561, ks. 2, 17, s. 104; J. Raby, *Mehmed the Conqueror and the Equestrian Statue of the Augustaion*, „Illinois Classical Studies” 1987, z. 12(2), s. 306.

o okazałości przedsięwzięcia, potwierdzone z kolei opisem średniowiecznego uczonego greckiego Nikefora Gregorasa (XIII-XIV wiek) w *Historii bizantyńskiej*<sup>82</sup>. Zabytek, między innymi ze względu na jego szczególne położenie oraz kolosalną skalę, traktowano jako rodzaj *genius loci*, wobec czego wiązanie z nim rozmaitych wróżb nie może dziwić<sup>83</sup>. Pod koniec XV wieku kronikarz niemiecki Hartmann Schedel przekonywał, że statua uległa zniszczeniu wskutek uderzeń piorunów podczas gwałtownej burzy. Do zawalenia się kolumny miało ponoć dojść 12 lipca 1490 roku; przekaz dziejopisarski dopełniają dwie ryciny, ilustrujące rozszalałe żywioły oraz obiekt ich „natarcia”<sup>84</sup>. Zresztą pomnik chyba doznał różnych uszczerbków już znacznie wcześniej<sup>85</sup>, przynajmniej w zakresie, o którym czytamy w *Rozmowach*, co wiadomo z kompilacyjnego i głośnego opisu z początku drugiej połowy XIV wieku Johna Mandeville’a (inna sprawa, że tę czternastowieczną prozę wolno uznać za prawzór snutej w polskich drukach wróżby<sup>86</sup>, przy czym informacja ta mogła trafić nad Wisłę za pośrednictwem innego źródła).

Można raczej to prorocstwo uznać za stosunkowo – umownie – wyrafinowane. Niemniej zjawiały się inne, mniej „eleganckie”; sygnalizowały je nieszczęśliwe wypadki, jakie wręcz seriami przytrafiały się kolejnym sułtanom. Bez wdawania się w szczegóły dziejowe, odtwórzmy ich naturę. „Murat [...] w jednej dobie / Chciał przeciwko Polakom bitwę podnieść główną / I już był wojsko wywiódł tam sprawą cudowną, / Nagle w drodze zachorzał, że się musiał wrócić” (*Rozmowy*, w. 185–188). „Cesarz [turecki], słysząc i tusząc, że biją na twogę, / Chciał prędko na

82 Zob. *Nicephori Gregorae Byzantinae Historiae libri XXXVII*, wyd. J.P. Migne, t. 148, Paryż 1865 (*Patrologia Graeca*), ks. 7, rozdział 12, szp. 446–454.

83 Por. J. Raby, *op. cit.*, s. 312.

84 Por. H. Schedel, *Liber chronicarum*, Norymberga 1492, fol. CCLVIIr.

85 Gregoras w swojej *Historii bizantyńskiej* (*Nicephori Gregorae Byzantinae Historiae libri XXXVII*, wyd. J. P. Migne, t. 148, Paryż 1865 (*Patrologia Graeca*), ks. 7, rozdział 12, szp. 446–454.) wspomina o rdzy i czymś w rodzaju śniedzi pokrywającej żelaznego jeźdźca (zapewne to jakieś niepożądane wykwity organiczne, szpecące całość, a wynikłe z wielowiekowego trwania posągu). Postępująca degradacja figury, naturalna, wydawała się znacząca, skoro – pisał polihistor – istniało wcale realne niebezpieczeństwo zawalenia się pomnika. Jeszcze inna relacja, późniejsza, z początku XV w. dowodzi mocno nadwerżonej struktury posągu – przed jego runięciem wskutek możliwego podmuchu wiatru kolumnę usiłowano zabezpieczyć łańcuchami, donosił dyplomata hiszpański Ruy Gonzales de Clavijo (por. *Narrative of the Embassy of Ruy Gonzales de Clavijo to the Court of Timour at Samarcand AD 1403–6*, przekł. [z hiszpańskiego na angielski] C.R. Markham, Londyn 1859, s. 36).

86 Chodzi o „losy” i położenie złotego jabłka – co do istoty ukazane w obu tekstach (u Mandeville’a i w *Rozmowach*) właściwie identycznie – na pomniku, wyobrażającego w relacji wcześniejszej nie bezimiennego jeźdźca, lecz po prostu cesarza Justyniana (por. *The Travels of Sir John Mandeville*, „in modern spelling”, Londyn 1900, s. 7–8). W świetle dawniejszych studiów i kwerend to właśnie Mandeville miał być oryginalnym twórcą wieszczego pomysłu albo raczej jako pierwszy go utrwalił w piśmie (por. J. W. Redway, *Sir John Mandeville*, w: *Voyages and Travels by Sir John Mandeville*, wyd. A. Layard, Nowy Jork 1899, s. IX).

konია wieść i wywinął nogę” (*Rozmowy*, w. 200–201). „Sułtan w drodze zachorzał, Bajdżet nogę złamał, / Trzeci [sułtan], złamawszy szyję, by wiecznie nie chramał” (*Rozmowy*, w. 206–207). Grupa tych detali stanowi jednak – w proponowanym trybie rozumowania – rodzaj adekwatnego „zadośćuczynienia”, bezprecedensowo inspirowanego siłami absolutnie nadprzyrodzonymi i sprzyjającymi „narodowi północnemu”, za sprzeniewiezenie się przykazaniu, które wcześniej swoim następcom sformułował Sulejman i zawarł w zredagowanym u schyłku życia testamentie<sup>87</sup>: „Aby zawsze z Polaki przymierze trzymali / I aby im do gniewu przyczyn nie dawali” (*Rozmowy*, w. 176–177)<sup>88</sup>.

Porzucmy wreszcie i „wróżki”. Przyjrzyjmy się kilku osobliwościom – z pożądanym w tym przypadku dystansem, choć warto je odnotować; dwie z nich nawiązują do rzekomo niezwykłych skutków, jakie wywołują spojrzenia polskich, to jest sarmackich oczu – ich niezwykłość miała znaleźć potwierdzenie w aluzji do interesującego rozpoznania etymologicznego oraz w porównaniu z przedstawicielem świata zwierzęcego – nie bazyliiszkiem, jak można by się odruchowo domyślać, ale wspomnianym wyżej „katoblefasem”. Kolejna zaś sprawa wiąże się z obserwowanymi

87 Jego treść koresponduje z listem Sulejmana do Zygmunta Starego: „doszło mię pisanie twoje, z którego widzę, jak troskliwie baczysz, by nie przyszło do wylewu krwi między narodami, które pieczy naszej Bóg najwyższy powierzył; żądasz oraz, by trwająca między nami przyjaźń przeszła do synów naszych, do mego Selima i Augusta twojego. Oba są jeszcze podobno niepostanowieni, ufam, że oba pójdą ojców swych torem. Ja kończę już lat siedemdziesiąt i tyś już sędziwy, dowijają się nici życia naszego, wkrótce ujrzymy się w szczęśliwszych krainach, gdzie pełni triumfów i sławy oba będziemy siedzieć obok Najwyższego, ja po prawej ręce, a ty po lewej, i rozmawiać będziemy o naszej tutaj przyjaźni. Poseł twój Opaliński powie ci, w jakim szczęściu widział siostrę twoją, a żonę moją [Roksolanę]. Polecam go majestatowi twemu uprzejmie. Bądź zdrów” (cyt. za: J.U. Niemcewicz, *Poselstwo księcia Zbarawskiego do Turek w r. 1622*, w: *Zbiór pamiętników o dawnej Polsce*, wyd. J.N. Bobrowicz, Lipsk 1839, s. 237). Kwintesencją tych pokojowych zamiarów szesnastowiecznego sułtana może być inne wyznanie wypowiedziane w rok po bitwie chocimskiej: „mawiał nam wielki Soliman, że woli mieć za przyjaciół Polaki niż za hołdowników, nie przystoi i nam myśleć inaczej. [...] Żyjmy więc w zgodzie” (*ibidem*, s. 238).

88 Por. J. Kroczyk, *op. cit.*, s. 81–86. K. Estreicher (*Bibliografia polska*, t. 24 (og. zb.), Kraków 1912, s. 188) trafnie opisał istotę rzeczy na podstawie stosownego druku z 1596 (chodzi o *Lige z zawadą koła poselskiego* – zob. wyżej i przyp. 30): autor „wspomina, że sułtan Sulejman chował przyjaźń z Polską i testamentem ją zalecał, bo z gwiazd wiedział, że Polska zniszczy Turków, syn jego Selim [II zwany Pijakiem] również przymierza dotrzymał, dopiero Murad [III] twierdził, że Sulejman dlatego Polsce sprzyjał, bo miał żonę ruskiego rodu, popównę z Rohatyna” (miejsowość na Rusi Czerwonej), mianowicie Roksolanę, czwartą już z kolei połowicę, której uczucia chyba nie szczędził. Zob. komentarz o Roksolanie i sens wspomnianego paktu w ocenie J. U. Niemcewicza (*op. cit.* s. 237–238, przypis 1). Wawrzyniec Chlebowski w 1611 roku (*Wolność złota Korony Polskiej nad insze [...] narody, przy tym utrapienie [...] pod jarzmem tureckim [...] z 1611*) prorocztwo to syntecicznie powtarzał: „ten Soliman narodowi swemu, / Umierając, pod strachem przykazał wszytkiemu, / Aby zawsze z Polaki przymierze trzymali, / Ażeby im do gniewu przyczyn nie dawali” (cyt. za: J. Nowak-Dłużewski, *op. cit.*, s. 259). Pomijamy tu wypowiedzi w tej materii Samuela Twardowskiego.

nakryciami głowy Turków oraz ich fryzur – dworowali sobie nasi dawni autorzy z tego widocznego aspektu obyczajowości ich wrogów, ośmieszając „cudze”, „obce”, hołdując „swojemu”, „własnemu”.

Wydaje się, że Paszkowski nieprzypadkowo obdarzył *Chorągiew* epitetem w wariacie „sauromatcka” w zamian za „sarmacka” bandera. Wolno zakładać, że wybór tego przymiotnika ewokuje pojmowanie słowa, jakie w swojej definicji zaproponował Strykowski, miało wywodzić się –

od ludzi z jaszczorcimi oczyma, bo *Sauros* po grecku jaszczurka, *omma* oko, a stąd też i nazwisko Sauromatów [...], jako ludzi gniewliwych i straszliwych, którym popędlliwość i jadowita srogość z oczu jako jaszczorom okrutnym [...] pierszała<sup>89</sup>.

W sukurs tej hipotezie, potwierdzonej także – przekonuje dopiero co cytowany dziejopis na innym miejscu – m.in. autorytetem Mojżesza<sup>90</sup>, przychodzi fragment wstępu z *Adversariów*, zresztą na pewno jednocześnie inspirowany treścią *Diariusza* Zbigniewskiego<sup>91</sup>:

powiadają o jednym zwierzęciu, co je zowią katoblefas<sup>92</sup>, a rodzi się tam, kędy Nilus rzeka się poczyna; to zwierzę jest małe, a głowę ma jako bęben i nie podnosi głowy nigdy, ale ją na ziemi trzyma, oczy ma na dół; mówią tak o nim, kto by mu w oczy wejrzzał, tedy by zaraz umarł. A toż teraz wejrzeli Turcy Polakom w oczy, ale nierychło drudzy ożyją i nie trafią do Konstantynopola” (*Adversaria*, s. 36).

Chciałoby się rzec, iż w tym zestawieniu udaje się dostrzec odcień ironii, lżejszego podejścia do metody opisywania czy komentowania zdarzeń, jednak ostatnie zdanie wypisu rozwiewa wszelkie wątpliwości i każe te orzeczenia traktować jako wypowiedziane całkiem serio, nawet bardzo poważnie. Nadto jawią się one jako urzeczywistnienie, ze zwielokrotnioną mocą, „prawdy” zakłętej w rzeczowniku „Sauromaci” (w ujęciu Strykowskiego), a także jako uzasadnienie, zarazem konsekwencję, kolejną – i tym razem powszechną (nie jednostkową) – zlekceważenia rozkazu Sulejmana, pomieszczonego w ostatniej woli władcy.

<sup>89</sup> M. Strykowski, *Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi...*, reprint na podstawie pierwodruku królewieckiego z 1582 roku, t. 1, Warszawa 1846, s. 95.

<sup>90</sup> Sam Mojżesz nazwał polską nację Sarmatami, czyli wysokimi i wyniosłymi (zob. *ibidem*, s. 93).

<sup>91</sup> Por. P. Zbigniewski, *op. cit.*, s. 58 i przypis.

<sup>92</sup> Zwierzęcy potwór mitologiczny o ciele byka i głowie dzika, jego zaś nazwa, przytoczona w druku, miała się wziąć z jego charakterystycznego obyczaju patrzenia w dół. W *Historii naturalnej* Pliniusza (zob. *C. Plinii Secundi Naturalis Historiae*, wyd. C. Mayhoff, t. 2, Lipsk 1875, ks. 8, 21 (32–33), 77–78, s. 74) czytamy (w przekładzie J. Łukaszewicza w: *K. Pliniusza Starszego Historii naturalnej ksiąg XXXVII*, t. 3, Poznań 1841, ks. 8, 32–33, s. 225): „w zachodniej Etiopii znajduje się źródło Nigrys, z którego, jak wielu mniema, Nil początek bierze, o czym też dowody przez nas przytoczone przekonują; przy tem źródle żyje zwierzę, katoblepas, miernej zresztą wielkości i mające tak niezgrabne członki, iż zaledwie głowę, nadzwyczajnie ciężką, unieść może; zwiesza ją przeto zawsze ku ziemi; a jednak zabija ono rodzaj ludzki, albowiem wszyscy, którzy oczy jego spostrzegą, natychmiast umierają. [...] Tęż samą siłę ma także bazylizzek z rodzaju węzów”. Ten przedstawiciel osobliwego zoologa znajdzie się również już we właściwym *Diariuszu* Zbigniewskiego.

Nie tylko powaga, bo i humor, bądź co bądź, zagościł w znacznie skromniejszym wydaniu w odczytywanych ponownie starodrukach. I tym razem, a tak dzieje się najczęściej, swoje soki czerpał z powierzchownych obserwacji, aczkolwiek w jego przejawach dominuje myśl o spoiniewieraniu przeciwnika wyznaniowego, militarne. Co ważne, wybija się tu drobiazg – sposób ułożenia włosów bądź turban. Egzotyczne poniekąd rozwiązania w tym zakresie niewątpliwie dziwiły, rodziły może salwy śmiechu, a podsycaly je agitacyjne docinki. Kilka krótkich ekscerptów: „więcej w Turczynie bojaźni niżli w cesarskiej [to jest sułtańskiej] czuprynie włosów” (*Adversaria*, s. 36); sułtan „Nieraz z Węgier i z Polski brał po łbu szach i met, / A toż go Pan Bóg skarał, [...] / więc mu też wzjeżono kędzierze” (*Rozmowy*, w. 69–71).

Motyw cieszy się niekrótką tradycją, w nieco zmienionym ujęciu. Ze sporą dawką szyderstwa bezceremonialnie kpił z podobnego powodu Strykowski w XVI w., w czym można upatrywać wyjaśnienie tajemnicy „wzjeżonych kędzierzy”: „Turczyn Mazura gonił, bo [Polak] się zląkł zawoja, / Spadł mu w lesie, a Mazur krzyknie: dobra moja, nie ciebiem mydłku się bał, ale tego pudła, [...] ściał go – znajże, co wosk kudła”<sup>93</sup>, fragment ten, jak wiele innych, trafił potem do książeczki Paszkowskiego<sup>94</sup>. Inny autor, Chlebowski, nieco później podobnie, choć już bez poczucia humoru (ale zapewne na kanwie innych wersów Strykowskiego): „Tylko zawojem straszny, niechajże mu spadnie, / Poznasz, iż chłopisko płoche, pożyczesz go składnie”<sup>95</sup>.

Przegląd wybranych kręgów tematycznych, wyzierających z zarysowanego materiału starych druków (niekiedy poszerzonego o niezbędne konteksty, antecedencje, inspiracje) przekonuje o swoistości polskiej kultury sarmackiej baroku. Jej kształt, jak się okazuje, zyskiwał swoje kontury nie tylko dzięki kolekcji megalomańskich zapatrywań, ponieważ te otrzymywały rozmaite uzasadnienia zaczerpnięte ze świadectw piśmienniczych, utrwalających obraz minionego już świata, ale świata z godnymi uznania osiągnięciami cywilizacyjnymi, które w nieomal magiczny sposób zapowiadały ówczesnej Rzeczypospolitej znakomite jutro, podnosiły rangę jej rycerskich synów, wspieranych zarówno przez chrześcijańskiego Boga, jak i panteon mitologicznych bóstw. Te świetne przymierza uwznioślały pozycję szlacheckiej społeczności, przekonanej (a właściwie ustawicznie przekonywanej w kolejnych publikacjach różnej natury i kalibru, ogłaszanych przez dziesięciolecia) o własnej wyjątkowości. A co ważne – w pisanych przez dawnych twórców scenariuszach laudacyjnych, chwalcących rodzimą grupę herbowych, często dochodzi

## Zamknięcie

93 M. Strykowski, *O wolności Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego, a o srogim zniewoleniu*, s. 21v.

94 M. Paszkowski, *Dzieje tureckie i utarczki kozackie z Tatary, tudzież też o narodzie*, s. 57.

95 Cyt. za: J. Nowak-Dłużewski, *op. cit.*, s. 245.

ły do głosu reminiscencje dawnej tradycji, której pierwiastki na dobre zadomowiły się w polskiej kulturze XVII wieku. Służył im także wzorzec parenetyczny rozpowszechniony w Europie, mianowicie etos prawego wodza, nie wyłącznie wtajemniczonego w arkana sztuki wojennej, lecz może nade wszystko miłosiernego i walecznego, stojącego w obronie krzyża i pokrzywdzonych przez jego wrogów rodaków.

Poniekąd dziwić muszą proporcje typów informacji pomieszczonych w analizowanych broszurach – winnych ogniskować się zwłaszcza, jak można by się spodziewać, na batalii chocimskiej; po prostu niewiele w nich miarodajnych wiadomości o przebiegu samej „potrzeby”, dominują przecież myśli, które ujawniają intencje autorów, a te związane są bardziej z wolą idealizacji państwa, narodu i jego kultury, nie bez zakusów do mitologizowania tej ostatniej. Dodatkowym skutkiem tych cokolwiek niespodziewanych proporcji jest dyskredytacja przeciwników militarnych oraz religijnych (Turków), ich obyczajów politycznych, przypomnijmy, w zakresie respektowania paktów, co widać choćby na przykładzie wielokrotnego zlekceważenia zakazu, jaki ogłosił wielki sułtan, żeby nie oglądać się na północ. Na przeciwnym biegunie, rzecz oczywista, sytuuje się Polak, zawsze bodaj dochowujący wierności swoim postanowieniom – przynajmniej z założenia, przy czym pomijamy rozmaite... „incydenty”, jak, by daleko nie odbiegać od omawianej problematyki, kompromitacja pospolitego ruszenia, którą nieudolnie usiłował tuszować Paszkowski<sup>96</sup>. I symptomatycznie w tym kontekście brzmi uwaga Janusza Ekesa na temat megalomanii narodowej, a zwłaszcza wiary we własną elitarność gloryfikowanych Polaków (mimo iż w istocie nieuchronnie nadchodził początek końca świetności Rzeczypospolitej<sup>97</sup>):

trudno przecież uwierzyć, by możliwy był tak drastyczny zanik zdrowego rozsądku. Wydaje się, że nie tyle wierzono, iż czarne jest białe, ile usiłowano to sobie wmówić, skoro zmycie czerni wymagało dużego trudu<sup>98</sup>.

Następną myśl, jaką wypowiedział badacz, rozpoczął od słów: „obłudna propaganda idei doskonałości własnej szła w parze z obłudną propagandą mrzonki o własnej wyższości”<sup>99</sup>, trzeba doprecyzować – sarmackiego poczucia wyższości. Z jego nonszalancką i zamierzoną „zamaszystością” – notował przy innej okazji Jerzy Ziomek<sup>100</sup>. Apogeum zjawiska ukazał *Wywód Dembołęckiego*<sup>101</sup>.

96 Por. R. Sztyber, *O wymowie „Chorągwi sauromackiej” Marcina Paszkowskiego, passim*.

97 Zob. J. Ekes, *Złota demokracja*, wyd. II, Kraków 2010, s. 279–431 (część książki pod tytułem *Zmierzch i upadek*, ogarniająca lata 1632–1772).

98 *Ibidem*, s. 282.

99 *Ibidem*.

100 J. Ziomek, *Renesans*, Warszawa 1995, s. 399.

101 Zob. R. Sztyber, „Skądże to zblaźnienie świata”. *Wojciecha Dembołęckiego „Wywód jedynowłasnego państwa świata” (studium monograficzne i edycja krytyczna)*, *passim*.

## Sobieskiego postawa Don Kichota, czyli romans rycerski i pasterski w bibliotece sarmackiej

Romans rycerski skupia uwagę badaczy głównie jako fenomen stojący na uboczu głównego nurtu literatury, ale wywierający ważki wpływ na jej późniejszy rozwój. W dotychczasowych badaniach prym wiodło poszukiwanie jego genezy oraz śledzenie wpływu na powstanie powieści. Stosunkowo mało uwagi poświęcano miejscu, jakie utwory tego gatunku zajmowały w barokowych księgozbiorach, a wiąże się to z ważną kwestią ich odbioru czytelniczego a nawet wpływu na kształtowanie postaw życiowych czytelników. Romanse rycerskie powstawały już od schyłku średniowiecza<sup>1</sup>. W kolejnych epokach ich poczytność stale rosła. Ma to niewątpliwy związek z upowszechnieniem druku oraz umiejętności czytania. Rosła też liczba tych utworów tworzonych w wielu językach europejskich: przede wszystkim francuskim, niemieckim, angielskim, włoskim, hiszpańskim, portugalskim. Działo się tak, mimo że spotykała je krytyka jako utwory niepożyteczne, a może wręcz szkodliwe, ze strony zarówno kleru, jak i wykształconych humanistów. Dane bibliograficzne pozwalają nam jednak stwierdzić, że mimo nie najlepszej opinii tak zwanej „literatury straganowej” cieszyły się powodzeniem nawet w elitach społeczeństwa, dostarczając głównie rozrywki, lecz czasem stanowiąc

1 Romans dworski nazywany też rycerskim (fr. *roman courtois*) powstał w XII wieku, pisany był wierszem. U swego początku skupiał się wokół trzech zasadniczych wątków tematycznych: materii francuskiej (*chansons de geste*) wzbogaconej o wątki romansowe, baśniowe, przygodowe; materii bretońskiej opartej na legendach i opowieściach celtyckich, przede wszystkim związanych z królem Arturem i Rycerzami Okrągłego Stołu; oraz materii rzymskiej, która wykorzystywała tradycję antyczną – nawiązania do cykliw tebańskiego, trojańskiego i dziejów Eneasza. Zob. T. Żabski, *Słownik literatury popularnej*, Wrocław 2006, s. 544–545.

również rodzaj podręczników dworskiego *savoir vivre'u* dla młodych ludzi. W XVII wieku możemy mówić o dużym ożywieniu tego gatunku. Jest to jednak jakby „łabędzi śpiew” sentymalnie-awanturnych historii<sup>2</sup>. O końcu kariery tego gatunku w specyficzny sposób zdecydowały również utwory satyryczne, stanowiące parodię romansów rycerskich, z których najważniejsze miejsce przypada *Don Kichotowi z Manchy* Miguela Cervantesa.

W Rzeczypospolitej szlacheckiej wieku XVII na kształt księgozbioru największy wpływ miało jego umiejscowienie. Biblioteki klasztorne i katedralne kolekcjonowały prawie wyłącznie dzieła z zakresu teologii i prawa oraz filozofii. Biblioteki szkolne, gimnazjalne i akademickie zawierały przede wszystkim księgozbiory służące zdobywaniu wiedzy. Można wyróżnić podstawowe działy takich zbiorów: teologia, prawo, medycyna, filozofia, historia, retoryka, matematyka, poetyka<sup>3</sup>. Trafiły tam jednak także książki nie przystające do żadnego z wymienionych obszarów, o czym świadczy istnienie w bibliotece Akademii Zamoyskich działu *Libri Exotici*, do którego przypisane zostały słowniki, komedie czy *Orland Szalony Ariosta*<sup>4</sup>.

Dwory magnackie, szlacheckie oraz domy patrycjuszów miejskich gromadziły własne księgozbiory. Zawartość ich odzwierciedlała przede wszystkim zainteresowania właściciela, ale także świadczyła o jego aspiracjach czy wykształceniu. Te domowe biblioteki magnatów i patrycjuszy były najczęściej kontynuacją wcześniejszych, zebranych w czasie renesansu i dziedziczone przechodziły z pokolenia na pokolenie, a potomkowie uzupełniali je według własnego uznania i wedle panującej ówczesnie mody. W doborze dzieł opierano się często na istniejących już zbiorach, na przykład na bibliotece królewskiej. Możemy nawet mówić o pewnego rodzaju rywalizacji, bo bywało, że księgozbiory magnackie dorównywały jej zawartością. Najsłynniejszą i największą biblioteką domową z owego okresu była biblioteka prywatna Jana Sariusza Zamoyskiego. Zgromadzona została w przeważającej części przez samego Jana (1542–1605), ale wzbogacana była systematycznie przez jego syna Tomasza (1594–1638), a potem jeszcze wnuka Jana. Kanclerz zaopatrzył księgozbiór w imponującą liczbę oryginałów dzieł greckich i łacińskich klasyków oraz rękopisy ormiańskie. Znajdowały się w niej także historyczne i prawnicze pisma heretyckie, na posiadanie których Zamoyski otrzymał wymaganą zgo-

2 Czas szczególnego rozkwitu romansu rycerskiego pisanego prozą przypada na XV i XVI wiek. Powstają wtedy utwory wypełnione fantastycznymi, przygodami, awanturami, sławiące wierną miłość do jedynej wybranki serca. Do tematyki rycerskich opowieści wrócono potem w końcu XVIII wieku i miały swój „renesans” w powieściach romantycznych, zwłaszcza w utworach Waltera Scotta.

3 Podział przedstawiony na przykładzie działów w bibliotece Akademii Zamoyskiej, zob. <http://www.up.krakow.pl/whk/biblioteki/bib17/bibinst.html> [27.07.2015]

4 *Orland Szalony* to najdłuższy europejski epos rycerski napisany wierszem, po raz pierwszy wydany w Ferrarze w roku 1564, stał się inspiracją dla wielu pisarzy i artystów.



dę władz kościelnych. Syn Tomasz, który po śmierci Jana kontynuował jego dzieło i kończył rozpoczęte przez ojca budowy, wzbogacił bibliotekę o dzieła z zakresu architektury wojskowej, matematyki i geometrii. Kolejny z ordynatów, Jan Zamoyski zwany Sobiepanem, dodał do tego księgozbioru książki innego typu, których tam jeszcze nie było. Za jego czasów do biblioteki trafiły dzieła niemal wyłącznie francuskie, przede wszystkim romanse.

Do zakładania domowych bibliotek zachęcało popularne dzieło Jakuba Kazimierza Haura (1632–1709) *Ziemiańska generalna ekonomika*, wydane w Krakowie w 1679 roku<sup>5</sup>. Zachęcał on do posiadania choćby niewielkiego zbioru ksiąg dla własnego użytku. Do takich szlacheckich czy mieszczańskich biblioteczek trafiały najczęściej: podstawowe dzieła klasyki greckiej i łacińskiej w oryginałach bądź przekładach, literatura piękna zdobywająca popularność w baroku, literatura dewocyjna oraz literatura utylitarna. Dobór tej ostatniej zależał od kręgu zainteresowań oraz działalności posiadacza. Najczęściej kolekcjonowane były traktaty prawnicze, architektoniczne, agrarne, medyczne bądź handlowe.

Specjalne miejsce wśród bibliotek mieszczańskich w Polsce zajmuje biblioteka Hieronima Pinocciego (1612–1676). Hieronim Pinocci należał do patrycjuszowskiej rodziny pochodzącej z Lukki. Do Polski przybył około roku 1638 i osiadł w Krakowie, gdzie w roku 1640 przyjął prawo miejskie. Zajmował się handlem winami oraz sukniem, posiadał sklep w Sukiennicach oraz był właścicielem dwóch krakowskich kamienic. Nie ograniczył swej działalności jedynie do handlu, nie stronił od funkcji politycznych i państwowych, został wybrany rajcą krakowskim, sprawował pieczę nad archiwum koronnym Jana Kazimierza, był zarządcą mennicy lwowskiej. Piastował funkcję sekretarza koronnego króla. Hieronim Pinocci zaznaczył także swą działalność na polu dyplomacji<sup>6</sup>.

Ogromną pasją tego niezwykle człowieka o wszechstronnych zainteresowaniach była lektura i gromadzenie książek. Kompletować swoją bibliotekę zaczął zapewne już we wczesnej młodości, co potwierdza autor graf szesnastoletniego właściciela<sup>7</sup>. Wiadomo też, że w skład jego biblioteki wszedł księgozbiór, który odziedziczył po swoim współniku Rafale del Pace. Nowe pozycje trafiały tam bądź kupione przez samego Hieronima w Polsce lub podczas podróży zagranicznych, bądź sprowadzane za pośrednictwem rozlicznych kontaktów handlowych i dyplomatycznych. Pewna liczba pochodziła z darów od samych autorów lub przyjaciół. Księgozbiór ten, gromadzony przez lata, Pinocci otaczał szczególną ochroną i troską, o czym świadczy choćby fakt, że nakazał wstawić

5 Jest to wydanie drugie rozszerzone *Oekonomiki ziemiańskiej generalnej*, Kraków 1675.

6 O życiu i działalności Hieronima Pinocciego zob.: K. Targosz, *Hieronim Pinocci. Studium z dziejów kultury naukowej w Polsce w XVII wieku*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967, s. 5–19; M. Brahmer, *O bibliotece Pinoccich*, w: *Studia nad książką poświęcone pamięci Kazimierza Piekarskiego*, [red. K. Budzyk. A. Kawecka-Gryczowa] Wrocław 1951, s. 251–252.

7 K. Targosz, *op. cit.*, s. 80.

kraty w oknach pokoju bibliotecznego. Książki z jego zbioru cechuje zewnętrzne podobieństwo, gdyż kolekcjoner zlecał, by introligator oprawiał je w jasny pergamin, na co potwierdzenie można znaleźć w rachunkach domowych Pinocciego<sup>8</sup>. Biblioteka ta miała dla niego szczególną wartość. Świadczy o tym fakt, że w testamencie skrupulatnie rozdzielił cały majątek pomiędzy trzech synów – Jana, Michała i Rafała, jedynie księgozbiór i archiwum pozostawił jako wspólną, nierozdzielalną współwłasność braci. Synowie starali się pieczołowicie wypełnić wolę ojca i zabezpieczyć integralność zbioru. W roku 1704 przeprowadzili skontrum biblioteki<sup>9</sup>. Uczestniczyło w nim już tylko dwóch z nich, Mikołaj i Jan, gdyż trzeci – książdz Rafał, zmarł w roku 1686. Mikołaj podejrzewał nawet, że powodem przedwczesnej śmierci brata była niefrasobliwość w dysponowaniu księgami, z których dwie podarował bez porozumienia z innymi biskupowi krakowskiemu Janowi Małachowskiemu<sup>10</sup>. Owo skontrum pozwala nam bardzo dokładnie zapoznać się z zawartością księgozbioru Hieronima Pinocciego. Spisano podczas niego tytuły ksiąg z podaniem miejsca i roku wydania oraz pogrupowano je na dwadzieścia pięć działów<sup>11</sup>. Zgrupowane dzieła spisane były w ośmiu językach. Najliczniejsza była grupa ksiąg napisanych po włosku oraz po łacinie, następnie w językach: francuskim, hiszpańskim, niemieckim, angielskim, holenderskim i polskim.

Śledząc zawartość spisu, można wyrobić sobie opinię o zainteresowaniach intelektualnych oraz guście literackim właściciela. Hieronim Pinocci był bez wątpienia czytelnikiem wszechstronnym, interesowały go dzieła z zakresu matematyki, medycyny, geografii, magii, retoryki i historii (które były w księgozbiorze reprezentowane najliczniej), nie brakuje także literatury pięknej.

Spśród tych dwudziestu pięciu kategorii, na jakie dzieli księgozbiór Pinocciego inwentarz z roku 1704, szczególnie interesujący dla nas jest dział XXI zatytułowany Romanzi. W jego skład wchodziło czterdzieści siedem woluminów. W większości były to przetłumaczone na język włoski hiszpańskie opowieści o przygodach rycerzy oraz nowele miłosne, ale także wydawnictwa w języku hiszpańskim. Był to czternasty pod względem liczebności ksiąg dział w tej bibliotece zajmujący w inwentarzu pozycje od 1484 do 1530<sup>12</sup>. Spis powieści romansowych zaczyna wydanie Giovanniego Boccaccio *Labertino d'amore. Dialogo d'amore*, wydane w Wenecji w roku 1584, a zamyka *Arcadia* Sennazaro Jacopo

8 *Ibidem*, s. 85.

9 Nie był to pierwszy spis zawartości księgozbioru, gdyż dokonujący skontrum porównują stan biblioteki z wcześniejszym spisem. Niestety, ten nie zachował się.

10 Być może książdz Rafał podarował biskupowi księgi w ramach wdzięczności lub licząc na wyświadczenie jakiejś przysługi. Mówiąc kolokwialnie, mogła to być łapówka. Książki były bardzo drogim towarem, takie więc dysponowanie zbiorami ojca rzeczywiście w krótkim czasie mogło doprowadzić do roztrwonienia tego dziedzictwa.

11 Dokładny wykaz działów wraz z liczbą woluminów: M. Brahmer, *op. cit.*, s. 253; K. Targosz, *op. cit.*, s. 117.

12 Pełny inwentarz zbioru zob. K. Targosz, *op. cit.*, s. 121–222.

z roku 1534, wydana także w Wenecji. Nie ma wśród tych ksiązek służących rozrywce i wytchnieniu romansów francuskich. Romans francuski był chyba wtedy najpoczytniejszy i bardzo popularny w salonach, nawet na królewskim dworze. Być może Pinocci nie był po prostu wielbicielem literatury francuskiej, ponieważ nie ma w jego zbiorach także takich twórców, jak: Racine, Molier i La Fontaine<sup>13</sup>. Świetnie opisał zawartość romansowego zbioru Mieczysław Brahmer: „Upodobanie drugie Pinociego to – powieść, nie znajdująca miejsca na szczeblach poetyki klasycznej, ale dostarczająca rozrywki, niosąca smak przygody po szarzyźnie powszedniości. A więc: Heliodor (po włosku) obok tradycyjnych *Reali di Francia*, Boccaccio i Geraldini, Loredano i Pallavicino, *Argenida* Barclaya, ale przede wszystkim ogromna, wielotomowa rodzina Amadysów (we włoskich również przekładach): *Amadis di Gaula*, *Palmerino d’Inghilterra*, *Cristeliano di Spagna*, *Lisuarte di Grecia*, *Splandiano* i *Primaleone*, *Cavaliere della Croce* i *Principe Sferamundi*, *Cavaliere Florisello* przy boku *Valeriana d’Ongario* – i jak się tam jeszcze zowią wszyscy ci nieporównani bohaterzy romansów rycerskich. I gdyby Don Kiszot chciał wskrzesić swą bibliotekę, spustoszoną przez bezwzględnie proboszcza, na półkach Pinocciach znaleźć mógłby niejedną z tych grubych a drogich mu ksiąg, które spłonęły na stosie w La Manczy”<sup>14</sup>.

Jeśli Don Kichot rzeczywiście postanowiłby poszukać tych dzieł w krakowskiej kamienicy, znalazłby je, co prawda we włoskich przekładach, ale możemy pokusić się o sprawdzenie, które utwory udałoby się mu odzyskać.

Sąd na bibliotekę Don Kichota, która zdaniem jego gosposi i siostrzenicy była główną przyczyną obłędu szlachcica, znajdujemy w rozdziale VI powieści Cervantesa. W domu Don Kichota zjawiają się proboszcz z balwierzem i podczas gdy on śpi, udają się do pokoju bibliotecznego, by tam rozprawić się z książkami, źródłem nieszczęścia. W pokoju, zamkniętym na klucz, zastają „sto wielkich ksiąg, bardzo pięknie oprawionych, i innych, mniejszych”<sup>15</sup>.

Najpierw w ręce egzekutorów wpada *Amadis z Walli*, jego los wydaje się przesądzony, gdyż proboszcz uznaje to dzieło za pierwszą opublikowaną w Hiszpanii powieść rycerską<sup>16</sup> i jako winna rozprzeżnienia się tego szkodliwego gatunku zasługuje w pierwszym rzędzie na stos. Ratuje ją od tego losu balwierz, zaznaczając, że jest to także najlepsza z tego rodzaju ksiąg i przez to zasługuje na ulaskawienie. Tak więc *Amadis z Walli* ocalał, ale gdyby znajdującego się na literaturze Mikołaja nie było wtedy

13 M. Brahmer, *op. cit.*, s. 259. Nie ma ich nawet w przekładach – nie tłumaczy więc tego słabsza znajomość języka francuskiego.

14 *Ibidem*, s. 258.

15 Odniesienia do tekstu i przypisów sporządzonych przez tłumacza: M. de Cervantes Saavedra, *Przemysłny szlachcic don Kichot z Manczy*, przekł. W. Charchalis, Poznań 2015, tu: s. 135.

16 Wojciech Charchalis dowodzi jednak, że proboszcz się mylił: pierwsza była powieść Joanota Martorella *Trinat lo Blanc*, *ibidem*, s. 136.

w pokoju bibliotecznym, to dzieło mógłby Don Kichot odnaleźć w Pinoccianie. W inwentarzu pod numerem 1485 wpisany jest włoski przekład *Dell istoria d'Amadis di Gaula libri IV*, wydany w Wenecji w roku 1609.

Przez okno wyrzucane na stos były kolejne tomy przygód Amadisa oraz jego potomków – *Wyczyny Esplandiana, Amadis z Grecji*<sup>17</sup>. Te także błędny rycerz mógłby powtórnie wziąć do rąk – pozycje 1517 i 1524, 1525: *L'istoria di Amadis di Grecia cavalier dell'ardente spada*, Wenecja 1606, oraz *Le prodezze di Splandiano*, Wenecja 1573 i 1599. Pod numerem 1526 zapisany jest jeszcze odnoszący się do tego cyklu *Aggiunta (Dodatek)*, wydany w roku 1600 także w Wenecji<sup>18</sup>.

Na półkach biblioteki Pinocciego znalazłyby Don Kichot także inne tomy opowiadające o dziejach Amadisa i jego następców, niemal cały ten zbiór romansowych *sequeli* przetłumaczony na język włoski.

Bezwzględna inkwizycja dalej plądrowała księgozbiór biednego Don Kichota. Kolejną księgą, którą wzięli do rąk, była *Kronika wielce walecznego rycerza Platira, syna niezwykłego cesarza Primaleona*, mimo że „dawna”, nie zasłużyła na łaskę. Ogień strawił także *Rycerza Krzyża* choć, jak mówił proboszcz: „za sprawą tak świętego imienia można by przebaczyć tej książce jej głupotę, lecz zwykło się też mawiać, że »modli się pod figurą, a diabła ma za skórą«. Do ognia z nią”<sup>19</sup>.

Trzy tomy tego zbioru romansów opiewającego czyny dzielnego Platira bezpiecznie zajmowały miejsce na krakowskiej półce – 1511, 1512 *L'istoria di invito cavaliere Plattir parte I*, Wenecja 1597, *parte II*, Wenecja 1598, i *L'istoria del valorosissimo cavaliere Della Croce*, także Wenecja 1609.

Kolejnym cyklem poddanym sądom w Manczy są opowieści o czynach Palmerina: *Palmerin z Oliwy* i *Palmerin z Anglii*<sup>20</sup>. W bibliotece Pinocciego znalazły się te romanse także we włoskich przekładach: 1504–1506 *Di Palmerino d'Inghilterra libro I, II, III*, Wenecja 1609. Pierwsza z nich, *Palmerin z Oliwy*, kończy na stosie. *Palmerin z Anglii* ocalał z dwóch powodów: dobrej według proboszcza treści i dzięki rzekomemu autorstwu króla Portugalii. Z pożogi uratował się jeszcze, choć ocenzurowany, *Don*

17 Był to chyba najpłodniejszy z romansowych cykli hiszpańskich, który znalazł szerokie grono wielbicieli wśród Włochów i został w całości przełożony na język włoski. Ich listę znaleźć można u A. Bognolo, *Libros de caballerías en Italia*: „Y muy pronto comenzaron a traducirse los volúmenes de la serie de Amadís: *I quattro libri di Amadis di Gaula* (1546), *Le prodezze di Splandiano* (1547), *Don Florisandro* (1550), *Lisuarte di Grecia* (1550), *Amadis di Grecia* (1550), *Don Florisello di Nichea* (1551), *Don Rogel di Grecia* (1551) y *Don Silves de la Selva* (1551). Del conjunto de las traducciones italianas, se omitió el libro octavo de Amadís (Lisuarte de Grecia de Juan Díaz), que narra la muerte de Amadís, y el suplemento al libro undécimo, publicado en España más tarde (cuarto libro de Florisel de Niquea, de Feliciano de Silva)”, za: [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/libros-de-caballerias-en-italia/html/7467a-905-beee-444c-ae31-8eb2b3eee5da\\_1.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/libros-de-caballerias-en-italia/html/7467a-905-beee-444c-ae31-8eb2b3eee5da_1.html) [27.07.2015].

18 Numerami 1520, 1521 oznaczone są także tomy należące do cyklu Amadisa, wydane w Wenecji w 1610 roku *Lisuarte di Grecia*.

19 M. de Cervantes Saavedra, *op. cit.*, uwagi tłumacza, s. 138.

20 *Ibidem*, s. 140.

*Belianis* także obecny u Pinocciego – 1527 *Prove del Prencipe Don Belianis*, Wenecja 1599. Uznanie w oczach księdza załaziła *Historia sławnego rycerza Tiranta Białego*, za styl oraz brak niedorzecznych historii, w które obfitują pozostałe dzieła tego typu. Kapelan zaleca nawet przeczytanie jej balwierzowi Mikołajowi. Następnie już niemal hurtowo na stosie łąduje poezja z małymi wyjątkami, takimi jak: *Lzy Andżeliki*, *Araucana* i *Austriada*<sup>21</sup>. W tym momencie budzi się Don Kichot i wszyscy biegną do jego pokoju. Egzekucji dopełnia gospośnia, która w nocy pali książki leżące na podwórzu i w domu. Zapewne były wśród nich i takie, które zagłady miały uniknąć. Drzwi do pokoju bibliotecznego zostają zamurwane a ściany pobielone.

Ten dział w bibliotece Pinocciego zawierał także romanse napisane przez pisarzy włoskich – romans pasterski, *Arcadia* Sannazaro Jacopo, wydany w Wenecji w roku 1534, widnieje na samym końcu spisu. Oprócz tego są także *La rete di Volcano* Pallavicino Ferrante oraz *Novelle amoroze*, Loredano Giovanni Francesco.

Można z dużą dozą pewności założyć, że wizyta w bibliotece krakowskiego kupca byłaby dla bohatera z Manchy bardzo pocieszająca i złagodziłaby jego rozpacz po stracie księgozbioru, o którą obwiniał siły nadprzyrodzone.

Romans rycerski i pasterski, szalenie popularny w całej Europie, nie pozostał nie zauważony przez polskiego odbiorcę. Wspomniano już powyżej o bibliotece Zamoyskich, której zbiór romansów stał się szczególnie bliski Janowi Sobieskiemu. Jan „Sobiepan” Zamoyski, wnuk założyciela Ordynacji Zamoyskich i jednocześnie ostatni jej dziedzic w prostej linii, bibliotekę domową wzbogacił o duży zbiór romansów francuskich. Być może było to odzwierciedleniem jego zainteresowań, a może nabywał te książki pod wpływem swej młodej żony Marii Kazimiery.

Jan Sobieski poznał Marię Kazimierę w roku 1655, podczas pobytu w Warszawie, gdzie przez kilka miesięcy młody pułkownik wypoczywał po trudach żołnierskiego życia. Doskonała znajomość języka francuskiego, który był używany na dworze królewskim od momentu przybycia do Polski Ludwika Marii, ułatwiała młodemu magnatowi nawiązywanie stosunków. Tam właśnie poznał dwórkę królowej – pannę Marię Kazimierę d’Arquien. Wojna ze Szwedami, którzy w 1665 roku wkroczyli na polskie ziemie, zmusiła Sobieskiego do ponownego wyruszenia na pola bitewne. Kolejne lata spędzał na wojskowych wyprawach przeciw Rakoczemu, na Ukrainę i na Ruś z hetmanami Potockim i Lubomirskim. Udział w tych wojnach przyniósł mu szereg awansów, jego kariera wojskowa i polityczna rozwijała się znakomicie. Wojskowe życie i ciągłe wyjazdy nie stanęły jednak na przeszkodzie znajomości z Marią Kazimierą, która co prawda była już w tym czasie żoną ordynata Zamoyskiego<sup>22</sup>. Młoda żona nie czuła się szczęśliwa w tym małżeństwie i pocieszenia oraz zrozumienia

21 *Ibidem*, s. 144–145.

22 Ślub Marii Kazimiery d’Arquien z Janem Zamoyskim odbył się 3 marca 1658 roku.

szukała w znajomości oraz przyjaźni z młodym chorążym Sobieskim. Ta przyjaźń z czasem przerodziła się w wielką miłość. Ze względu na częste i długie wyjazdy Sobieskiego ich uczucia i myśli zawarte zostały nie tyle w rozmowach, co w korespondencji. Wymieniali się nie tylko listami, ale także książkami.

Hanna Widacka pisze: „W sierpniu i wrześniu 1661 r. chorąży wielki koronny Jan Sobieski namiętnie pożerał francuskie romanse. Z największym przejęciem zaczytywał się w *Astrei*, cieszącym się wielkim wzięciem romansie pasterskim Honoriusza d’Urfé (Paris 1632), wypożyczonym mu przez panią Marię Kazimierę Zamoyską z biblioteki męża – ordynata”<sup>23</sup>.

Czytanie tych powieści dla Jana Sobieskiego stanowiło bez wątpienia wytchnienie w trudach żołnierskiego, obozowego życia i ciągłych podróży. Jednak świat w nich przedstawiony, obraz idealnej miłości odciśnięty na romantycznym duchu młodego magnata niezbywalne piętno. Utworem, który na przyszłego króla Polski miał chyba największy wpływ, istotnie był romans Honoriusza d’Urfé *L’Astrée*<sup>24</sup>. Akcja utworu rozgrywa się w południowej Francji w krainie Forez. Grupa młodych arystokratów porzuca dotychczasowe życie i osiada tam nad strumieniem Lignon, by wieść życie jak arkadyjscy pasterze. Głównym wątkiem tego romanse są losy pasterki *Astrei* i zakochanego w niej *Celadona*. Oprócz perypetii tej zakochanej pary na kartach romanse przedstawione są także losy innych młodych par (nimf, rycerzy i pasterzy) zaludniających dolinę Lignon, które pozwoliły dziełu osiągnąć tak wielkie rozmiary. Znajduje się w tym dziele wszystko, co mogło uwieść i zaciekawiać młodego Sobieskiego: wielka i czysta miłość, kłamstwa, które mają ją zniszczyć, rozstanie i tęsknota, wreszcie gotowość poświęcenia życia, gdy nie ma nadziei na spełnienie uczucia, oraz cudowne ocalenie i interwencja samego boga miłości *Amora*. Romans ten był dla młodych szlachciców swojego rodzaju podręcznikiem *savoir vivre’u*, z którego uczyli się grzeczności, dyskrecji, elegancji i konwenansów dworskich. Sobieski zaczerpnął z niego także sztukę pisania listów. Nie mamy na myśli korespondencji oficjalnej ani listów do rodziny lub przyjaciół, bo tę umiejętność nabył podczas bardzo starannej edukacji w Polsce i podczas wspólnych z bratem Markiem edukacyjnych podróży zagranicznych, o co zadbał ich ojciec *Jakub*<sup>25</sup>, lecz epistoły miłosne.

Listy pisane do Marii Kazimiery, najpierw jeszcze Zamoyskiej, a od 1665 roku już Sobieskiej<sup>26</sup>, napisane były szyfrem opartym na tak bliskim

<sup>23</sup> Zob.: [http://www.wilanow-palac.pl/astrea\\_i\\_celadon\\_czyli\\_listy\\_jana\\_sobieskiego\\_i\\_marysienki.html](http://www.wilanow-palac.pl/astrea_i_celadon_czyli_listy_jana_sobieskiego_i_marysienki.html) [27.07.2015].

<sup>24</sup> *Astrée* publikowana przez Honoriusza d’Urfé w latach 1607–1627 uznana została za pierwszą powieść rzecką.

<sup>25</sup> Edukację i podróże edukacyjne młodych Sobieskich dokładnie prezentuje K. Targosz, *Jana Sobieskiego nauki i prerygrynacje*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1985.

<sup>26</sup> Ślub zawarty został najpierw potajemnie 14 maja, a oficjalny po zakończeniu żałoby 5 lipca.

kochankom romansie d'Urfé'a. Nazywali w nich siebie najczęściej Astreą i Celadonem lub Sylwandrem i Dianą<sup>27</sup>. Nie tylko te dwie pary skrywały przed niepożądanym okiem naszych bohaterów, ukrywali się także pod imionami: Beaulieu, Jesień, Proch, Orondat, Esencje, Jutrzenka, Kleopatra, Róża i hrabina Soissons<sup>28</sup>. Pseudonimy otrzymały także osoby z otoczenia Sobieskiego i Marii Kazimiery, niektóre były oczywiście naznaczone złośliwością. I tak zgryźliwa i wyniosła siostra męża Gryzelda Wiśniowiecka obdarowana została tytułem Brytfanny i Basetli, a sam Jan Zamoyski występował jako: Dosia, Fontanna, Fujara, Koń, Makrela.

Wpływ tej miłosnej historii przeczytanej przez Jana Sobieskiego nie ograniczył się jednak tylko do rozbudzenia u niego epistolograficznej pasji, którą z takim kunsztem rozwijał przez kolejne lata. Podczas pobytu we Francji, jeszcze w randze chorążego, Sobieski planował kupić majątek ziemski. Nie przypadkiem koniecznie ziemie te chciał nabyć w Prowansji. To umiejscowienie majątku bezsprzecznie związane jest także z *Astreą*, gdyż to właśnie tam rozgrywa się akcja romansu. Do zakupu oczywiście nie doszło, jednak nie wiadomo, jak potoczyłby się losy i Rzeczypospolitej, i Europy, gdyby przyszły triumfator spod Wiednia niczym Don Kichot podążył śladem bohaterów z kart ulubionego romansu i osiadł w arkadyjskim zakątku Francji, by wieść taki jak oni idylliczny, pasterski żywot.

Zainteresowanie literaturą romansową w przypadku Sobieskiego wydaje się nierozzerwalnie związane z postacią Marii Kazimiery. Zdaje się, że to właśnie z jej rąk otrzymał pierwsze romanse, które przeczytał, i ona kierowała jego zainteresowania ku następnym. Bywało również i tak, że to Jan polecał Marysienke romans do przeczytania i nie była to lektura krótka. W jednym z listów zaleca jej przeczytanie *Kleopatry* La Calprenède'a, która liczyła dwadzieścia trzy tomy. W odpowiedzi przyszła żona poleca mu *Cyrusa* i zapewnia, że *Kleopatrze* już zaczęła czytać.

Maria Kazimiera nie była jedyną osobą, od której Sobieski pożyczał romanse. Inną kobietą, która dostarczała mu lektur, była Katarzyna Denhoff (1635–1695). Jak pisze w jednym z listów do żony: „Mme Denhoff pożyczyła mi kilka książek niesłychanie curieux jak to *Miłości króla francuskiego*, *Życie królowej Krystyny* oraz *Śmierć markizy de Ganges, inaczej Castellane*”. Historie miłosne i tragiczna śmierć z nimi związana<sup>29</sup> nadal robiły na polskim królu, mimo lat spędzonych w walce, duże wrażenie, gdyż pisze dalej: „O tej śmierci wolałbym nie czytać był, bo znudzenie mnie ogarnia szukać po wszystkim świecie tych tak złych, niecnotliwych ludzi”.

Z biegiem czasu zainteresowanie romansem ustąpiło innym gustom. Sobieski był doskonale wyedukowany, posiadał szerokie zainteresowa-

27 I. Komasa, *Jan III Sobieski – miłośnik książek*, Wrocław 1982, s. 36.

28 H. Widacka, [http://www.wilanow-palac.pl/astrea\\_i\\_celadon\\_czyli\\_listy\\_jana\\_sobieskiego\\_i\\_marysienki.html](http://www.wilanow-palac.pl/astrea_i_celadon_czyli_listy_jana_sobieskiego_i_marysienki.html) [27.07.2015].

29 Markiza de Ganges została zamordowana przez braci swego męża w roku 1667.

nia nie tylko literackie, ale także naukowe. Książka towarzyszyła mu niemal zawsze, na wojenne wyprawy zabierał z sobą podręczną bibliotekę. Bardzo pięknie opisała jego stosunek do książek i lektury Irena Komasa: „Stały kontakt Sobieskiego z książką był wynikiem zarówno jego zainteresowań, jak również wypływał z wewnętrznej potrzeby doskonalenia osobowości. Książki dawały mu także poczucie wielkiej przygody intelektualnej i możliwość uczestniczenia w niej. Niejednokrotnie sięgał do książek dla praktycznych korzyści, szukając rady, pomysłu czy konkretnej odpowiedzi na nękające go pytania. Jako człowiek czynu, zagłębiając się w lekturze szukał także potwierdzenia swego działania jako rycerza, polityka i króla”<sup>30</sup>.

Sobieski nie stronił także od poematów i romansów opiewających rycerskie dokonania i miał je w pamięci nawet, a może przede wszystkim, w chwilach największego tryumfu – wiktorii wiedeńskiej. W jednym z listów pisanych po pokonaniu na przedpolach Wiednia wojsk Kara Mustafy porównał wojska, którymi dowodził, z armią Gofreda – zdobywcy Jerozolimy (*Jerozolima wyzwolona* Torquata Tassa). Widać więc, że obrazy i bohaterowie literaccy, z którymi Jan Sobieski spotkał się czy to w romansach, czy poematach, zarówno mistrzów antycznych, jak Wergiliusz i Owidiusz, a także późniejszych, jak Tasso, stawali się dla niego punktami odniesienia, jakby wzorcami ideałów, do których dążył.

Przedstawione powyżej przykłady pokazują, że na romans rycerski i pasterski znajdowało się miejsce w polskich bibliotekach sarmackich. Był on chętnie czytany nawet na wielkopańskich dworach. Sięgali po niego ludzie tak zajęci interesami i sprawami wagi państwowej, jak Hieronim Pinocci i Jan Sobieski czy wnuk kanclerza Jana Zamoyskiego. Zarówno Pinocci, jak i Sobieski byli ludźmi doskonale wyedukowanymi, interesowała ich nie tylko literatura rozrywkowa, ale także naukowa. Ich domowe księgozbiory mogły być stawiane jako wzór przy tworzeniu takich bibliotek. Interesujący jednak jest fakt, że lektura romansów stanowić mogła dla nich nie tylko chwilę wytchnienia jako rozrywka, ale także stawać się inspiracją, zwłaszcza dla młodych ludzi, przy poszukiwaniach ideałów, tworzeniu własnego wzorca świata idealnego w realnym życiu.

Młodych ludzi zaczytujących się w przygodach rycerzy czy zakochanych pasterzy fascynował świat etycznych ideałów i idealnej miłości do tego stopnia nawet, że jak wskazuje przypadek młodego Sobieskiego, mogli próbować urzeczywistnić marzenia o sielankowym życiu w Arkadii i na podobieństwo hippisowskiej komuny, żyć bez trudu ideami i miłością. Pozwala więc to spojrzeć z innej perspektywy na szaleństwo Don Kichota starającego się znaleźć miejsce dla romansowych ideałów w realnym świecie. Romanse przynosiły marzenie o innym, alternatywnym świecie, którego realizacja na ziemi mogła być fanaberią, ale już niekoniecznie wariactwem. Jak to zazwyczaj bywa z marzeniami, każdy

30 I. Komasa, *op. cit.*, s. 60.



poszukuje ich realizacji w świecie innym od tego, który go otacza. Sobieskiego, który od młodych lat brał udział w wyprawach wojennych, nie fascynowały awanturnicze romanse rycerskie, lecz błogie, beztroskie życie arystokratów w pasterskich przebraniach. Don Kichot, zubożały szlachcic z Manczy, którego jedyną troską mogła być wielkość nadchodzących zbiorów, a jedyną rozrywką spory z proboszczem o to, który z bohaterów rycerskich opowieści powinien otrzymać laur pierwszeństwa, postanawia urzeczywistnić marzenia i samemu dopisać chwalebne rozdziały do niezliczonych ksiąg opiewających czyny sławnych rycerzy pokonujących potwory dla wybranki swego serca.



Magdalena Hawrysz  
Uniwersytet Zielonogórski

Słowa klucze  
mitologizacja,  
tożsamość narodowa,  
I Rzeczpospolita,  
historiografia, katalogi  
władców

## Mitologizacja przeszłości w katalogach monarchów z okresu I Rzeczypospolitej, czyli o konstruowaniu tożsamości narodowej

Okres, którego dotyczy niniejszy szkic, jest przykładem opisanego przez Margaret Mead typu kultury nazwanego postfiguracywnym<sup>1</sup>. Cechuje się on tradycjonalizmem, stałością i nastawieniem na trwanie, naturalnym procesem jest w nim przyswajanie przez młodsze pokolenia wzorców właściwych pokoleniom starszym. Jednym z wyrazów tej postawy stało się szczególne zainteresowanie czasem minionym i historią jako nauką, czego rezultatem była wyjątkowa obfitość dzieł historiograficznych i niezliczone wprost pochwały historii. Widziano w niej, naśladując Cynceroną, nauczycielkę życia, co opierało się na przekonaniu o powtarzalności zdarzeń oraz na możliwości poszukiwania analogii w ich mechanizmach; można było, pamiętając o sprawach minionych, „rozumieć obecne, a przyszłe trafnie przewidywać” (Star, 39<sup>2</sup>). Wielką pochwałę historii, wspierając się autorytetem Biblii, zawarł Piotr Skarga w *Rocznym dziejach kościelnych*: „Pytaj się, mówi Pismo św., o dawnych dniach starych, które były przed tobą. [...] U kogóż się pytać? U tych, którzy dzieje świata tego pisali. [...] Dlaczegoż się pytać? Abyś wiedząc, co się działo przed tobą, rozum sobie zbierał z rozumów i postępów tych, co przed nami żyli. [...] Dlatego św. Nazyjanzenus historię nazwał mądrością w kupę złożoną i rozum ludzi wiele w jedno zebrany” (Sk, XXr); „Lecz gdy stare dzieje czytamy, lat swoich niedostatku z starych ludzkich rozumów i z cudzej experyencyjej dobrze wesprzeć możemy” (Sk,

Kilka wstępnych uwag

- 1 M. Mead, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, przeł. J. Hołówka, Warszawa 200, s. 23–58.
- 2 Skróty i opisy bibliograficzne źródeł, z których zaczerpnięto cytaty, znajdują się na końcu pracy. Zob. Źródła. W przytoczeniach zastosowano uwspółcześioną ortografię.

XXr); „Chcesz, doma siedząc, wszystkie królestwa świata tego zjeździć, a bez dróg i mil niezliczonych co się w nich działo i dzieje dowiedzieć i wiadomości onej na kochanie rozumne i na przestrogę swoją i drugich użyć? Czytaj Historyje. Chcesz nabyć mądrości na rządy nie tylko domu twego, ale narodów i królestw, jako się z poddanymi obchodzić? I rzemiosła na pokój domowy i praw dobrych wykonanie i niespokojnych unoszenie i burzliwych szemraczów uskromienie dostać? Miej w rękę stare mądrych królów dzieje” (Sk, XXr-XXv).

Wobec tego, że historia dostarcza narzędzi niezbędnych w wielu różnych dziedzinach i okolicznościach życia, słuszna staje się konkluzja Skargi: „Dzieciną zawżdy nieumiejętną, a nigdy dorosłą zostaje, kto nie wie, co się przed nim działo” (Sk, XXr). W podobnym duchu wypowiadała się także żona Kazimierza Jagiellończyka Elżbieta: „Nauka historii staje się dla książąt ze wszech miar korzystną, ponieważ nie tylko obnażają ich z czynami i zapatrywaniami godnymi zapamiętania, lecz i dlatego, że poznając przypadki i losy innych ludzi, książęta sami zaprawiają się do czynu. Wiedzieć tylko, co za naszych czasów się dzieje, znaczy to samo, co być zawsze tylko chłopięciem, zawsze dzieckiem” (Z, 11).

Jawnie deklarowany przez dziejopisów parenetyczny charakter ich dzieł uprawnia, by widzieć w historiografii narzędzie kształtowania społecznych postaw, szczególnie że od XVI wieku następowało stopniowe upaństwowienie działalności historiograficznej: istnieli nadworni dziejopisarze, powstawały centralne ośrodki studiów historiograficznych, edycja dzieł historycznych wymagała uzyskania zgody króla, dokonywano konfiskat „nieprawomyślnych” dzieł historycznych<sup>3</sup>.

Współcześnie przekonanie o ideologicznej funkcji historii nie wymaga uzasadnienia; obserwacje dotyczące dawnego dziejopisarstwa pokazują, że taka świadomość nie była obca również ludziom władzy w przeszłości. Niniejszy szkic jest kolejnym etapem<sup>4</sup> rekonstruowania i opisu językowych sposobów formowania tożsamości narodu szlacheckiego dających się odtworzyć na podstawie dzieł historiograficznych z okresu I Rzeczypospolitej, w szczególności – katalogów władców. Gatunek ten, charakterystyczny dla dawnej kultury (nie tylko polskiej), należy uznać za wyjątkowo dobrze nadający się do rekonstrukcji mechanizmów kształtowania zbiorowej tożsamości, ponieważ zawarta w nim przystępna wersja historii, ukazanej przez pryzmat czynów władców, upowszechniła

3 Na ten temat zob.: H. Barycz, *Szlakami dziejopisarstwa staropolskiego. Studia nad historiografią w. XVI-XVIII*, Wrocław 1981, s. 45, 46; J. Tazbir, *Kamienie milowe polskiej świadomości historycznej*, w: *idem, Prace wybrane*, t. 4, *Studia nad kulturą staropolską*, Kraków 2001, s. 323.

4 Zob. na ten temat: M. Hawrysz, *Kształtowanie narodowej wspólnoty w świetle XVI-wiecznego piśmiennictwa historiograficznego. Rekonesans*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Linguistica” 48 (2014), s. 21–31; *eadem*, *Idealizacja i mitologizacja jako sposób komunikowania o przeszłości w szesnastowiecznym dziejopisarstwie* [w druku]; *eadem*, *Językowa kreacja wizerunku władców w średniopolskim piśmiennictwie historiograficznym – przyczynek do badań dyskursu tożsamościowego* [w druku].

niana w atrakcyjnej (również wizualnie) formie stawała się skutecznym nośnikiem pamięci<sup>5</sup>. Ta zaś jest jednym z fundamentów narodowej tożsamości<sup>6</sup> (przypomnijmy, że dla omawianego okresu mowa o narodzie szlacheckim).

Podjęmowane tu analizy pozostają w obszarze językoznawstwa (czy szerzej filologii). Wykorzystuje się w nich narzędzia pragmatyczne i tekstologiczne, w szczególności zaś takie pojęcia, jak intencjonalność czy funkcja tekstu. Celem analiz jest zrekonstruowanie i charakterystyka obecnych w tekstach katalogów władców mechanizmów służących formowaniu zbiorowych postaw i krzewieniu pożądanego w społeczeństwie wartości<sup>7</sup>. Charakter tych sposobów skłania, by mówić o nich w kontekście mitologizacji przeszłości. Pojęcie to rozumiem nie jako fałszowanie historii, lecz jako intencjonalny sposób mówienia o dawności dążący do jej uwznioślenia, nadania jej symbolicznego charakteru. Jest to takie prezentowanie osób, wydarzeń, faktów kulturowych itp., które czyni z nich postacie symbole, zdarzenia archetypiczne, wartościujące opowieści o zaprojektowanych przez nadawcę funkcjach<sup>8</sup>. W innym miejscu<sup>9</sup> na podstawie renesansowych kronik wyodrębniłam pięć metod mitologizowania czasu przeszłego: 1) wskazywanie na rozdział pomiędzy świetnym czasem minionym a daleką od doskonałości terażniejszością, 2) wykorzystanie genealogii, 3) eksponowanie cnót osób indywidualnych, w tym przede wszystkim władców, 4) przedstawianie wielkich i doniosłych wydarzeń, głównie działań wojennych, 5) akcentowanie wiary w ingerencję bożej opatrności. Te zabiegi są obecne także w poddanych tu

- 5 Świadczy o tym funkcjonowanie *Vitae regum Polonorum* Klemensa Janickiego jako podręcznika szkolnego oraz liczne wznowienia katalogów i pojawianie się wciąż nowych edycji przez cały okres I Rzeczypospolitej.
- 6 O różnych składnikach tożsamości narodowej w zależności od czasu historycznego zob. J. Tazbir, *Polska świadomość narodowa XVI-XVIII wieku*, w: *Studia nad rozwojem narodowym Polaków, Czechów i Słowaków*, pod red. R. Hecka, Wrocław 1976, s. 25–45. O społecznej funkcji historii zob. na przykład J. Le Goff, *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, Warszawa 2007.
- 7 Zagadnienie polskiej tożsamości (świadomości) narodowej interesowało dotąd przede wszystkim historyków, socjologów, politologów, w mniejszym stopniu filozofów, jeszcze rzadziej zaś filologów. Wśród tych ostatnich należy wymienić Aleksandrę Niewiarę. W monografii *Kształty polskiej tożsamości* autorka, wykorzystując instrumentarium etnolingwistyczne, charakteryzuje polską samoświadomość narodową na podstawie źródeł od XVI do XX wieku. Wydaje się, że konfrontacja stanu faktycznego (czyli tego, co myśleli o sobie sami Polacy) z projektowanym przez władzę uwspólnionym światopoglądem w sferze idei oraz wartości może być interesująca poznawczo.
- 8 Inspiracją w takim rozumieniu pojęcia były teksty B. Szackiej, *Czas przeszły, pamięć, mił*, Warszawa 2006 (zwłaszcza s. 23–24, 67–95), oraz J. Z. Lichańskiego, *Retoryka – Historia – Mitologizacja (analiza zjawiska na wybranych przykładach z literatury polskiej i hiszpańskiej)*, w: *Mitologie totalitarne/autorytarne w literaturze i kulturze Hiszpanii i Polski*, pod red. W. Charchalisa i B. Trochy, Zielona Góra 2013 (tu: s. 18–19).
- 9 M. Hawrysz, *Idealizacja i mitologizacja*.

**Wied albo  
wiadomość  
imion, czyli  
etymologiczne  
poszukiwania**

obserwacji katalogach<sup>10</sup>, ale można w nich znaleźć również inne techniki i one właśnie, jako szczególnie widoczne w badanych utworach, staną się przedmiotem opisu.

Jednym z atrakcyjniejszych mechanizmów budowania zintegrowanego światopoglądu wśród członków społeczeństwa Rzeczypospolitej było wykorzystanie etymologii. Naczelnym jej szermierzem był w dawnej Polsce Wojciech Dembołęcki, którego fantastyczne wywody spotykały się z różnym odbiorem ówczesnych, ale w istocie wpisywały się w potrzeby ówczesnego społeczeństwa. Książd Dembołęcki uważał, że etymologia jest narzędziem, które pozwala docierać do prawdy i tym samym odróżnić *historyję* od *istoryi*, czyli *istej* (prawdziwej) *rzeczy*<sup>11</sup>. Można sądzić, że siła etymologii tkwiła w jej naukowości – dzięki użyciu obiektywnego instrumentarium o dużym autorytecie osiągnęto potwierdzenie poglądów potrzebnych w uzasadnieniu doraźnych ideologii.

Tropienie ukrytych w słowach znaczeń pozwalało snuć legitymizujące teorie dotyczące pochodzenia Polaków, eksponujące dawność, a tym samym nobilitujący charakter rodowodu, na przykład: „Atoli między wielą, nic jest pewniejszego, / Jako że od Jafeta idziemy zacnego” (O, nlb).

Pradawności dowodzone także na podstawie etymologizowania nazw miejscowych, jak we fragmencie: „A tak to być może, że jako Kraków przedtym Carrodonum albo jak je Kadłubek nadmienia na on czas Carrantum, tak i Poznań Stragona zwać się mogło, początek założenia swego dalej jeszcze rzucając niż włoskiego państwa głowa Rzym” (Ko, 95–96).

Te fantastyczne wywody, obecne także u ówczesnych kronikarzy (wystarczy przypomnieć choćby Bielskiego, Decjusza, Kromera, Sarnickiego) i powtarzane przez wieki, stawały się fundamentem tożsamości narodu szlacheckiego, ponieważ wiara w trwałość, dowodzenie generacyjnej kontynuacji tworzyły ideę ciągłości, która zapewniała porządek świata. Etymologią wspierano także poglądy na szczególne przymioty Polaków-Słowian, zwłaszcza na przyrodzoną im sławę, co wedle autorów ujawnia się nie tylko w nazwie etnicznej, ale także w wielu imionach:

Imię samo od sławy mieć chcieli, nie insze.  
Nie były im tytuły nad nie żadne milsze.  
Stąd Sławacy, a nie tak jako w złej wymowie  
Słowakami, ktoś (mieniać literę) ich zowie (B, F3r);

Nie tylko naród cały brał na się to imię,  
Lecz się nim i w osobach zdobili uprzejmie.  
Stąd zacny Sławek rodzic, matka Strzeżysława  
Biskupa chwalebneho Stanisława.  
Stąd Stanisław, stań sława, stąd Bolesławowie  
Jakoby bojem sławni nazwani królowie.

<sup>10</sup> Do analiz wybrano różnorodne realizacje gatunku – od prototypowych, do dość odległych od wzorca.

<sup>11</sup> W. Dembołęcki, *Wywód jedynowłasnego państwa świata*, w: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, oprac. Z. Ogonowski, cz. 1, Warszawa 1979, s. 145, 147, 151.

Władysław – władza sławą, Mieczysław – mieczem sławny.  
 Stąd Więcsław, wieńcem słynie, dowód tego jawny,  
 że wszystko sławą dobrą chcieli przyzdabiać,  
 Cudzemi tytułami nie chcieli narabiać (B, F3r-v).

Rzekome pokrewieństwo słów, oparte, jak w kolejnym przykładzie, na brzmieniowym podobieństwie, miało również dowodzić ekspansji Polaków w Europie i ich waleczności: „założyli zamek Brzemień od brzęmienia i zdobywszy wojennej, gdzie teraz Niemcy zowią Brema” (Ko, 12).

Wyraźnie integrującą funkcję pełniło poszukiwanie źródłosłowu w celu wyjaśnienia narodowych symboli (herb Polski, herb Abdank) czy przypomnienia doniosłych wydarzeń historycznych (zwycięstwo Krzywoustego nad Henrykiem V na Psim Polu), dawności wiary chrześcijańskiej na ziemiach polskich: „Lech ten założył Gniezno, jakoby gniazdo, od orlich gniazd, stąd orła za herb Polacy mają” (Ko, 13); „Naprzód Gniezno założył, wrózkę wzięwszy od gniazd / Orlich, stąd imię polskie urosło aż do gwiazd” (Kl, A2); „Cesarz rzekł Habdank, to jest dziękujemy – i stąd herb VV, to jest Habdank nastął” (Ko, 69); „nazwano to tam miejsce Psie Pole, że się wiele psów na trupy niemieckie pozbiegało” (Ko, 69); „I nie wiem, jeśli nie stąd Poznań jest rzeczony, / Gdyż blisko Gniezna, to jest gniazda osadzony. / Gdzie Wojciech święty szczepił wiarę chrystusową. / Tam, iż poznano Boga, stąd go (ma być) zową” (B, F2r).

Bardzo ciekawego zabiegu etymologicznego dokonał Augustyn Kołudzki, który doszukał się pokrewieństwa między leksemem *pan* ‘władca, zwierzchnik’ a łacińskim *pane, panis* ‘chleb’: „że miał panem czyni go panem” (Ko, 40). Otóż w większości krajów Europy istniał pogląd o boskim pochodzeniu władcy, w Polsce natomiast legendy mówiły o chłopskim pochodzeniu rządzącego. Wobec stosunków feudalnych w ówczesnym państwie należało znaleźć odpowiednie uzasadnienie dla pochodzenia panującego. Wskazany w powyższym cytacie trop dowodzi szczególnej roli władcy, w którym widziano żywiciela narodu.

Docieranie do źródłosłowu wykorzystywali autorzy również do zabaw językowych o funkcji pouczającej. Ten ton słyhać, gdy pisarze formułują smutną konstatację, że po Popielu „ledwie nie popiół został” (Ko, 38), a „Łokietek nie po łokieć, ale po uszy w nieszczęściu brodził” (Ko, 99). Podobną funkcję pełni przestroga, by nie sądzić po pozorach, bo co prawda Leszek „Czarny, ale z wdzięczności biały” (Ko, 89).

Etymologiczne wywody, w wielu wypadkach z gruntu fałszywe, służyły więc budowaniu szczególnej aury wokół państwa i obywateli. Pisarze historiografowie, sprzęgając naukę i światopogląd, odkrywali „prawdę” w sensie słów, by uzasadnić pomysły na nieprzerwane trwanie, wielkość i wyjątkowość narodu, co przydawało wspólnocie splendoru i miało siłę integrującą.

Wspomniana wyżej wychowawcza funkcja tekstu dziejopisarskiego szczególnie wyraźnie dochodzi do głosu w często obecnych na kartach katalogów wartościujących aksjomatach przybierających efektowną postać sentencji lub przysłów. Te słowne formuły można uznać za jeden

**Wszak to wszystko wiecie, czyli przysłówia i sentencje**

z mocniejszych środków kształtujących pożądane we wspólnocie wartości i postawy, ponieważ ich językowy kształt sprzyja budowaniu praw ogólnych, a przekazywana treść, najczęściej ogólnie uznana i niekwestionowalna, jest tym łatwiejsza do zaakceptowania. Inaczej rzecz ujmując, aforystyczny charakter wypowiedzi sprzyjał nadawaniu treściom w istocie banalnym atrakcyjnej formy prawdy – obiektywnej i niepodważalnej. Wypowiedzi przybierające postać moralizatorskich sformułowań dotyczą różnych aspektów życia – etyki, sposobów sprawowania władzy, stosunków społecznych, ogólnych praw życiowych. Te ostatnie o treści powszechnie znanej i uznanej skutecznie mogły pełnić funkcję perswazyjną, na przykład: „Ale szczęście od Boga, który wszystko rządzi, / A iż samo jest ślepe, często się obłądzi” (G, 33); „Bo jak zgoda z małuczkich rzeczy wielkie rodzi, / Tak z niezgody na wielki upadek przychodzi” (G, 61); „Bo człek żyjąc bez dobrych spraw jest martwe ciało / Albo drzewo zielone, co wewnątrz spróchniało” (G, 89); „Jak bowiem złej przysięgi Bóg żadnej nie lubi, / Tak też dla niej ubogie i pany rad gubi” (G, 97); „Co Bóg naznaczy, minąć to nie może” (Km, B); „Czasemci w kmiotku cnoty przystojniejsze / Znajdzie, niż w panu, i serce mężniejsze” (Km, BIII); „Brzydki człek pyszny, bo się takim hydzi / Pan Bóg i człowiek jak gadziną brzydzi” (Km, EIII); „Bieda zawsze tym, co bywszy złym, bardziej się psuje” (Ko, 78); „Sąsiad zły i nad rany gorszy” (O, 109).

W wielu złotych myślach pojawia się chrześcijańskie przekonanie o pewnej nagrodzie za dobre życie i nieuchronnej karze za złe uczynki: „Różnie Bóg karze złośliwe grzeszniki, / Jednych gadziną, drugich też i tyki” (Km, BIIv); „Bo jako na poczciwej sprawie nikt nie traci, / Tak też każda niecnota złym się końcem płaci” (G, 11); „Lecz cnota nieśmiertelna z człowiekiem przestawa / A ta, chociaż to w grobie, po śmierci żyć dawa” (G, 31).

Wielość tego rodzaju sformułowań w katalogach monarchów ma związek z tym, że gatunek ten pełnił funkcję *speculum*, a więc panujący znajdował w nim kodeks postępowania. Jednocześnie dostawał poręczne narzędzie do uzasadnienia swej pozycji, ponieważ całkiem sporo maksym wyraża przekonanie o monarchicznym jedynowładztwie jako jedynej słusznej formy zarządzania państwem: „Bo gdzie ich wiele rządzi, tam dosyć niezgody, / A przy jednym zaś każdy zażywa swobody” (G, 15); „źle trzodzie bez pasterza bywa” (G, 29); „Żle z wielą Panów, jednemu przystoi / Rząd czynić, tego niech się każdy boi” (Km, AIV); „Polsko, te refleksyje miej w świeżej uwadze, / Syn twój prawdziwy, króla jednego mieć radzę” (Ko, 16).

Sankcjonowanie stosunków społecznych dotyczyło również pozycji kobiet, którą wyznaczał niekwestionowany i powszechny podówczas patriarchy: „Z dawna przypowieść tę piszą na ściennie, / Biada mężowi, który podległ zenie” (Km, CII); „Dobrze, gdy pani żona kądziele pilnuje, / Dworcom, prządkom, kucharkom niechaj rozkazuje. / Niech nie wdaje się nigdy w nieprzystojne rzeczy. / Dosyć rządy domowe mieć paniej na pieczy” (O, 37).



W perspektywie przywołanych przykładów można powiedzieć, że historia inkrustowana celnymi bon motami prezentowała wizję czasów minionych, które nie były po prostu uporządkowanym chronologicznie zbiorem wydarzeń, lecz stawały się wielką szkołą etyki, propagującą i utrwalającą w świadomości społecznej zbiór cech i zasad godnych naśladowania. W ten sposób konstituowano wizję wspólnoty, w której na czele państwa stoi monarcha, kierujący się wartościami chrześcijańskimi, co zapewnia mu wieczną chwałę. Członkowie tego społeczeństwa wiedzą, że o doczesnym życiu decyduje Bóg, ziemskie szczęście bywa zwodnicze, naganne są pycha i krzywoprzysięstwo, godne zaś pochwały dobre uczynki i trwanie w pokoju.

Podobną funkcję, czyli konstruowanie podwalin tożsamości na fundamencie pożądaných wartości, spełniały przytoczenia monarszych słów. W analizowanych katalogach mają one dwójaką postać: cytatu lub idolepei. W dobie, gdy słowo mówione miało wielką wartość, oracje wygłaszano przy każdej nadarzającej się okazji, a Polacy uznawani byli w świecie za znakomitych mówców, zastosowanie tego zabiegu wydaje się oczywistością. Trzeba jednak dostrzec w nim również sporą siłę oddziaływania, ponieważ przemawiający władca stawał się żywym *exemplum*, jego zaś słowa – środkiem szczególnie przydatnym w kształtowaniu parenetycznych wzorców. Przywoływane w utworach wypowiedzi władców dotyczyły bardzo różnych sytuacji. Jak powiedziano, miały wymiar wychowawczy, niekiedy nawet wprost odnosiły się do sposobów wychowania, jak choćby wspomnienie opinii Kazimierza Jagiellończyka, który swej małżonce zzymającej się na srogość Jana Długosza, nauczyciela królewskich synów, miał odpowiedzieć: „Nie mogę nigdy wdzięczniejszej słyszeć muzyki, jako gdy słyszę płaczącego syna wybitego różgą profesora” (Ko, 167).

Cytaty przenoszą również przez wieki pozytywny wizerunek władcy opiekuna, jak w wypadku Bolesława Chrobrego, który dobrowolnie rezygnował z bogactwa, by nie nadweręzać poddanych, Kazimierza Wielkiego, który przychylną polityką wobec włościan zyskał miano króla chłopów, Jana Kazimierza, którego stanowczość i nieprzejednana postawa wobec innowierców była ówczesnie ze wszech miar chwalebna, wreszcie mężnego Jana III Sobieskiego, któremu kłaniały się kule: „Wolę się jedną kokoszą kontentować [Bolesław Chrobry] na wyżywienie, aby lud ubogi obfitował we wszystkim, niż obfitować z płaczem i szkodą ludzką” (Ko, 53); „Bo gdy się skarżyło poddaństwo na złych panów, mawiał [Kazimierz Wielki]: noście z sobą ogniwo, łatwo znajdziecie na polu krzemień, a tak sprawiedliwość z panów róbcie sobie” (Ko, 114); „ale im odpowiedział [Jan Kazimierz], gdy mu się prośbą przykrzyli podczas procesy Bożego Ciała idącemu: *Lex imperat non disputat*, jeżeli rewokować nie będziecie, precz wędrujcie z Polski” (Ko, 260); „Bóg przy mnie zastępów stoi, armaty tej się nie boję” [Jan II Sobieski] (Ko, 284).

Najszlachetniejszy wymiar troski o poddanych można znaleźć w minioracji Zygmunta Starego skierowanej na łożu śmierci do syna, w któ-

*Dictierium jego  
było takie, czyli  
królewskie mowy*

rej prócz udzielanych wprost wskazówek, jak winien postępować władca, by nie zawieść pokładanych w nim nadziei, uświadamia się brzemie odpowiedzialności, nazywając sprawowanie władzy chorobą: „Oddając synu matkę i siostry w opiekę, a najbardziej Rzeczpospolitą. W tobie wszystkich nadzieje położone są, nie jest tedy słuszna, aby zawiedzione były. Prawda, że nam Polska nieco powinna, ale my jej daleko więcej, która nas i przodków naszych, zaniechawszy godniejszych i możniejszych, za królów sobie obrała i nader wiernie szanowała. I ciebie, jako o tym dobrze wiesz, jeszcze chłopięciem będącego, królewską ozdobiła chorobą. Zaczynam dla dostojenstwa jej i całości wszelkiego starania powinieś dokładać. A to uczynisz, gdy sprawiedliwym będziesz, w towarzystwo zaś i konfidencyją tylko z poważnymi i mądrymi wdawać się będziesz” (Ko, 177).

Jak można sądzić, szczególnie dużą moc oddziaływania na odbiorcę miały przemowy zmarłych władców do potomnych, czyli idoloopie, które stają się dominującym sposobem narracji u Jana Głuchowskiego. Samokrytykę składają bratobójca Lech II (G, 11), zniewieściał i przez to przyrównany do Sardanapala Popiel I (G, 25), dający się wodzić za nos żonie Mieszko II (G, 41), okrutnik i „wilk drapieżny” Mieszko Stary (G, 55). Autopanegiryki zaś wygłaszają: Leszek I, „ten, co na pieczy więcej ma pospolite niżli własne rzeczy” (G, 17), odnowiciel państwa Kazimierz I (G, 43), waleczny Władysław Herman (G, 47), zwycięski Bolesław Krzywousty (G, 49), Bolesław IV Krystus (Kędzierzawy), który „ozdobił Polskę przez zbroję” (G, 53), wybawca ojczyzny Kazimierz Sprawiedliwy (G, 57), mąż dobrej rady Władysław Laskonogi (G, 61), „w rycerskich rzeczach biegły” Henryk Brodaty (G, 63), śmiały Władysław Łokietek (G, 75), „cnotą i zacnością wielką ozdobiony” Władysław Jagiełło (G, 81), Władysław Warneńczyk, który „potarł jako słomę” wojska tureckie (G, 83), Aleksander Jagiellończyk, „którego się świat lękał jak bicz Bożego” (G, 89). Wreszcie moralnych nauk udzielają Ziemomysł, ostatni pogański władca, który przestrzega przed przywiązaniem do marności świata tego (G, 37), sławiący cnotę Henryk Probus (G, 69) i Wacław Czeski (G, 73), lamentujący nad losem Polski Bolesław Wstydlawy (G, 65) i Leszek Czarny (G, 67). Dla zilustrowania przywołajmy cytat:

Jam jest on mężobójca, którym zabił swego  
 Młodszy starszego brata, Krakusa wtórego.  
 Ale krew sprawiedliwa, ta mię wydawała  
 I ona pomsta, co mię już oczekawała.  
 Oby mię był on pożarł smok w swoje wnętrzności,  
 Niżelim się dopuścił nad bratem tej złości.  
 Słuszną mściwi bogowie zapłatę mi dali  
 Obrzydłem wszystkim ludziom, mężobójca sprosny.  
 I będę miał na wieki zań słuszne karanie.  
 Uczcie się z mojej trwogi hamować od tego.  
 Bo jako na poczciwej sprawie nikt nie traci,  
 Tak też każda niecnota złym się końcem płaci (G, 11).

Zaprezentowana tu praktyka przekazywania z pokolenia na pokolenie słów władcy, z których większość pełni funkcję przestrogi przed niewłaściwym życiem lub pochwały czynów godnych naśladowania miały dwie funkcje do spełnienia. Po pierwsze, niewątpliwie wpływały na postawy i myślenie odbiorców – żywe słowo ma większą moc oddziaływania, a autorytet władcy sankcjonuje wygłaszane nauki i nadaje im mocy obowiązującego prawa. Po drugie, pamięć o słowach padających z ust osoby stojącej na czele państwa tworzy tradycję, istotny element zbiorowej tożsamości, zwornik wspólnoty. Jako zaś sposób opowiadania o minionych wydarzeniach słowa władców, którzy byli kreatorami i uczestnikami wydarzeń, nadają przeszłości swoisty rys sprawczości. Historia przestaje być po prostu anonimowym i bezwolnym działaniem się, staje się wynikiem zaprojektowanych autorskich działań i poruszeń.

Trzeba jednak zaznaczyć, że poczynania panujących nie w pełni miały charakter niezależny. Z kart katalogów wyłania się bowiem mocna obecność sił nadprzyrodzonych w doczesnym życiu Polaków. Przybiera ona różnorodną postać, najczęściej ujawnia się przez wróżby, przepowiednie, prognostyki<sup>12</sup>. Lektura katalogów wskazuje, że w ówczesnym społeczeństwie istniało powszechne przekonanie, iż wiele wydarzeń było efektem bożego planu, skoro na długo przed ich nastąpieniem dostrzegano i odczytywano znaki. Niektóre z wróżb zyskiwały wcale dokładną interpretację. Wystarczy przywołać komety przepowiadające królewską śmierć, upadające namioty wieszczące bitewną klęskę, pożary wyrokujące wojenny czas, anomalia przyrodnicze prorokujące najazdy wrogich wojsk, wreszcie zniszczenie przez piorun rzeźby orła, symbolu władzy i władcy – prognostyk królewskiej abdykacji: „Śmierć jego [Kazimierza Jagiellończyka] znaczyły komety albo słońca troje widziane przez dwa miesiąca” (Ko, 167); „trafunkiem koń jego [Władysława Wygnańca] zawadził o słup namiotu królewskiego i namiot obalił, króla przywalił i był to znak przyszłej przegranej” (Ko, 75); „Przy koronacyi jego pokój królewski najosobliwszy: Kurze noga zamku krakowskiego zgorzał, znacząc, że za panowania swego [Jan Kazimierz] nie miał mieć nigdy pokoju” (Ko, 212); „Na Kazimierzu u Żydów cielec urodził się o siedmiu nogach, ze dwiema głowami, jedna tam była gdzie ogon, a ogon na grzbiecie. Było to paresagium przyszłego nieszczęścia, bo Turcy w roku 1498 siedemdziesiąt tysięcy wpadli” (Ko, 170); „Tej abdykacyi znakiem był on orzeł królewski na ratuszu, którego piorun z wieże zrzucił i z gruntu pokruszył” (Ko, 261–262). Wiarygodności tym znakom przydaje niejednokrotne przywoływanie konkretnych miejsc, zwłaszcza zaś świadków występujących z nazwiska, często obdarzonych autorytetem władzy kościelnej: „a zatym domowa wybuchła wojna, którą znaczył naprzód kometa, dziwny bardzo, prędki i jasny [...], obraz też ubiczowanego zbawiciela jakby świeżo bi-

*Wieszczce  
opowiedzenie,  
czyli znaki  
i prorocstwa*

<sup>12</sup> Wszystkie nazwy aktów mowy używane są synonimicznie i rozumiane jako teksty dotyczące przyszłości, przybliżające jej tajniki.

czowane ciało i rany krwią płynął i pocił się w Busku. Także obraz królowej polskiej i niebieskiej w Dzierzkowie w oczach ludu zgromadzonego oczywiście i rzęsiso płakał” (Ko, 261); „Przed trzema zaś niedzielami tej chwalebnej wiktoryi były znaki na niebie na wschodniej stronie przez półtóry prawie godziny trwające, to jest: wojskowe szyki i utarczki. Które się z sobą bardzo ucierały, a zatym większą i silniejszą słabsza zniosła, na co wiele ludzi i ze mną (mówi Kwiatkiewicz) patrzyło z podziwieniem w Jarosławiu w dzień świętego Łukasza” (Ko, 266); „Od Boga daną wiktoryją znaczyła biała gołębicą, która podczas potrzeby wiedeńskiej nad królem się i całem uniosła polskim wojskiem (znać już laur zwycięstwa od Boga Polakom była przyniosła). Ta się świątobliwemu od papieża do króla posłowi dobrze dała widzieć. Sprawdziła się szczęśliwie i Hyrona jego praedykcya” (Ko, 279).

Atmosferę wyjątkowości wokół polskich władców i społeczeństwa wzmacniały przekazy przynoszące opis szczególnej opieki, jakiej doznawano ze strony boskiej opatrności: „anioł z nieba miecz przyniósł i oddał w ręce [Chrobremu], który w każdej potrzebie mając, bitwy zawdy wygrał” (Ko, 54); „*Manus Domini fecit virtutem* za przyczyną ś. Stanisława, który podczas bitwy na obłokach widziany nieprzyjaciela gromiący, a Polaków przywodzący i utwierdzający. Nuż nocy przyszłej wiatr tak okrutny, że wszystkie namioty krzyżackie poobalał, do tego mnich około miesiąca z królem się bijący, którego król strącił i zwyciężył, pewna wróżka zwycięstwa Polaków: jakoż co lud widział na jawie, to się królowi śniło. A zemsta od Jadwigi zmarłej wyprorokowana” (Ko, 150); „Michał ś. na obłokach z piononową widziany był strzałą, goniący chana tatarskiego. A królowa niebieska płaszczem wojsko polskie pokrywająca, zaczym lubo przez trzy dni okrutna trwała bitwa” (Ko, 214).

Te cudowne historie o wsparciu ze strony sił niebieskich to oczywiście efekt wiary (głębokiej choć połączonej z zabobonem) ówczesnego społeczeństwa (utwór Augustyna Kołudzkiego, gdzie technika ta jest szczególnie mocno obecna, powstał w okresie zwycięskiego i ekspansywnego katolicyzmu), a także silnego już wówczas kultu maryjnego, przede wszystkim jednak dowód na przekonanie o własnej wyjątkowości. Z punktu widzenia sposobów mówienia o czasie minionym stała obecność *sacrum* w codzienności przyczyniała się do uświetnienia dnia powszedniego, a to z kolei utrzymywało przekonanie o wyjątkowym statusie społeczeństwa i jego przywódców, co dla tworzenia podwalin tożsamości ma znaczenie fundamentalne.

## Podsumowanie

Opisane tu mechanizmy uzupełniają poczet technik mitologizowania przeszłości stosowanych w dawnym piśmiennictwie historiograficznym<sup>13</sup> o metody wykorzystujące szeroko rozumianą praktykę komunikacyjną: operacje na słowach, cytowanie, przywoływanie znanego po wiedzenia, wreszcie powoływanie się na wieszczby. Praktyki te kształtują

<sup>13</sup> Temat wciąż nie jest wyczerpany. Następne opisy, jak na przykład autocharakterystyka Polaków, będą przedmiotem kolejnych opracowań.

specyficzną wizję narodu – wielkiego i pobożnego, sławnego i prawego, cieszącego się szczególną opieką sił nadprzyrodzonych, narodu, na który wciąż zwrócone jest Pańskie oko. W przestrzeń życia publicznego wprowadzano zbiór wyobrażeń o świecie i egzystencji człowieka. Zestaw ten stawał się integralną częścią polskiej tradycji kulturowej, ta zaś współtworzyła narodową świadomość, której przebudzenie można sytuować właśnie u progu czasów nowożytnych.

Poddane tu analizie katalogi władców można więc traktować jako narzędzia społecznej komunikacji realizujące określone cele, tzn. konstruujące zbiorową pamięć, będące lekcją patriotyzmu i moralności, utrwalające wzorce postaw i światopogląd. Te zaś czynniki są gwarantami, a przynajmniej solidnym fundamentem kolektywnej egzystencji. Poszukiwanie takich zworników było szczególnie istotne dla budowania i umacniania wspólnotowości ówczesnego społeczeństwa, w którym mieszały się etnosy, religie, języki. Dzięki literackiemu przekazowi historii następowała instytucjonalizacja pamięci o aksjologicznie nacechowanej przeszłości, co tworzyło ideę ciągłości. Wszystko to integrowało społeczeństwo i stawało się podstawą budowania narodowej tożsamości.

- (B) Białobocki Jan, Zegar w krótkim zebraniu czasów Królestwa Polskiego wiekami królów idący, Kraków 1661, [online] [http://www.pbi.edu.pl/book\\_reader.php?p=33252](http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=33252).
- (G) Głuchowski Jan, Ikones książąt i królów polskich, Kraków 1605, [online] [http://zbc.uz.zgora.pl/dlibra/docmetadata?id=2366&from=&dirids=1&ver\\_id=&lp=1&QI](http://zbc.uz.zgora.pl/dlibra/docmetadata?id=2366&from=&dirids=1&ver_id=&lp=1&QI).
- (Kl) Klonowic Sebastian Fabian, Pamiętnik królów i książąt polskich, [b.m.] [ca 1590] [online] [http://pbc.gda.pl/dlibra/docmetadata?id=41323&from=&dirids=1&ver\\_id=&lp=1&QI](http://pbc.gda.pl/dlibra/docmetadata?id=41323&from=&dirids=1&ver_id=&lp=1&QI).
- (Kmn) Kmita Jan Achacy, Żywoty królów polskich, b.m. 1588, [online] [http://www.pbi.edu.pl/book\\_reader.php?p=30720&s=1](http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=30720&s=1).
- (Ko) Kołodzki Augustyn, Tron ojczysty abo Pałac wieczności w krótkim zebraniu monarchów, książąt i królów polskich, Poznań 1707, [online] [http://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/docmetadata?id=230627&from=&dirids=1&ver\\_id=&lp=1&QI](http://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/docmetadata?id=230627&from=&dirids=1&ver_id=&lp=1&QI).
- (O) Obodziński Aleksander, Pandora monarchów polskich, Kraków 1640 [online] [http://books.google.pl/books?id=LL1KAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=#v=onepage&q&f=false](http://books.google.pl/books?id=LL1KAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ge_summary_r&cad=#v=onepage&q&f=false).
- (Z) Zawacki Teodor, Katalog książąt i królów polskich, Katowice 2004 (zawiera reprint łacińskiej wersji z 1609 r.) [online] [http://www.sbc.org.pl/dlibra/docmetadata?id=480&from=&dirids=1&ver\\_id=&lp=1&QI](http://www.sbc.org.pl/dlibra/docmetadata?id=480&from=&dirids=1&ver_id=&lp=1&QI).
- (Sk) Skarga Piotr, Roczne dzieje kościelne, Kraków 1603, [online] [http://www.pbi.edu.pl/book\\_reader.php?p=52591](http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=52591).
- (Star) Starowski Szymon, De claris oratoribus Sarmatiae. O znakomitych mówcach Sarmacji, Warszawa 2002.

## Źródła



Marzanna Uździcka  
Uniwersytet Zielonogórski

Palabras llave  
*apoteoza, ojczyzna,  
sakralizacja,  
mitologizacja,  
personifikacja*

## Apoteoza ojczyzny w polszczyźnie XIX wieku (ujęcie lingwistyczne)

*Ojczyzna* należy do tej kategorii pojęć, które funkcjonują w wielu wspólnotach komunikatywnych, ale sposób ich konceptualizowania motywowany jest indywidualnymi doświadczeniami określonych społeczności, uwarunkowaną historycznie oraz kształtowaną przez wieki rzeczywistością, w której przyszło im żyć, a także odrębnością tradycji i kultury poszczególnych narodów. Tym samym jej wizja, profil i model bywa dla tych wspólnot odmienny. Jak pokazała Anna Wierzbicka, analizując leksem *ojczyzna* w językach: polskim, niemieckim (*Vaterland*) i rosyjskim (*Rodina*)<sup>1</sup>, wiele języków, zwłaszcza europejskich, posiada wyrazy oznaczające *kraj rodzinny/ojczysty*, ale nie są one w pełni ekwiwalentne. Chociaż implikują tak zwane transnarodowe wartości, to w rzeczywistości semantycznie znacznie się one od siebie różnią, o czym decydują nie tylko odmienne konteksty historyczno-kulturowe, ale także odmiennie kształtowany w danym społeczeństwie systemem wartości i ich hierarchia. Uwydatnia to socjologiczne ujęcie pojęcia *ojczyzny*, zgodnie z którym stanowi ona „korelat pewnych postaw psychicznych, wchodzących w skład kulturowego dziedzictwa grupy społecznej”, a dany obszar staje się ojczyzną dopiero wówczas, gdy „istnieje zespół ludzki, który odnosi się doń w pewien sposób i w pewien sposób kształtuje jego obraz”<sup>2</sup>. Nie jest więc ona dana obiektywnie, a konstytuowana społecznie, gdzie istotne znaczenie ma właśnie sama postawa człowieka, która „tworzy z rze-

Wstęp

1 A. Wierzbicka, *Słownik kluczem do historii i kultury. „Ojczyzna” w językach: niemieckim, polskim, rosyjskim*, w: *eadem, Język – umysł – kultura*, pod red. J. Bartmińskiego, Warszawa 1999, s. 450–489.

2 S. Ossowski, *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzna*, w: *idem, O Ojczyźnie i narodzie*, Warszawa 1984, s. 18.

czywistości fizycznej (miejsca, zbiorowości ludzkiej, instytucji) przedmiot kulturowy, zmitologizowane wyobrażenie, ideę”<sup>3</sup>. *Ojczyzna* należy również do kategorii historycznych, których treść i znaczenie zmienia się w czasie także w obrębie samych wspólnot komunikatywnych. W polskiej tradycji i kulturze ma ona długą tradycję, ale jej zakres i treść ewoluowała w świadomości społecznej pod wpływem zmieniającej się przeszłości Rzeczypospolitej. Tym samym pojęcie *ojczyzny* „odzwierciedla polskie doświadczenie historyczne i specyficznie polską reakcję na to doświadczenie”<sup>4</sup>. Szczególnego znaczenia, urastającego do rangi sacrum narodowego, nabrało ono w wieku XIX, w dobie rozbiorów i utraty suwerenności państwowej przez stary naród o długiej tradycji niepodległościowej, w okresie nieustannych i bezskutecznych prób odzyskania tej niepodległości, dramatycznych zrywów powstańczych, które nie przyniosły upragnionej wolności. Kształtujące się wówczas nowe idee conceptualizowania ojczyzny, powiązane z rozwijającymi się w literaturze i kulturze nurtami ideologicznymi miały dopomóc w przetrwaniu narodu polskiego mimo braku państwa. Znalazło to wyraz w różnych obszarach języka, nie tylko w jego artystycznym wariacie, ale także oficjalnym i codziennym<sup>5</sup>.

#### Metodologiczny aspekt analiz

Nadrzędnym celem niniejszego wywodu jest charakterystyka językowych wykładników apoteozy *ojczyzny* w polszczyźnie XIX wieku, sposobu, który odzwierciedla ujmowanie ojczyzny jako najwyższej wartości należącej do sfery sacrum przez naród pozostający bez własnego państwa i walczący przez ponad sto lat o zachowanie tożsamości<sup>6</sup>.

Apoteoza (gr. *apotheosis* – ubóstwienie) ujmowana jest tu zgodnie z jej słownikowym znaczeniem jako patetyczny, wyidealizowany i gloryfikujący sposób przedstawiania osób, rzeczy, wydarzeń, idei, wartości (por. *Słownik języka Polskiego PWN*: „Apoteoza: 1. «otoczenie kogoś lub czegoś czcią i uwielbieniem», 2. «przedstawienie postaci, idei lub wydarzenia w sposób wyidealizowany”). Pomocna w realizacji założonego celu była metodologia językowego obrazu świata (JOS) (zajmująca istotne miejsce w językoznawstwie kognitywnym), który zgodnie z defi-

3 J. Bartmiński, *Polskie rozumienie ojczyzny i jego warianty*, w: *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin 1993, s. 35.

4 A. Wierzbicka, *op. cit.*, s. 471.

5 Ma to swoje uwarunkowanie w tym, że język ma charakter społeczny, w języku zakodowane są informacje o przeobrażeniach w kulturze, jest on świadectwem przemian cywilizacyjnych.

6 Artykuł swoją strukturą, metodologią i materiałem badawczym nawiązuje do opracowania *Językowy wyraz apoteozy i idealizacji państwa w dobie rozbiorowej*. W zamierzeniu bowiem autorki jest nakreślenie spójnego obrazu tak zwanych wartości najwyższych dla użytkowników dziewiętnastowiecznej polszczyzny, w których świadomości leksemy *ojczyzna* i *państwo* często funkcjonowały synonimicznie (M. Uździcka, *Językowy wyraz apoteozy i idealizacji państwa w dobie rozbiorowej*, w: *Mitologizacja państwa w kulturze i literaturze iberyjskiej i polskiej*, pod red. W. Charchalisa i B. Trochy, Zielona Góra 2014, s. 163–179).



nicją J. Bartmińskiego oznacza „zawartą w języku, różnie zwerbalizowaną interpretacją rzeczywistości dającą się ująć w postaci zespołu sądów o świecie. Mogą to być sądy »utrwalone«, czyli mające oparcie w samej materii języka, a więc w gramatyce, słownictwie, w kliszowanych tekstach (np. przysłowia), ale także sądy presuponowane, tj. implikowane przez formy językowe, utrwalone na poziomie społecznej wiedzy, przekonania, mitów i rytuałów”<sup>7</sup>.

Łączy się on z kulturowym obrazem świata (KOS), co ma swoje uzasadnienie w społecznym i kulturowym aspekcie języka. Stąd bezpośrednio w opisie badanego materiału, a także dla jego uporządkowania, odwołano się do ukształtowanych w badaniach językoznawczych wzorów modeli pojęcia *ojczyzna*<sup>8</sup>.

Podstawę materiałową stanowią poświadczenia użyc języka w różnych obiegach społeczno-komunikacyjnych głównie z lat 1800–1868, ponieważ w okresie późniejszym, to jest do końca wieku – w zasadzie popularyzowano koncepcje rozwinięte wcześniej: w prasie krajowej, w tym konspiracyjnej, publicystyce, głównie emigracyjnej, pismach politycznych, słownikach<sup>9</sup>. Wybór ten podyktowany był dwoma względami: po pierwsze, pojęcie *ojczyzny* i jej rola w polskiej literaturze jest przedmiotem wielu prac, należy także do kanonu kształcenia humanistycznego, po drugie, ogłęd wskazanych źródeł poświadczył, że pozaliteracki językowy wyraz *apoteozy ojczyzny* niejednokrotnie jest bardziej kreatywny niż w tekstach artystycznych, a i samo modelowanie tego pojęcia może mieć odmienny charakter, por. wywód autora artykułu emigracyjnego pisma „Zjednoczenie” (1841), który nawiązuje do wiersza Adama Mickiewicza *Do matki Polki*: „Adamie – przebóg! Niegdyś wielki nasz poeto! Ojczyzna nie jest dla Polaków ni snem, ni marzeniem. Naród, który zna swoją wiarę, za swoje swobody, za swą wolność i niepodległość przez osiem wieków swą krew przelewał, ten naród wiedział i wie, co jest jego ojczyzną. U niego ojczyzna nie jest marą, Watykanem, nie infulą papieską, ale dobrem całego ogółu, samą świętą sprawiedliwością, o którą się ciągle dobijał i dobija, Matka Polska nie tarczy nadziei. Twoja zaś w rozpacz, nie ma wiary ni miłości, która by ją ożywiła, straciła nadzieję, jest w grzechu śmiertelnym” (PPB).

Omawiając problem zawarty w temacie tego artykułu, nie sposób pominąć wpływu ukształtowanych w literaturze wzorów mówienia o ojczyźnie na wszystkie odmiany polszczyzny XIX wieku. Tę rolę, szczególnie

7 J. Bartmiński, *O pojęciu językowego obrazu świata*, w: *idem, Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 2009, s. 12.

8 Por. J. Bartmiński, *Polskie rozumienie ojczyzny i jego warianty*, s. 93–104 i inne prace ujęte w bibliografii.

9 Podstawą wyboru były dwa kompendia: *Postępowa publicystyka emigracyjna 1831–1846. Wybór źródeł*, oprac. W. Łukaszewicz i W. Lewandowski, Wrocław-Warszawa-Kraków 1961 (w tekście opatrzone skrótem PPB); *Prasa tajna okresu Powstania Styczniowego (1861–1864)*, pod red. S. Kieniewicza i in., Wrocław-Warszawa-Kraków 1966, t. 3 (w tekście opatrzone skrótem PT) oraz wybrane tytuły z prasy wielkopolskiej (w tekście oznaczone datą wydania).

poezji, podkreśla Maria Janion w pracy *Reduta. Romantyczna poezja niepodległościowa*. Uzasadniając tezę, że romantycy zostawili wielką poezję tyrtejską i mesjańską, która właściwie dała podstawy nowożytnemu patriotyzmowi polskiemu, podkreśla, że wypracowali oni cały (obowiązujący do dziś) „repertuar gestów, zachowań i symbolów patriotycznych”, a przyświecała im idea wyrażająca pragnienie, aby z tego, co napisane, uczynić to, co mówione, przekształcić tradycję pisaną w mówioną<sup>10</sup>.

### Pojęcie ojczyzny w tradycji polskiej<sup>11</sup>

Słowo *ojczyzna* etymologicznie pochodzi od rzeczownika *ojciec* i pierwotnie oznaczało majątek odziedziczony po ojcu, spuściznę po ojcu, ojcowiznę, por.: *Słownik staropolski*:

‘majątek dziedziczony po ojcu (głównie posiadłość ziemska) [...] a) kraj dziedziczny władcy lub dziedzica tronu’. W XVI wieku *ojczyzna* zaczęła oznaczać też kraj, miejsce urodzenia, por. *Słownik polszczyzny XVI w.*: ‘1. Spuścizna po ojcu, ojcowizna, dziedzictwo, po przodkach, patrymonium, hereditas paterna; 2. Kraj rodzinny, miejsce rodzinne patria, terra patria’ (w obydwu słownikach *ojczysty* – ‘pochodzący od ojca’).

Jak widać, leksem *ojczyzna* pojawił się w polskiej kulturze i języku już w średniowieczu, ale jego użycie długo konkurowało z łacińskimi określeniami *patria*. Łukasz Górnicki w *Dworzaninie polskim* z roku 1566 zalecał: „[...] *Patria* jest łacińskie słowo, moim zdaniem, lepiej uczyni, kto mówiąc o Polsce, rzecze, *Patria* moja, niżli *ojczyzna* moja, bo *ojczyzna* częściej się rozumie to, co gruntu komu ociec jego zostawił [...]”.

Z czasem *ojczyzna* utożsamiana była z instytucją państwową, której największą wartością miało być zapewnienie praw obywatelskich. W imię tych praw obowiązkiem każdego Polaka była obrona jej granic, nawet za cenę największych poświęceń. Widać to szczególnie w wieku XVIII, w okresie ratowania „chylącej się ku upadkowi” Rzeczypospolitej, kiedy to *ojczyzna* zaczęła funkcjonować jako idea wymagająca dla jej zachowania ofiar. Ignacy Krasicki w 1774 roku po pierwszym rozbiórce Polski w *Hymnie do miłości ojczyzny* pisał:

Święta miłości kochanej ojczyzny,  
Czują cię tylko umysły poczciwe!  
Dla ciebie zjadły smakują trucizny,  
Dla ciebie więzy, pęta niezelżywe.  
Kształcisz kalectwo przez chwalebne blizny,  
Gnieździsz w umyśle rozkoszy prawdziwe,  
Byle cię można wspomóc, byle wspierać,  
Nie żał żyć w nędzy, nie żał i umierać.

W tym też czasie kształtowała się, rozwijana na początku głównie w publicystyce, sakralizująca idea *ojczyzny*, która z nastaniem wieku XIX urosła do idei Polski jako Chrystusa narodów. Kazimierz Brodziński w 1835 roku pisał:

<sup>10</sup> M. Janion, *Reduta. Romantyczna poezja niepodległościowa*, Kraków 1979, s. 17.

<sup>11</sup> Ze względu na zakres tematu artykułu szczegółowa problematyka ewolucji pojęcia *ojczyzna* ograniczona jest do wieku XIX.

Rozczul się i rozmyśl każdy Polaku w ojczyźnie twojej, którą Bóg do spełnienia dzieł wielkich upatrzył, którą niepokalana, bolejąca, wyda owoc Słowa bożego i w sławie wiekustej żyć będzie! Wiara i ona jest jako dusza i ciało; a jako w nieśmiertelność duszy, tak w zmartwychwstanie ciała wierzymy” (Posłanie do braci wygnańców).

Szczególnego znaczenia pojęcie *ojczyzny* nabrało w okresie rozbiorowym, kiedy Królestwo Polskie sukcesywnie traciło autonomiczność w wyniku kolejnych powstań i upadków spowodowanych aneksją polskiej państwowości. Siłą rzeczy idea *ojczyzny* – *państwa* musiała zostać zrewidowana w świadomości Polaków, por. słowa Karola Libelta<sup>12</sup>: „Bez bytu politycznego nie ma państwa, ale bez bytu politycznego jest ojczyzna i to ogromna jest różnica między ojczyzną a państwem. [...]”, a upadek niepodległości państwowej kształtował nowy sposób, odmienny niż w Europie, waloryzowania i hierarchizowania obu pojęć: „Już zatem tu przeczuwamy, na co by się dawniej z nami mało kto był zgodził, że ojczyzna wyższą jest ideą, niżeli idea państwa” (*Samowładztwo rozumu*). Samo zaś znaczenie *ojczyzny* „oderwane” zostało od ziemi, miejsca czy terytorium, por.: fragment artykułu zamieszczonego w „Zjednoczeniu” (1841): „[...] co to jest ojczyzna? Czy ta ziemia, na której się narodziłi i wychowali, czy te rzeki i strumienie, te góry i pagórki, te lasy i gaje, te jeziora i stawy [...]? Czy nasza religia, nasze obyczaje i nasz ojczysty język, które nas od naszych wrogów odróżniają [...]? Naszą ojczyzną jest samoistny byt całego narodu, jego życie swobodne i niepodległe” (PPB). *Ojczyzna* zaczęła funkcjonować w wymiarze wspólnotowym i kulturowym<sup>13</sup>. Wymiar wspólnotowy wyrażał się głównie w utożsamianiu jej z *narodem*, gdzie wspólnotowość rozumiana była zarówno szeroko jako jedność etniczna, jedność rodu (a nawet jedność plemienia), por.: „Ojczyzna, jest to [...] jeden lud, jeden ród, jedno plemię, z którego wyszli nasi rodzice, którego sami jesteśmy częścią” (*Samowładztwo rozumu*), jak i wąsko, ograniczona w zależności od programu politycznego czy społecznego zakresem znaczeniowym pojęcia *naród*, por. *Manifest* Ludu Polskiego Gromady Grudziądz (1833): „Ojczyzna nasza, to jest lud polski, zawsze była odłączoną od ojczyzny szlachty; i jeżeli było jakie zetknięcie pomiędzy krajem szlachty polskiej a krajem ludu polskiego, miało ono niezaprzeczone podobieństwo styczności, jaka zachodzi między zabójcą a ofiarą” (PPB).

Tak więc w dobie rozbiorowej kształtuje się romantyczny wariant idei *ojczyzny narodowej*, gdzie: „Hasłem przewodnim jest niepodległość narodu wobec innych narodów”, a „Przestrzeń fizyczna jest transformowana ideologicznie na przestrzeń mitologiczną, w której obrazie współwystępują charakterystyki [...] narodowe, ideologiczne [...]”<sup>14</sup>. W wymiarze kulturowym ojczyzna postrzegana jest poprzez pryzmat języka, tradycji,

<sup>12</sup> Karol Libelt (1807–1875) był filozofem mesjanistycznym, działaczem politycznym i społecznym, a także prezesem Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

<sup>13</sup> Por.: J. Bartmiński, *Polskie rozumienie ojczyzny*, s. 27.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 36.

własnej historii, folkloru itp. W wysublimowanym kształcie staje się syntezą najważniejszych, naczelnych wartości, por.: (1) „Ojczyzna twoja to wszyscy bracia twoi i ty sam, to twoje i braci twoich życie i szczęście, wolność i równość – imię drogie, imię święte, nad które droższego i świętszego nie ma na ziemi” (L. Zienkiewicz, *Prawdy polskie*, „Noworocznik Demokratyczny” 1842, PPB); (2) „[...] a tak ojczyzna jest nasamprzód równość, wolność i braterstwo, które razem wzięte dopiero nam niepodległość zwiastować mogą” („Zjednoczenie” 1842, PPB).

W takim ujęciu postrzegana jest jako *ojczyzna duchowa*, która łączy się nie tyle z konkretnym terytorium, ile z wypracowanymi i wyznawanymi przez naród wartościami, składającymi się na ideę motywującą do działania o wolność, a nawet ideę polityczną, społeczną czy etyczną. Maurycy Mochnacki tak to wyraża: „Każdy ówczesny Polak czuł dobrze, że ojczyzna to coś istniejącego poza terytorium i ludnością, że istnieć musi jakaś więź ogólna, łącząca wszystkie jego części [...] jest nią owa wielka myśl politycznej niepodległości i nadzieja, że się kiedyś, za przewodnictwem i pomocą bożą w jedną nierozdzieloną sprężymy całość” (Głos obywatela z Poznańskiego).

Ojczyzna duchowa stała się więc dobrem wspólnym, przedmiotem troski i miłości całego narodu. Stąd podstawę oceny zarówno moralnej, jak i etycznej obywatela stanowiła postawa patriotyczna, która ujmowana była w kategoriach powinnościowych.

Ale trzeba pamiętać, że w świadomości niejednego użytkownika dziełnastowiecznej polszczyzny funkcjonowało dychotomiczne rozumienie *ojczyzny*: tradycyjne – *ojczyzny terytorialnej*, i nowe – *ojczyzny duchowej*, por. fragment funkcjonalnie różnych tekstów: artykułu z miesięcznika „Rok pod względem oświaty, przemysłu i wypadków czasowych” oraz rozprawy Karola Libelta *O miłości ojczyzny*, potwierdzających tę konstatację: (1) „Jak z jednej strony w całym swoim obszarze rozległa się ziemską ojczyzna narodu [...] tak z drugiej strony rozciąga się i przemieszkują w całej swojej przyrodzie i wszechkształtne postaci umysł narodowy, w duchowej ojczyźnie jego. [...] Tu bowiem znajdują się wszystkie cześćwa, świętości i bogi ojczyste, – tu ubóstwione duchy wielkich przodków naszych [...] tu słowem cały duch narodu w wiekuiestej postaci żyje, dopełnia się i odrasta, w przybytku zwyczajów, obyczajów i wiary, w przybytku rzeczyposłiej, dziejów i literatury ojczstiej” (*Rok 1843 pod względem oświaty, przemysłu i wypadków czasowych*); (2) „Ojczyzna jest to najprzód ta ziemia, na której mieszkamy, z całą różnaitością okolic, rozlicznością płodów; z całym osobnym typem, charakterem kraju tego; [...] Narodowość albo obyczaje narodowe, język ojczysty i literatura rodzima, stanowią duchową ojczyznę, są duszą ojczyzny materialnej” (*Samowładztwo rozumu*).

Ekspozowaną wartością zarówno w koncepcji ojczyzny narodowej, jak i duchowej stała się miłość do ojczyzny, co wynikało z postawy społecznej i sposobu patrzenia na „społeczną rzeczywistość”, por.: „Miłość ojczyzny, czyli patriotyzm, jest poświęceniem się dla [...] równości, wolności i braterstwa” („Zjednoczenie” 1941, PPB).

Wskazane atrybuty ukonstytuowały w dobie rozbiorowej, jak podkreśla Maria Janion, „styl nowożytnego patriotyzmu polskiego, styl emocjonalnego utożsamienia z ojczyzną, styl duchowego istnienia narodu”, a „[...] przechowywanie ojczyzny w duchu ludzi żyjących było jedynym sposobem jej ocalenia”<sup>15</sup>.

Ogląd źródeł leksykograficznych, utrwalających materiał językowy o rodowodzie dziewiętnastowiecznym, pokazał, że zawarte tam definicje pomijają w znacznej mierze nowe, ukształtowane w omawianym okresie idee *ojczyzny*. Koncepcję *ojczyzny* łączonej z wartościami, które odnoszą się do poczucia jedności, czyli narodem, rodziną, kulturą uwzględnia jedynie *Słownik wileński* (1861), por.: „1. Kraj, ziemia na której się kto rodził razem wzięta z rodziną, sąsiadami, całym narodem, zwyczajami, prawami, obyczajami”, gdzie pojawiają się związki wyrazowe uwypuklające element emocjonalny pojęcia: *Kochać ojczyznę, Zaszczyt przynosi ojczyźnie. Zdradca ojczyzny*. Natomiast w późniejszym *Słowniku warszawskim* (1900–1927) definicja *ojczyzny* bliższa jest nawet tradycji polszczyzny szesnastowiecznej: „Ojcowizna – spadek, dziedzictwo po ojcu, po ojcach = przodkach 2. Kraj rodzinny, ziemia ojczysta 3. Miejsce urodzenia”.

Taki obraz wydaje się naturalny, biorąc pod uwagę, że dzieła leksykograficzne nie zawsze w pełni dokumentują stan leksyki okresu, w którym powstają, co wynika z naturalnego opóźnienia w stosunku do zachodzących nieustannie zmian w rzeczywistości pozajęzykowej. Powstające dużo później opracowania i możliwość dostępu do wszystkich źródeł pozwalają w pewnym sensie „uaktualnić” wiedzę o sposobie funkcjonowania poszczególnych pojęć i ujmowania ich w języku w danym okresie. Na przykład w niniejszych rozważaniach można odwołać się do *Słownika języka Adama Mickiewicza*, który powstał w latach 1962–1983. Rejestruje on wszystkie wyrazy, których poeta użył, i ich znaczenia oraz poświadczenia tekstowe we wszystkich typach tekstów (drukowanych i rękopiśmiennych). *Ojczyzna* opatrzona jest tam następującymi definicjami:

1. Określony kraj wraz z zamieszkującą go zbiorowością, która posiada odrębną świadomość narodową, własną historyczno-kulturalną tradycję i samodzielne życie państwowe, ewentualnie dąży do jego posiadania, naród, państwo, 2. Siedlisko, z którego jakaś rzecz bierze początek, 3. Wspólna atmosfera duchowa jakiejś zbiorowości<sup>16</sup>.

Ojczyzna pojawia się tu nie tylko w znaczeniu podawanym przez słowniki, które łączy ją z rodziną, ziemią, krajem urodzenia, ale sygnuje także określoną wspólnotę (naród) oraz wartości kształtowane, wyznawane i spajające jej członków. Poza tym ujawnia się tu charakterystyczna dla wieku XIX metonimiczność pojęć: *państwo, kraj, ziemia*.

Jak konceptualizowana była *ojczyzna* w polszczyźnie XIX wieku, poświadczają także wszelkie użycia języka w tekstach, które poruszają pro-

Pojęcie ojczyzny  
w perspektywie  
leksykograficznej  
i zachowaniach  
językowych

<sup>15</sup> M. Janion, *Reduta*, Kraków 1979, s. 9.

<sup>16</sup> Por. też na przykład *Internetowy słownik języka Cypriana Norwida*, za: [www.slownikjezykanorwida.uw.edu.pl](http://www.slownikjezykanorwida.uw.edu.pl). (dostęp: 10 kwietnia 2015 roku).

blematykę niepodległościową i nawiązują do ówczesnej sytuacji politycznej Polski. Ten nurt reprezentują wskazane w podstawie materiałowej źródła, gdzie tematyka o tak bogatym w treści pojęciu, bez względu na punkt widzenia, postawy oraz system wartości prezentowany przez ich autorów, przesycona jest elementami emocjonalno-idealistycznymi, a *ojczyzna* ujmowana jest w aspekcie ideałów etycznych, wartości i dobra wspólnego<sup>17</sup>.

### Ojczyzna – święta ziemia

Źródłem modelu ojczyzna – święta ziemia jest pierwotne znaczenie wyrazu *ziemia*, którego religijne, etyczne, a także mitologiczne sensy zostały przeniesione do pojęcia *ojczyzna*<sup>18</sup>. Taki model wpisuje się w ogólny profil *ojczyzny – miejsca*, ale w XIX wieku doszło właściwie do fizycznego oddzielenia *ojczyzny* od ziemi (niemożliwe stało się jej posiadanie czy „bycie na niej” chociażby w przypadku politycznych emigrantów), a aspekt terytorialny w semantycznej treści tego pojęcia stał się abstrakcyjny. Tym bardziej wzrosła ranga samej ziemi jako elementu znaczeniowego, która traktowana była jako największa wartość, szczególnie w okresie powstań i po utracie niepodległości przez Polskę.

W języku odzwierciedla się to nie tylko poprzez wyrażenia eksplicytne, na przykład: (1) „Na tej świętej ziemi krwią naszą i naszych ojców przesiąkłej („Szczerbiec” 1861, PT); (2) „[...] przystąpili na wypędzenie Moskali i oczyszczenie świętej ziemi polskiej z tego paskudztwa” („Wielkopolanin” 1949).

W funkcji tej pojawiają się także frazeologizmy: *ziemia ojców*, *ziemia przodków*, *ziemia polska*, naddając dodatkową ideologiczną wartość *ojczyźnie*. Implikują one wspólnotowość (tu: narodową), przynależność do tego, co najcenniejsze, co poświadcza własną i narodową tożsamość. Sam związek z ojczyzną staje się także święty, bo przekazywany chlubną tradycją przez przodków (ojców), a jego emocjonalny wyraz oddają stosowane we wszystkich tekstach zaimki dzierżawcze typu: *moja*, *nasza*<sup>19</sup>, por.: (1) „[...] wyzwólmy spod jarzma nasze polskie święte ziemie” („Głos z Litwy” 1864, PT); (2) „[...] nic piękniejszego na całym świecie, jak nasza ziemia polska [...]” („Kosynier” 1862, PT).

17 Antonina Kłoskowska uważa, że stąd współczesna idea ojczyzny uwarunkowana jest paradygmatem polskiej kultury narodowej i stanowi „syntezę naczelných jej wartości” (A. Kłoskowska, *Kultura narodu*, w: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, t. 1, Wrocław 1991, s. 52.).

18 Por. Swietlana N. Tołstaja, *Ojczyzna w ludowej tradycji słowiańskiej*, w: *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, s. 17. Autorka pisze także, że pojęcie świętości ziemi „wyrażają archaiczne słowiańskie obrzędy skruchy, spowiadania się ziemi [...], mycia się ziemią, zwyczaj jedzenia ziemi jako forma przysięgi, całowanie ziemi” (*ibidem*, s. 19).

19 W mówieniu o ojczyźnie zaimki: *nasz*, *swój*, *moja*, *wasza* mają niezwykle dużą frekwencję i pojawiają się w różnych konfiguracjach, wyrażając subiektywność ocen, ale o jednoznacznie pozytywnej konotacji. Są one wykładnikiem wspólnotowego rozumienia pojęcia *ojczyzna* i wyrazem opozycji: *swój*– *obcy*, *nasz*–*wasz*, sugerującej odrębność narodu polskiego.

Ojczyzna – ziemia jest nie tylko miejscem cierpienia i martyrologii narodu polskiego, ale daje temu świadectwo prawdy, por.: „Weźcie garść ziemi waszej, a nie będzie tam jednej cząsteczki, która nie była relikwią jakiego męczennika” („Głos Kapłana Polskiego” 1862, PT).

Mównie o ojczyźnie jako matce jest głęboko zakorzenione w tradycji, kulturze i literaturze nie tylko polskiej (ojczyzna – matka, kobieta, Kochanka jest toposem o wymiarze europejskim). W tradycji ludowej jest to związane z antropomorfizacją ziemi i archaicznym, agrarnym kultem ziemi jako matki ludzi, narodu. Natomiast do topiki narodowej metaforyczny obraz ojczyzny – matki na trwałe wprowadził Piotr Skarga w kazaniu *O miłości ku ojczyźnie* z roku 1597: „Dobrodziejstwa matki naszej ojczyzny. Jako namilejszej matki swej miłować i onej czcić nie macie, która was urodziła i wychowała, nadała, wyniosła? Bóg matkę czcić rozkazał. Przeklęty, kto zasmuca matkę swoje. A która jest pierwsza i zasłużeńsza matka jako ojczyzna, od której imię macie i wszystko, co macie, od niej jest? Która gniazdem jest matek wszystkich i powinowactw wszystkich, i komorą dóbr waszych Komora dóbr naszych – ojczyzna. Wszystkich. Jeruzalem, matka nasza – mówi Apostoł – nad wszystkie matki czci i szanowania godna”.

Pojawia się on w języku zwłaszcza w okresie zagrożenia narodowego, stąd szczególnie miejsce zajmuje w polszczyźnie XIX wieku, por.: (1) „[...] po obcych krajach szukają środków rozkucia kajdan wspólnej swej matki [ojczyzny]” („Republikanin” 1837, PPB); (2) „[...] nad nieszczęśliwą matką ojczyzną” („Gazeta Polska” 1848); (3) Zaklinamy was na wszystko, co ludzie najświętszego na ziemi mieć mogą, na naszą matkę ojczyznę, na polskie dzieci, rozproszone po zaspach syberyjskich [...]” („Demokrata Polski” 1840, PPB); (4) „Ojczyzna jest matką rodzoną, a ta matka złożona jest na łożu boleści, skrępowana” („Wielkopolanin. Pismo ludowe” 1850).

W taki model *ojczyzny* wpisują się prototypowe cechy matki, która wydaje na świat dzieci, karmi je, otacza opieką, obdarza miłością. W tej funkcji pojawiają się w analizowanych tekstach zakorzenione wcześniej w języku wyrażenia takie, jak:

- *łono matki ojczyzny*, na przykład: „Cześć i chwała bohaterowi! Łono matki Ojczyzny z czcią przyjęło zwłoki swego dzielnego syna, a imię jego zapisanym zostało w liczbę obrońców” („Wiadomości z Pola Bitwy” 1863, PT);
- *dzieci jednej matki* (na wzór dzieci jednego Boga), na przykład: „Więc bracia rodacy, i wy kmiecie, i wy mieszczany, i wy panowie, wszyscy jak jesteśmy dziećmi jednej matki [ojczyzny]” (Wielkopolanin. Pismo Ludowe” 1850);
- *syn (synowie) ojczyzny, syn ziemi* (od XIX wieku *syn Polski*), na przykład: „[...] my także wszyscy jednej matki dzieci, a bracia pomiędzy sobą, my synowie jednej ojczyzny, a matce naszej jest na imię Polska” („Wiarus Księdza Prusinowskiego” 1850).

Ojczyzna – matka

Zwrot *syn ojczyzny* jest określeniem szczególnie nobilitującym, sygnującym heroiczne poświęcenie. W badanych tekstach konotacja ta ma niezwykle dużą frekwencję, por.: „Powiedz Polski synowi: daj majątek cały za twą święta Ojczyznę – on daje, biegnij na śmierć za Ojczyznę – on idzie; biegnij do więzień, do kopalni Uralu, do Sybiru i na Kaukaz za Ojczyznę – on idzie!” („Gazeta Polska” 1848).

Nieco rzadziej pojawia się przyjęty i kultywowany zwłaszcza w poezji romantycznej wzór *matki cierpiącej i nieszczęśliwej matki ojczyzny*. Jest on nieco częściej wyzyskiwany w prasie konspiracyjnej, której głównym celem była perswazyjność tekstów i przekonanie czytelnika do propagowanej idei oraz posłannictwo „zagrzewania” do walki o wolność ojczyzny.

W badanych tekstach „postać kobiety matki skupia [...] w sobie wszystkie te wymiary i składniki, które w rozwiniętej postaci przypisuje się ojczyźnie narodowej, zwłaszcza wprowadza w sferę emocjonalnych i powinnościowych relacji”<sup>20</sup>. Należy więc ją chronić przed kolejnymi nieszczęściami, zakładając potrzebę poświęceń. Odzwierciedla się to w powtarzanych, stereotypowych zwrotach typu: *kochajcie matkę waszą/swoją ojczyznę, walczcie za matkę ojczyznę waszą, zdejmijcie z matki naszej kajdany, dla której z rozkoszą każdy dałby życie swoje* itp.

#### Ojczyzna – istota żywa

Ojczyzna – istota żywa to kolejny uogólniony model *ojczyzny*, który ma swoje uwarunkowanie w polskiej tradycji i piśmiennictwie personifikowania jej obrazu. Znalazło to szczególnie wyraz w poezji romantycznej i, jak pisze Maria Janion, „ojczyzna pojawiła się tu jako osoba, czy to umarła, czy to pogrążona w letargu, czy to śmiertelnie zraniona, osoba, której trzeba nieść natychmiastową pomoc, dla której wszystko należy porzucić i o której nigdy nie można zapomnieć [...]. To, że pojawiła się ona jako osoba bezbronna, nieszczęśliwa, udręczona, niewinnie umęczona, wołająca o pomszczenie krzywdy mobilizowało u romantyków poczucie solidarności z nią oraz miłości i żądę niesienia pomocy”<sup>21</sup>.

Jak pokazały dotychczasowe badania, literacki wzór spersonifikowanego obrazu ojczyzny realizowany był w wariantach: ojczyzny królowej, siostrzycy, kobiety, matki, kochanki (u J. Słowackiego – świętej) oraz męczennicy. Natomiast w analizowanych tekstach model ten odnosi się do trzech metafor: a) omówionej wyżej ojczyzny – matki, b) ojczyzny osoby (kobiety), c) męczennicy, nawet w większym wymiarze niż w literaturze, por.: (1) „Męczennico święta już jasność zmartwychwstania nad twym grobem świeci” („Głos Kapłana” 1863, PT); (2) „[...] męczennica absolutyzmu [...] przybyła z nadzieją swoją na tę ucztę narodów; zbudził ją okrzyk wolności, sprawiedliwości, braterstwa ludów!” („Gazeta Polska” 1848); (3) „[...] męczenniczka wolności” („Czas” 1833, PPB).

<sup>20</sup> J. Bartmiński, *Ojczyzny małe i duże*, w: *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, s. 11.

<sup>21</sup> M. Janion, *op. cit.*, s. 46–47.



Sporadycznie tylko pojawiają się pozostałe literackie modele, na przykład: „Naród-kochanek, przytulający do serca ojczyznę-kochankę, uniósł z sobą sam jej ideał, który mu żadna siła z łona jego wydrzeć nie zdoła” (Karol Libelt).

Verbalizowanie modelu ojczyzny jako osoby (kobiety) w zasadzie nie odbiega od wzoru literackiego. Środki językowe wskazują, że ma ona ciało, krew, łzy, ale też zachowuje się po ludzku, czuje, przeżywa, cierpi, płacze i umiera. Służą temu tworzone zwykle doraźnie uosobienia typu: *toczy krwi strumienie; płacze łzami boleści, cierpi i jest katowana, z żył jej krew ssać zaczynają; skonała pod śmiertelnym ciosem* (nawiązanie do Juliana Ursyna Niemcewicza), *ma ojczyzna umiera, kona*; czy zwroty o charakterze animizacyjnym, na przykład: *pokrajanej przemocą ojczyźnie, z trzech stron napadli, jako zwierzęta drapieżne i Ojczyznę naszą rozdarli, rozćwiartowali*.

W tym wymiarze realizowana jest w tekstach wszystkiego typu Mickiewiczowska bolesna, pełna cierpienia konotacja ojczyzny, która w analizowanych wypowiedziach jest najczęściej *nieszczęśliwa, biedna i uciemiężona*. Ma to swoje odzwierciedlenie w ówczesnej sytuacji politycznej Polski.

Jak wskazano wyżej, sakralizująca idea ojczyzny ma swoje źródło w wieku XVIII zarówno w artystycznej odmianie języka, jak i publicystyce, i związana jest z ideą narodu wybranego, mającego misję Boską na ziemi. Odzwierciedlało się to w przeniesieniu słownictwa i frazeologii z języka religijnego do dyskursu politycznego. Ale dopiero rozwinięcie się mesjanizmu romantycznego (początek tego nurtu w Polsce sięga wieku XVII-XVIII), idei ofiary narodu polskiego jako narodu wybranego, poddanego przez Stwórcę tragicznej próbie, aby mógł on zbawić i połączyć grzeszników całej Europy, ukształtowało mit ojczyzny – Chrystusa narodów<sup>22</sup>.

Powszechnie znana jest realizacja i funkcja tego mitu w artystycznej odmianie języka. Ale ma on swoje żywe odbicie w badanych tekstach, chociaż sama motywacja posługiwania się przez autorów tych tekstów jest nieco odmienna. Ciekawie to zinterpretował znawca i teoretyk kategorii mitu Maciej Czarnecki, który uzasadnił, że wobec wyjątkowej sytuacji narodu, sytuacji zagrożenia, gdzie dyskurs racjonalny dla omawianych tekstów politycznych jest niemożliwy, przestrzeń polityki zmierza w kierunku opisu mistycznego. Autor pisze: „Takie przekodowanie nie jest wyłącznie opowiedzeniem przy użyciu symboli dokładnie tego samego, co mógłby opowiedzieć dyskurs czysto polityczny. Zmiana kodu [...] wprowadza [...] całkowicie nowe odczytanie sytuacji. [...] O ile zatem komunikat o charak-

Ojczyzna –  
Chrystusem  
narodów

22 Por. Analizę Mickiewiczowskiej wersji mitu w interpretacji Tadeusza Biernata: „Naród polski tak, jak Chrystus niewinny, osaczony i związany tyrańskimi rządami Europy, staje się jej urągówiskiem. [...] Francja ma rozstrzygnąć [...] – jak Piłat w procesie Chrystusa – o winie. [...] Szantażowana posądzeniem o wrogość, wydaje go jednak na pastwę motłochy, na mękę. [...] Ukrzyżowanie narodu to rozbiory Polski i jej zgon, utrata własnej państwowości. Matka – Wolność stoi zapłakana u stóp krzyża” (T. Biernat, *Mit polityczny*, Warszawa 1989, s. 236).

terze politycznym nie pozostawił żadnej nadziei, co do stanu »martwej« Polski, o tyle mityczne przekodowanie sytuacji nadzieję ową przywracało, nadając przy okazji całemu wydarzeniu wymiar kosmiczny<sup>23</sup>. Szczególnie to ostatecznie zdanie ma uzasadnienie w analizowanym materiale, co wyraża następujący cytat: „Wierzmy w zmartwychwstanie Polski, tak jak w zmartwychwstanie Chrystusa, a zmartwychwstanie ona cała, niepodzielna i jednolita jak jednolita Trójca Święta” („Głos Kapłana” 1863, PT).

Ten wzór i sposób mówienia o ojczyźnie jest niezwykle żywy we wszystkich analizowanych tekstach, natomiast stopień jego realizacji zależy od celu wypowiedzi i prezentowanej ideologii ich autorów. Na przykład większość tekstów, nawet programowych, Ludu Polskiego, którego członkowie głosili skrajnie lewicowe, społeczno-polityczne poglądy, łączone z hasłami religijno-mistycznymi, przesycane były głównie symboliką chrześcijańską. Stałą odezwą było sformułowanie: „Jak Chrystus na krzyżu rozpięty, cierpi [ojczyzna] za ludzkie grzechy, niechże zmartwychwstanie” (Komitet Narodowy Polski do Ludu Polskiego 1948, PPB).

Dominuje w całym badanym materiale rozbudowana sfera zwrotów językowych kształtowanych na zasadzie paraleli losów ojczyzny z dziejami Chrystusa, co wynika z powszechnie przyjętej analogii sytuacji po utracie niepodległości ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa, por.: „Otóż już wiecie, że jak nieprzyjaciele Jezusa Chrystusa ukrzyżowali i w grób złożyli, tak wrogi nasze ukrzyżowali naród polski, i w grobie leży ojczyzna nasza. [...] Więc aby ojczyzna z grobu nie powstała, postawili wrogi na tym grobie, na ziemi naszej, straż, a tak wszędzie pilnuje wojsko nieprzyjacielskie nas Polaków, naszej ojczyzny ukrzyżowanej, aby z grobu nie powstała” („Wielkopolanin. Pismo ludowe” 1850). Aspekt zaś nadziei przywołują wypowiedzi skupione wokół haseł: *zmartwychwstanie, odrodzenie, wskrzeszenie, zbawienie* (leksyka ta znacznie wcześniej niż w XIX wieku oderwała się od sfery religijnej i głównie w znaczeniu przenośnym funkcjonowała w innych dziedzinach życia), por.: (1) „Gdyż nie odarto nas jeszcze z zasobów wiary w zmartwychwstanie ojczyzny, gdyż nie rdzewieje żelazna wytrwałość nasza, która tak stałe i nędnę ciała, i strapienia duszy zmagamy [...]” (J.K. Ordyniec, *Harczerze polspolitego ruszenia*, „Pospolite Ruszenie” 1835, PPB); (2) „Zapomnijmy o sobie [...] a tylko o zbawieniu Ojczyzny myślimy nie wątpiąc, że zbawić ją zdołamy, a zbawimy ją pewnie” („Walka” 1863, PT). Językowymi wykładnikami omawianego mitu są często pojawiające się w każdym typie prasy bez względu na adresata artykułów i poglądy nadawców wyrażenia i zwroty skonwencjonalizowane, o długiej tradycji w kulturze i historii takie, jak: *ołtarz ojczyzny*, na przykład: *złożyć ofiarę na ołtarzu ojczyzny, grób ojczyzny*, paralelne określenie *grób Polski, grób wolności ojczyzny, grobowy kamień* czy metaforyczne określenia ustabilizowane semantycznie, nawiązujące do tradycji i symboliki romantycznej, jak:

<sup>23</sup> M. Czarnecki, *Strukturalna analiza mitu politycznego, w: Mitologizacja państwa w kulturze i literaturze iberyjskiej i polskiej*, s. 30–32.

*złożyć ojczyznę do grobu, wstąpić/zstąpić do grobu, ojczyzna nasza, dom boży, kościół, kaplica, ojczyzna święta męczennica.*

Częste używanie środków językowych genetycznie związanych z życiem religijnym realizowało dwa zasadnicze cele: a) publicystyce nadawało szczególnie podniosły charakter, b) w prasie konspiracyjnej aktywowało funkcję perswazyjną. Wynikało ono także z tego, że język religii „dzięki długowiecznej tradycji był szczególnie rozwinięty, a dzięki wpływowi kościoła na życie szerokich mas był powszechnie znany i rozumiany. Stąd więc publicystyka posługująca się słownictwem i frazeologią z tego rejestru języka stała się łatwo zrozumiałą i dostępną dla szerokich mas”<sup>24</sup>.

Apoteoza poprzez model ojczyzna – obowiązkiem wiąże się z moralnym aspektem ojczyzny, z moralnym imperatywem służenia krajowi, obrony jego granic, walki za jego wolność oraz moralnym nakazem *miłości ojczyzny*. Tak realizuje Norwidowską maksymę „Ojczyzna – jest to wielki – zbiorowy obowiązek” literatura. W podobny sposób konkretyzuje się ona w badanych obszarach polszczyzny XIX wieku:

- 1) jako powinność związana z ideą całkowitego poświęcenia siebie i majątku dla dobra ojczyzny oraz narodu; Leon Zienkowicz w *Prawdach polskich* w 1842 roku pisał: „A co winienesz każdemu z braci twoich, to tym bardziej winienesz Ojczyźnie twojej [...] I przeto wszystko, czym jesteś, i wszystko, co posiadasz, i wszystek twój czas i twoje mienie, i zdolności, i życie do Ojczyzny twojej należą. A kto dla Ojczyzny do takiego poświęcenia nie gotów, temu hańba za życia i po śmierci hańba” (PPB);
- 2) zgodnie z zaistniałą sytuacją jako obowiązek uczestniczenia w walce o wolność ojczyzny, bo ojczyzna wymagała od swoich synów obrony aż do ofiary życia włącznie; dla wyrażenia tej powinności w analizowanych tekstach pojawiają się głównie skonwencjonalizowane, typowe dla polskiego obrazowania ojczyzny zwroty i wyrażenia, typu: obrońca ojczyzny, bronić ojczyzny; bić się za naszą ojczyznę, walczyć, przelewać krew, umrzeć, zginąć, polec za ojczyznę; polec w obronie ojczyzny;
- 3) jako etyczna powinność kochania swojej ojczyzny, na przykład: „Oczywiście, że ta miłość ojczyzny jest od Pana Boga nam włana, i że to jest prawdziwie obowiązek i powinność kochać swoją ojczyznę” (Wielkopolanin. Pismo Ludowe” 1849);
- 4) obowiązkiem była praca dla ojczyzny, werbalizowana głównie w pismach emigracyjnych, por.: „[...] wszyscy się postaramy o uczucie obowiązku, ile że w niem tylko trwałą, niezawodną znajdziemy podstawę do ciągłego, niezmordowanego pracowania dla ojczyzny” („Gazeta Polska” 1848).

**Ojczyzna  
– obowiązkiem**

<sup>24</sup> Por. F. Peplowski, *Słownictwo i frazeologia polskiej publicystyki okresu oświecenia i romantyzmu*, Warszawa 1961, s. 196.

**Zakończenie**

Apoteoza ojczyzny wynikała niewątpliwie z propagowanego w dobie rozbiorowej moralnego i emocjonalnego aspektu pojęcia ojczyzny, która wiązała się z podstawową dla Polaków w tamtym okresie wartością, jaką była jej *wolność i niepodległość*. Mówienie o ojczyźnie w tym aspekcie generowało wszelkiego typu asocjacje związaną z miłością do niej, co w kanonicznej postaci – *miłość ojczyzny* – ma charakter stereotypowy i długą tradycję w kulturze i literaturze polskiej (i nie tylko). Natomiast w badanych użyciach języka podlega nieograniczonym modyfikacjom, typu: *bezgraniczna miłość ojczyzny, iskra miłość ojczyzny, droga miłość ojczyzny* itp.

Językowe realizacje apoteozy *ojczyzny* wynikają z trzech zasadniczych mechanizmów; personifikacji, sakralizacji i mitologizacji. Mają one swoje źródło po pierwsze w tradycji, gdzie w przestrzeń semantyczną pojęcia *ojczyzna* wpisuje się „kult przodków, to jest kult rodu, ojczyzny w sensie genetycznym oraz duchowym, i stanowi to wymiar ludzki” oraz „kult ziemi, to jest kult ojczyzny odnoszący się do przyrody”<sup>25</sup>, po drugie w tradycji literackiej i kulturze, a szczególnie w kształtowanych w XIX wieku nurtach ideologicznych oraz publicystyce osiemnasto – i dziewiętnastowiecznej. W werbalizowaniu obrazu ojczyzny odwoływano się do wzorów językowych zachowań kształtowanych w oparciu o wartości uniwersalne i wyzyskiwano toposy mające w historii i kulturze Polski szczególne, często metafizyczne znaczenie.

<sup>25</sup> Swietłana N. Tołstaja, *Ojczyzna w ludowej tradycji słowiańskiej*, w: *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, s. 18–20. Badaczka konstatuje też, że w tradycji słowiańskiej samo pojęcie *ojczyzny* mieści się jakby na marginesie świadomości tradycyjnej, archaicznej, ludowej i tym samym nie mieści się w „mitologicznym czy mitopoetycznym obrazie świata”.

## Mityzacja przestrzeni domowej w powieści Adama Jerzego Czartoryskiego *Pan Sędzia Deluty. Sceny z pierwszych lat Panowania Stanisława Augusta*

Rozważania nad kulturową i symboliczną przestrzenią domu mają obszerny stan badań. Pierwsi w polskiej etnologii problem analizy wartości symbolicznej domu podjęli Danuta i Zbigniew Benedyktowiczowie<sup>1</sup>. Doceniając ich badania, Irena Bułkowska-Floreńska, pisze: „Autorzy [Benedyktowiczowie – K.G.-B.] odwołali się do poglądów przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych, m.in. Martina Heideggera, Mircei Eliadego, Gastona Bachelarda, Claude’a Levi-Straussa, Yi-Fu Tuana. Opierając się na polskich opracowaniach etnologicznych z zakresu wiedzy o domu w kulturze ludowej okresu od połowy XIX wieku do początku XX wieku, dokonali analizy struktury symbolicznej domu [...]. Autorzy zaakcentowali potrzebę nowego spojrzenia na dom jako przestrzeń kulturową mającą znaczenie dla człowieka – jednostki i członka rodziny [...]. Biorąc pod uwagę dotychczasowe obserwacje etnologiczne, można rzeczywiście udokumentować zasygnalizowane tu wartości domu jako miejsca i przestrzeni o znaczeniu mitycznym i symbolicznym. Można także i trzeba na konkretnym przykładzie ukazać dom rodzinny jako przestrzeń kulturową, która wpływa na cechy kulturowe szerszej społeczności i zarazem jest odbiciem warunków, potrzeb, sposobu i stylu życia tej społeczności. Warunki życia i potrzeby ludzi wymuszają niejako ich styl życia. Wszystkie są czynnikami, które kształtują przestrzeń kulturową domu, funkcjonowanie tradycji, tak ważnej dla obrazu wartości symbolicznych i mitycznych”<sup>2</sup>.

1 D. Benedyktowicz, Z. Benedyktowicz, *Dom w tradycji ludowej*, Wrocław 1992.

2 I. Bukowska-Floreńska, *Dom rodzinny jako przestrzeń kulturowa*, w: *Studia etnologiczne i antropologiczne*, t. 5, pod. red. I. Bukowskiej-Floreńskiej, Katowice 2001, s. 66–67.

Niewątpliwie dom jest jedną z najbardziej trwałych struktur tradycji ludowej. Jego przestrzeń kojarzy się z bezpieczeństwem, spokojem i swojskością. Właśnie określenia „swojskość” używa Józef Tischner, definiując zwrot „posiadać dom”<sup>3</sup>. Według niego, oznacza to „mieć wokół siebie obszar prywatnej swojskości”<sup>4</sup>. Dom jest więc przestrzenią zasiedloną przez człowieka, któremu ten nadaje cały szereg znaczeń symbolicznych. Jawi się on zwykle jako ostoja wolna od zła i chaosu. Budowanie domu/miejsca odbywa się w dwojaki sposób: „[...] po pierwsze, jest to budowa w sensie fizycznym – fizyczne stwarzanie miejsca, nadawanie mu formy. Po drugie zaś budowanie jako właśnie tworzenie sieci znaczeń nadawanych w obrębie tego miejsca. Znakomitym tego przykładem zdaje się być dom, który jest przestrzenią silnie zmytizowaną, posiadającą rozliczne znaczenia nadawane jej przez mieszkańców. Poczynając od procesu budowania, poprzez wprowadzanie się, aż do samego zamieszkania i życia w owym miejscu – na wszystkich tych poziomach obserwuje się rozliczne elementy mityzowania, wznoszenia domu do poziomu sakralnego, pomimo jego niewątpliwiej powszedniości”<sup>5</sup>.

Chcąc mówić o przestrzeni domowej w powieści Adama Jerzego Czartoryskiego *Pan Sędzia Deluty*, rozpocząć należy od przybliżenia warstwy fabularnej tego zapomnianego utworu<sup>6</sup>. Przestrzeń ma dla autora niewątpliwie duże znaczenie. Świadczą o tym tytuły rozdziałów wskazujące bezpośrednio lub pośrednio na miejsca akcji: *Wiadomości z Warszawy*, *Warszawa*, *Pokoje u dworu*, *Trzy poranki w Warszawie*. Większa część powieściowej fabuły rozgrywa się jednak w dworku szlacheckim we wsi Celejów niedaleko Kazimierza nad Wisłą. Wykorzystał Czartoryski autentycznie istniejące i dobrze mu znane miejsce. Wieś Celejów położona nad rzeką Bystrą, dawniej zwaną Bochotniczką, należała do majątku Adama Jerzego od 1823 roku, kiedy zakupił posiadłości, poszerzając tym samym tradycyjny zasięg włości końskowolskiej, otrzymanej od ojca w 1816 roku. Nowo nabyte dobra składały się z następujących realności: folwarków i wsi Celejów, Bochotnica, Rąblów, Stok, Wierzchoniów, Witoszyn i Karmanowice<sup>7</sup>. Cały ten obszar został przez Czartoryskiego bardzo dokładnie naszkicowany: „Na początku drugiej połowy osiemnastego wieku, familia Lubomirskich posiadała znaczne dobra w Lubelskiem.

3 M. Sulima, *Symboliczna przestrzeń domu*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Białostockiej. Architektura” 2007, z. 20, s. 81.

4 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998.

5 M. Kołodziej, *Przestrzenie zmytizowane – dom*, „Pracownia Kultury” 2014, nr 6, za: <http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl/?p=30523> – dostęp w dniu 15.06.2015.

6 A.J. Czartoryski, *Pan Sędzia Deluty. Sceny z pierwszych lat panowania Stanisława Augusta*, autograf rkps Biblioteki XX. Czartoryskich w Krakowie, sygn. 6219 IV; A.J. Czartoryski, *Pan Sędzia Deluty. Sceny z pierwszych lat panowania Stanisława Augusta*, kopia rkps Biblioteki XX. Czartoryskich w Krakowie, sygn. 6220 II; A.J. Czartoryski, *Pan Sędzia Deluty*, oprac. R. Sokolowski, Lublin-Ottawa 2005.

7 Z. Gołębiowska, *Oświata i wychowanie w Puławach oraz kluczu końskowolskim w czasach Czartoryskich*, Puławy 2005, s. 20–21.

Józefów nad Wisłą, Opolszczyzna, Klucz Celejowski z przyległościami, połączone z Starostwami Kazimierskim i Wąwolnickim składały obszerłą, bogatą i piękną okolicę, która wszakże z wielu miar odmienną była od dziś na tych miejscach nam znanej. Obustronne wzgórze nad doliną, po której Bochotniczka pędzi swoje mrużące wody, były wówczas okryte stuletnimi dębami, jaworem, lipą, nawet cisami i innym potężnym drzewem, które później siekera przedsiębiorcy znaczyła na wycięcie i do Wisły spuszczała. Doliny były zwężone i ocienione schodzącym na nie ze wzgórze lasem. Padoły zdawały się głębsze i trudniejsze do przebycia, drogi były złe i kręte, drożyny po lesie i parowach znane tylko były wieśniakom a bardziej pastuchom trzód wiejskich tam się paszących. Kraj cały był daleko leśniejszy, tak iż ponad Karmanowicami i parowami wyżej Zbendowic i Parchatki rozciągał się las aż blisko Boru Rudzkiego, który przez lasy rzeżyńskie i baranowskie dawał poniekąd rękę okolicy leśnej nad wieprzowej mającej znowu dalsze podobne komunikacje ponad Bugiem, to ku Warszawie, to do pierwszych puszczy litewskich. Z drugiej zaś strony, lasy celejowskie i opolskie łączyły się przez liczne smugi z puszciami Ordynacji Zamojskiej, a przez nie z lasami Rusi Czerwonej. Wszystkie Te okolice, mniej znane, bardziej dziczały jak teraz, zawierały w sobie miejsca zapadłe, prawie niedostępne, wiadome tylko kryjącym się w nich dzikim zwierzom i dybiącym za nimi myśliwym<sup>8</sup>.

Dając topograficzny obraz Lubelszczyzny, narrator przeprowadza czytelnika do samego Celejowi, gdzie sporo miejsca poświęca opisowi dworu, zamieszkiwanego przez Pana Sędziego i jego córkę: „Dwór celejowski na wzniesieniu wybudowany składał się naówczas z długiej a dosyć wąskiej drewnianej oficyny czysto otynkowanej, którą Pan Sędzia Deluty powiększył i uporządził. Z jednej strony okna wychodziły na dziedzińiec obszerny i zielonym darniem okryty, prócz drogi dokoła idącej, i otoczony licznymi budowlami gospodarskimi i folwarcznymi. Z drugiej zaś strony widok otwierał się na wąski taras niskim murkiem podmurowany; dalej na łąki jeszcze zieleńsze od dziedzińca, na wijącą się po nich rzeczkę i nadbrzeżną olszynę, gdzie niegdzie cień dająca; a dalej jeszcze na wzgórze gęstym i wysokim drzewem ozdobne<sup>9</sup>”.

Czartoryski przedstawia obejście nieco pocztówkowo. Podobne, schematyczne plenery znane są z literatury i malarstwa. Nasuwa się na myśl *Pan Podstoli* ze szczegółowym opisem obejścia dworskiego i rozmieszczenia zabudowań folwarcznych oraz bardziej malarskie w opisie Mickiewiczowskie Soplicowo:

Śród takich pól przed laty, nad brzegiem ruczaju,  
Na pagórku niewielkim, we brzoźowym gaju,  
Stał dwór szlachecki, z drzewa, lecz podmurowany;  
Świeciły się z daleka pobielane ściany,

8 A.J. Czartoryski, *Pan Sędzia Deluty. Sceny z pierwszych lat panowania Stanisława Augusta*, s. 57 [dalej: Wydanie].

9 *Ibidem*, s. 64.

Tym bielsze, że odbite od ciemnej zieleni  
 Topoli, co go bronią od wiatrów jesieni.  
 Dóm mieszkalny niewielki, lecz zewsząd chędogi,  
 I stodołę miał wielką, i przy niej trzy stogi  
 Użątka, co pod strzechą zmieścić się nie może;  
 Widać, że okolica obfita we zboże,  
 I widać z liczby kopic, co wzdłuż i wszere smugów  
 Świecą gęsto jak gwiazdy, widać z liczby pługów  
 Orzących wcześniej łany ogromne ugoru,  
 Czarnoziemne, zapewne należne do dworu,  
 Uprawne dobrze na kształt ogrodowych grządek:  
 Że w tym domu dostatek mieszka i porządek.  
 Brama na wciąż otwarta przechodniom ogłasza,  
 Że gościnna i wszystkich w gościnę zaprasza<sup>10</sup>.

Dwór Soplicowski jest „z drzewa lecz podmurowany” natomiast w *Panu Podstolim* „na dobrym i znacznie od ziemi wzniesionym podmurowaniu”. Szczegółowe wytyczne dotyczące zasad budowy dworów w dawnej Polsce odnajdujemy w publikacji *Krótką nauką budowniczą dworów, pałaców, zamków podług nieba i zwyczaju polskiego* w której czytamy:

Jeżeli jednak ma być z drzewa, to najwięcej uważać potrzeba firmitate (trwałość). Gruntowna tedy drewniana structura ma mieć fundament dobry, a może-li podmurowany. Tak albowiem przycieś (która ma być dębowa) gnić nie będzie ani ustępować<sup>11</sup>.

W położeniu uważać wprzód miejsce, które ma być zdrowe przy suchym powietrzu, wygodne przy żyznym kraju, przy wodzie żywej, albo – można-li portowej rzece, przy tym przy sposobności lochów i sklepów. Wesołe na koniec przy pięknym prospekcie<sup>12</sup>.

Jak pisze Stanisław Pigoń, „tak właśnie budowano zwyczajnie w dawnej Polsce: dwór stał z dala od wsi, na wzgórzu i nad wodą<sup>13</sup>. Nie powinno więc dziwić to podobieństwo. Istotny jest fakt, że przełom XVIII i XIX wieku to czas krystalizowania się poglądów na temat budownictwa i wartościowania ideologicznego architektury. U schyłku XVIII stulecia, jeśli istniało jakieś głębsze poczucie „rodzimości” dworu, to wiązało się ono z generalną koncepcją wiejskiego domu, który powinien spełniać wymogi standardowo-użytkowe budowli przeznaczonej do rolniczego trybu życia szlachty ziemiańskiej<sup>14</sup>. Poglądy tego rodzaju obce były jednak ideologom, którzy, jak pisze Marta Leśniakowska: „[...] fetyszyzowali dawne wzorce architektoniczne budując mit »swojskości« i »rodzimości« dworu jako tego, który miał się stać znakiem wspólnoty kulturowej Polaków, ich horyzontu geograficznego, wreszcie systemu wartości. Na gruncie koncepcji Volksgespiritu dwór miał być przykładem tradycji rzekomo rdzennie

<sup>10</sup> A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz*, oprac. S. Pigoń, Wrocław 1982, s. 6–7.

<sup>11</sup> *Krótką nauką budowniczą dworów, pałaców, zamków podług nieba i zwyczaju polskiego*, Kraków 1659, reprint Warszawa 2009, s. 45.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 37.

<sup>13</sup> Przypisy do: A. Mickiewicz, *op. cit.*, s. 6.

<sup>14</sup> M. Leśniakowska, „Jam dwór polski” czyli raz jeszcze o mityzacji w nauce, „Polska Sztuka Ludowa” 1990, r. 44, nr 3, s. 30.



polskiej, w której zamrożony został „odwieczny duch polskości”. Był to początek mitotwórczego procesu, wiodącego ku sakralizacji dworu jako zjawiska architektonicznego i normatywnego, idiomatycznego elementu kultury narodowej, będącej prostą ilustracją natiwizmu”<sup>15</sup>.

W procesie, o którym pisze Leśniakowska, równorzędną rolę odegrały trzy zjawiska, a mianowicie: poezja romantyczna, literatura piękna i pisarstwo historyczne<sup>16</sup>. W Polsce porozbiorowej w programach tych spletały się wątki słowianofilskie, mit sarmacki oraz historyzm „złotego wieku”<sup>17</sup>. Dworek w Celejowie w pełni realizuje ów mit. Jest zamieszkiwany przez spolszczonych Francuzów, w których rodzie „więcej było porządku, oszczędności a nawet nauki niż w ogólności między szlachtą polską na wsi żyjącą w owej epoce można było spostrzegać. Niemniej dlatego Delutowie byli w całym znaczeniu wyrazu Polakami. Ojciec Sędziego i on sam odgrywali rolę na sejmikach i konfederacjach, które wicherzyły Polską pod Sasami”<sup>18</sup>.

Znaczącym elementem powieści jest wątek edukacyjny. Patriotyzm tytułowego bohatera oraz jego przywiązanie do przybranej ojczyzny podkreśla odpowiednio dobrany księgozbiór, znajdujący się w jego domowej bibliotece: „*Nowe Ateny i Zielnik; Herbarz Niesieckiego; Kroniki Bielskiego, Górnickiego, Strykowskiego; Poezje Jana i Piotra Kochanowskiego, Symonowicza i Gawińskiego, Drużbackiej; Biblia Wujka, Żywoty Świętych i Kazania Skargi oraz Bierkowskiego; nadto Trotza Dykcjonarz*”<sup>19</sup>.

Dobór tytułów nie jest przypadkowy. Do podstawowych lektur – zalecanych synowi przez Kazimierza Czartoryskiego – należały zarisy dziejów<sup>20</sup>. Dowiadujemy się tego z korespondencji Adma Kazimierza do syna, w której pisał:

15 *Ibidem*.

16 Ł. Gołębiowski, *Domy i dwory, przy tym opisanie apteczki, kuchni, stołów, uczt, biesiad, trunków i pijatyk, łaźni i kąpieli, łóżek, pościeli, ogrodów, powozów i koni, błaznów i karłów, wszelkich zwyczajów dworskich i różnych obyczajów szczegółów przez [...] członka Towarzystwa Królewskiego Warszawskiego Przyjaciół Nauk*, Warszawa 1830; W. Łoziński, *Życie polskie w dawnych wiekach*, Warszawa 1907; Z. Gloger, hasło: *Dwory polskie*, w: *Encyklopedia Staropolska ilustrowana*, t. 2, Warszawa 1900–1903; *idem*, *Budownictwo drewniane i wyroby z drewna w dawnej Polsce*, Warszawa 1907–1909.

17 M. Leśniakowska, *op. cit.*, s. 30.

18 *Ibidem*.

19 A.J. Czartoryski, *Pan Sędzia Deluty*, kopia rkps Biblioteki XX. Czartoryskich w Krakowie sygn. 6220 II, k. 24; wyrazy podkreślone zostały wprowadzone ręką autora na kopii, czyli po roku 1831.

20 *Ibidem*. Jako podstawowe lektury domu Czartoryskich wymienia J. Skowronek: M. Bielski, *Kronika wszystkiego świata i Kronika polska* (liczne wydania w XVI–XVIII wieku); W. Kochowski, *Annalium Poloniae* (t. I–III, wyd. 1683–1698); M. Kromer, *Kronika*, Warszawa 1767; S. Łubieński, *Opera posthuma, historica, historo-politica...*, Antverpiae 1643; S. Orzechowski, *Annales* (wyd. w XVII i XVIII wieku); M. Strykowski, *Kronika polska, litewska, żmudzka...* (jedno z wydań od 1582 roku); T. Waga, *Krótkie zebranie, historii i geografii polskiej*, Supraśl 1767; E. Wassenberg, *Gestarum Gloriosissimi ac Invictissimi Vladislai IV...*, Gedani 1641; J. A. Załuski, *Specimen historiae Poloniae criticae...*, Varsoviae 1735.

Ważna rzecz dla ciebie panie Adamie, abyś zaznajamiał się dokładnie z historią kraju twego. Czytaj pilnie Kromera, Strykowskiego, Wassenberga »Flores Poloniae«, Stanisława Lubińskiego »Epistulae« : miej przy tym zawsze pod ręką »Volumine legum«. Równocześnie z dziejami polskimi czytaj dzieje ościennych krajów: »Historię Niemiec« przez Pfeffela, potem »Historię Karola V« przez Robertsona »Historię traktatu westfalskiego«, a potem zobaczmy<sup>21</sup>.

Zbieżność ta nie jest zapewne przypadkowa. Przywołując lektury swej młodości, daje Czartoryski wyraz temu jak wielki wpływ wywarł nań dom rodzinny. Sygnalizuje również przywiązanie do miejsca (Celejów należał przecież do jego rodziny). Jest to bardzo ważne, przestrzeń mityczną bowiem można podzielić na dwa rodzaje. Pierwsza to ta, która nie jest znana z doświadczenia bezpośredniego i wynika z niedostatecznej wiedzy o otaczającym świecie. Przykładem może być niewiedza na temat tego, co znajduje się „za górami, za lasami”, kiedy wyobraźnia tworzy geografiię mityczną, budując obrazy nieznanego miejsca, które często niewiele mają wspólnego z rzeczywistością<sup>22</sup> (w *Panu Sędzim Deluty* przestrzenią taką są podziemia, tunele prowadzące do zamku w Kazimierzu). W drugim zaś rodzaju przestrzeń mityczna jest składnikiem światopoglądu, koncepcją lokalizacji wartości, w obrębie której ludzie żyją na co dzień. Jest to więc próba nadania sensu temu, co ich otacza, próba odnalezienia porządku i odpowiedniości w rzeczywistości<sup>23</sup>. W interesującej nas powieści mamy do czynienia głównie z drugim typem przestrzeni mitycznej.

Doświadczenie przestrzeni domu mieszkalnego w kulturze ludowej odbywało się od zawsze na zasadzie podziału na punkty i miejsca różniące się znacznie od innych, które wywoływały specyficzne rodzaje zachowań ludzi. Pierwsze, otoczone magiczną ochroną, dawały im poczucie bezpieczeństwa i oparcie, inne z kolei kojarzyły się z chaosem i niepewnością<sup>24</sup>. „Niejednorodność przestrzeni związana jest [...] nie tylko z różnorodnością funkcjonalną, ale także – i przede wszystkim – z jej głęboko zakorzenionym podziałem na obszary sakralne i świeckie”<sup>25</sup>.

Jałowiecki zauważa również, jak ważną rolę w przestrzeni domowej odgrywają miejsca „charyzmatycznie naznaczone”. Niewątpliwie jednym z takich miejsc jest centrum, tak zwany „środek wszechświata”. Według Mircea Eliadego, wszelkie budowanie czy sporządzanie czegokolwiek ma za wzorzec kosmologię<sup>26</sup>. Miejscem centralnym w domu Delutych, wybudowanym na wzniesieniu, jest okrągła sala stanowiąca publiczną strefę domu. To od niej odchodzą komunikacje do pozostałych pomiesz-

21 Z listu Adama Czartoryskiego do syna, cyt. za: Z. Wójcicka, *Literatura użytkowa obozu Księcia Adama Jerzego Czartoryskiego 1831–1841*, Szczecin 1991, s. 14.

22 M. Kołodziej, *op. cit.*

23 Tuan Yi-Fu, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, Warszawa 1987, s. 16.

24 M. Sulima, *Miejsca swoje i miejsca obce w przestrzeni domowej w wierzeniach religijnych*, „Architecturae et Artibus” 2009, nr 1, s. 68.

25 B. Jałowiecki, *Przestrzeń jako pamięć*, „Studia Socjologiczne” 1985, nr 2.

26 M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. M. Czerwiński, Warszawa 1993, s. 72.

czeń: „Między dwoma wystawami we środku oficyny była salka okrągła, do której się schodzono przed obiadem i po obiedzie. Od niej, z jednej strony od łąk, otwierał się pokój jadalny z komunikacją do kredensu i do kuchni na samym końcu oficyny osobno wybudowanej. Od dziedzińca był sypialny pokój Pana Sędziego, a na drugiej stronie pokój na gości, którzy się mogli także na folwarku, a w potrzebie po stodołach mieścić. Na przeciwnym zaś końcu oficyny były dwa pokoiki dla Panny Tekli i jej poważnej towarzyszki, których okna na południe obrócone miały widok wzdłuż doliny na wielki staw i dalsze wzgórze ku Bochofnicy ciągnące się. Przed oknami Panny Tekli wzniesienie, na którym stał dom, było znaczniejsze, i taras nieco obszerniejszy mógł mieścić krzewy i dojniczki z kwiatami. Schodzono z niego przez schodki kamienne i furtkę do rzeczki; tam gdzie później w bliskości wystawiono dom murowany, a gdzie wówczas na nizinie przy niezmiernej topoli, dotąd tam stojącej, Pan Sędzia wówczas założył mleczarnie i folwarczek dla faworytnego drobiu i wybranych krów holenderskich Panny Tekli, gdzie ona wielowładnie panowała, i przy którym był sad owocny i warzywne grzędy”<sup>27</sup>.

Nadanie domowi czterodzielnej struktury wpływa na porządkowanie przestrzeni. Korelacja pomiędzy czterema stronami świata a czterema ścianami (skrzydłami) domu znana jest w wielu kulturach tradycyjnych<sup>28</sup>. Z tym samym ustawieniem wiąże się przekodowywanie relacji przestrzennych na czasowe, przejawiające się we fragmencie: „Dwa były ganki czyli wystawy we dworze: jeden na dziedzińcu, drugi na tarasie i na łące. Pan Deluty używał jednego lub drugiego podług chęci uniknięcia lub znalezienia słońca, podług okoliczności czy chciał patrzeć na paszące się po skoszonych łąkach krowy i konie, czy też widzieć jak z pola i z orania wracały zaprzęgi lub podczas żniw wozy naładowane snopami”<sup>29</sup>.

Ta połowa domu, której okna wychodziły na wschód lub południe, nosiła nazwę „czystej”, „paradnej”, „jasnej” i była uznawana za bardziej oswojoną i uczłowieczoną<sup>30</sup>. Wyraźnie wyodrębnia się tu podział na sferę publiczną oraz prywatną domu. Eliade wspomina o istnieniu dwóch typów przestrzeni: świętej – uznanej za ważną i znaczącą, oraz pozostałych – nieświęconych obszarów. W domu Delutych za obszar uświęcony uznać należy pokój dzienny, stanowiący środek domowej przestrzeni. To właśnie od tego miejsca rozpoczyna się tworzenie świata domowników. Obszary nieuświęcone to oddalone od centrum pomieszczenia o charakterze gospodarskim. Niedaleko domu znajdowała się kapliczka. Miejsce bardzo ważne dla bohaterów powieści. O jej znaczeniu świadczy fakt, że była zbudowana na wzniesieniu oraz stała „bliżej cokolwiek domu”<sup>31</sup> i „nad niziną

27 Wydanie, s. 64.

28 A.K. Bajburin, *W sprawie opisu struktury słowiańskiego rytuału budowniczego*, „Konteksty” 1990, nr 3, s. 64.

29 Wydanie, s. 64.

30 A.K. Bajburin, *op. cit.*, s. 64.

31 Wydanie, s. 64.

wznosiła się kapliczka struktury siedemnastego wieku, którą Lubomirscy wystawili. Mając kiedyś zamiar przemieszkiwać w Celejowie przez letnie miesiące i bywać tam dla polowania, zaczęli, jako panowie pobożni, od kaplicy; reszta nie przysłała do skutku. Do tej kapliczki, poświęconej Matce Boskiej i z wielkim staraniem przez Pannę Teklę zdobionej, gdzie często odmawiała swe modlitwy, trzy razy na tydzień ksiądz zjeżdżał z Kazimierza dla odprawienia mszy świętej. W niedzielę zaś i we święta, rodzina jeździła do jednego z miasteczek pobliskich<sup>32</sup>.

Oprócz centrum na szczególną pozycję w zasługuje także granica, wydziela ją określona przestrzeń, przeciwstawiana reszcie świata. W omawianej powieści odnajdujemy kilka fragmentów w których pojawia się próg domu, jako miejsce stanowiące ową granicę:

Wysiadł nareszcie starszy pan, i zdjawszy czapkę, poprawiwszy czupryny i pomuskawszy obwisłe wąsy, solennym krokiem zbliżył się do Pana Deluty, który na przeciw niego spod wystawy wyszedł, i przyłożywszy rękę do brwi, aby się od promieni zachodzącego słońca zasłonić, a drugą ręką od ust uklon czyniąc:

– Kogóż – rzekł – mam honor witać w moich niskich progach?

– Dziękuję Wielgomożna pannie – rzekł Antek, czapką aż do podłogi dotykając<sup>33</sup>.

A wtem, pięciokonny, duży półkrytek wjechał na dziedziniec, w bramie potężnej uderzywszy o próg nieco wysoki dla bezpieczeństwa jej w nocy zawarcia<sup>34</sup>.

Próg domu jest miejscem, najbardziej oddalonym od naznaczonego świętością centrum. Oczywiście nie myślimy tu o oddaleniu w sensie geometrycznym, lecz kulturowym, emocjonalnym. Za granicą zaczynał się inny świat, nieznan, niezrozumiały, różny od swojskiej przestrzeni. „Miejsca peryferyjne należało zatem otaczać ochroną i »magicznie zabezpieczać«. Jak wiadomo, w każdej religii poprzez miejsca peryferyjne dokonuje się przepływ energii i istnień na różnych poziomach Kosmosu. Dlatego też przypisywano im różne funkcje kulturowe – składano na nich ofiary, skrapiano je krwią czy dokonywano magicznych czynności, jak obchodzenie, oborywanie, zakopywanie, wyrzucanie, wymiatanie. Dom tworzył więc zamieszkującym go ludziom prywatne centrum świata. Wszystko, co znajdowało się na zewnątrz intymnej przestrzeni, każde oddalenie od domu, przekroczenie jego granic bezpieczeństwa, wiązało się z obcością, tajemnicą, niepokojem<sup>35</sup>.

Kultura ludowa wartościuje przestrzeń, przeciwstawiając sobie dwa pojęcia: *orbis interior* i *orbis exterior*. Dom podzielić można więc na przestrzeń znaną i nieznaną, zadamowioną i niezadamowioną. *Orbis interior* to miejsce odpoczynku, przestrzeń intymna i stabilna, jednak aby utrzymać ten bezpieczny stan swojskości, trzeba go cyklicznie odnawiać. Dzieje się to dzięki codziennym czynnościom, takim jak: praca, jedzenie, odpoczynek. Te pozornie proste sprawy przybierają w konkretnej

32 *Ibidem*.

33 *Ibidem*, s. 68.

34 *Ibidem*.

35 M. Kołodziej, *op. cit.*

przestrzenie formę rytuałów, powodując, że dom staje się czymś stałym, niezmiennym i pewnym<sup>36</sup>. *Orbis interior* wzmacnia również przywiązanie człowieka do jego domu<sup>37</sup>. Zjawisko to obserwujemy w domu Pana Sędziego Deluty i nie jest to odosobniony przykład. „Porządek”, bo taki terminem określa się tu codzienne czynności, jest też główną zasadą ducha gospodarskiego w Soplicowie oraz w obejściu Pana Podstolego, który mawiał: „Porządek duszą jest wszystkich rzeczy”. Zbieżność utworów w tej kwestii zaobserwował Stanisław Windakiewicz: „»Porządek każdej (części) właściwe miejsce oznacza« »Rząd dobry wznosił małe państwa, wielkie nierządem upadły« (1. c. II. 238). – Toż o domu Łowczego: »wszędzie zastałem porządek, gruntowność i obfitość«, »winszowałem mu tak pięknego porządku w domu i w gospodarstwie« (1. c. II. 332) – znalazła odbicie w za sadzie gospodarskiej Sędziego, również uporczywie przez Mickiewicza powtarzanej: »Że w tym domu dostatek mieszka i porządek« I. 38; »Jako w porządnym domu i obrok i siano« I. 145; »A każdy mimowolnie porządku pilnował« I. 218; »Tym ładem mawiał domy i narody słyną, z Jego upadkiem domy i narody giną. Więc do porządku zwykli domowi i słudzy« I. 222–224”<sup>38</sup>.

Tę samą ideę porządku odnajdujemy w *Panu Sędzim Deluty* zarówno przy opisie celejowskiego folwarku i jego mieszkańców, jak i relacjach panujących pomiędzy chłopstwem a panem. W samej tylko rodzinie Delutów – jak twierdzi narrator: „[...] więcej było porządku, oszczędności a nawet nauki niż w ogólności między szlachtą polską na wsi żyjącą w owej epoce można było spostrzeżać”<sup>39</sup>; „Lecz niemniej utyskiwali na bezrząd niszczący przybraną ojczyznę, którą jako swą jedyną matkę całym sercem kochali; a z rodzinnego przekonania tam zawsze lgnęli, gdzie upatrywali, że jest więcej podobieństwa z porządną i silną władzą dla kraju”<sup>40</sup>.

Szczegółowo opisane obejście składało się na „porządną i przyjemną całość, niezbyt obszerną i otoczoną płatem żywym z furtką od ścieżki”<sup>41</sup>. „Porządek dni w Celejowie” zawsze był taki sam; „Przyznam się Tobie, że mi najlepiej kiedy jesteśmy sami z sobą, i kiedy nic nie odmienia zwyczajnego porządku dni naszych”<sup>42</sup> – mówi Tekla, która: „Rano wstawała, aby obchodzić poczynające się szkółki w pobliskich wsiach, a wróciwszy, mieć jeszcze czas gospodarstwem się zatrudnić, rozporządzić obiadem, zobaczyć czy w oborze wszystko jest chędogo i porządnie, dojrzeć, aby kawa nazajutrz dla Pana Sędziego była z dobrą śmietanką i świeżym do chleba masłem”<sup>43</sup>.

36 L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa 1986, s. 134.

37 M. Sulima, *Symboliczna przestrzeń domu*, s. 82.

38 S. Windakiewicz, *Prolegomena do „Pana Tadeusza”*, Kraków 1918, s. 103–104.

39 Wydanie, s. 60.

40 *Ibidem*.

41 *Ibidem*, s. 86.

42 *Ibidem*, s. 78.

43 *Ibidem*, s. 63.

Schludność i porządek były mile widziane w stroju. Jedna z bohaterów powieści, Pani Dobkowa, mimo że „w wieku podeszłym, zawsze porządnie i z widocznym staraniem ubrana, nosiła co dzień ten sam strój: robront jedwabny jasno popielaty, czepek wysoki z szerokimi skrzydłami”<sup>44</sup>. Odzienie chłopów nie odbiegało od tej zasady, albowiem „każden parobek i młody gospodarz chciał mieć czystą koszulę i siermięgę porządnie obciętą i uczesane włosy”<sup>45</sup>. Również chłopskie podwórza były dobrze zamiecione, a izby porządnie ułożone<sup>46</sup>. Deluty prowadził swoje gospodarstwo po żołniersku, gdyż „znalazł, że to najlepszy sposób dla zaprowadzenia między naszymi porządku i posłuszeństwa, do czego, jak wiadomo, nie ma u nas wielkiego popędu”<sup>47</sup>; „Na rozkaz Pana Sędziego rozeszła się czeladź porządnie na dane znaki”<sup>48</sup>.

Deluty doceniał dbałość swoich chłopów o ład w obejściu, pracowitość i posłuszeństwo: „Jest to może fantazja, ale przy tymi, skoro znajduję we wsi zdolnego i porządnego gospodarza, wolę go na czynszu mieć, niż na pańszczyźnie”<sup>49</sup>. Porządek ów bowiem był tym, co miało dać narodowi siłę do pozbycia się wrogów: „Nam potrzeba zgody i porządku, aby się naszym zewnętrznym wrogom oprzeć i pozbyć się ich”<sup>50</sup>. Sędzia osobiście doglądał swych włości i kontrolował postęp prac: „Pan Sędzia wstał o szóstej z rana – jak był jego zwyczaj przez zimę i dnie krótsze i chłodniejsze, w lecie zaś o piątej był już na nogach – a wyrzawszy na chwilę, popatrzawszy jaka pogoda, wypił filiżankę kawy i siadł natychmiast do obejrzenia rachunków i raportów gospodarskich, do wydawania rezolucji, do odbycia swej korespondencji. O dziewiątej wyszedł do pokoju jadalnego, gdzie na niego już czekała córka ze śniadaniem. A po krótkim serdecznym przywitaniu, wypiwszy kieliszek wódki i zjadłszy kawałek kielbasy i bigosu odgrzanego, siadł na szpaka dla objechania folwarków. Układ godzin w Celejowie był co dnia ten sam, i bardzo regularnie utrzymany”<sup>51</sup>. Tak samo robił Soplica:

Sędzia, choć utrudzony, chociaż w gronie gości,  
Nie chybił gospodarskiej, ważnej powinności;  
Udał się sam ku studni. Najlepiej z wieczora  
Gospodarz widzi, w jakim stanie jest obora;  
Dozoru tego nigdy sługom nie poruczy,  
Bo Sędzia wie, że oko pańskie konia tuczy<sup>52</sup>

44 *Ibidem*, s. 65.

45 *Ibidem*, s. 91.

46 *Ibidem*, s. 92.

47 *Ibidem*, s. 91.

48 *Ibidem*, s. 90.

49 *Ibidem*, s. 88.

50 *Ibidem*, s. 70.

51 *Ibidem*, s. 65.

52 S. Łempiński, *Glossy do „Pana Tadeusza”*, „Pamiętnik Literacki” 1934, s. 416.

i oczywiście Pan Podstoli: „Niedość jest porządek w dom wprowadzić, kto go ustawiczną czujnością utrzymywać zaniedba; niedość służących napominać, kto w ich sprawy nie wejrzy; niedość postawić urzędnika, kto na tego urzędnika nie będzie miał oka... Sługa, choć najlepszy, oka pańskiego potrzebuje... Z tych więc powodów nie grzeszy ten pan i gospodarz, który doglądaniu czeladzi część dnia swego poświęca”<sup>53</sup>.

Podsumowując rozważania nad mityzacją przestrzeni domowej w powieści Adama Jerzego Czartoryskiego *Pan Sędzia Deluty. Sceny z pierwszych lat Panowania Stanisława Augusta*, można stwierdzić, że powieść ta w pełni realizuje wypracowany przez pisarstwo XVIII i XIX wieku model dworu tradycyjnego „w którego ścianach budowana będzie ojczyzna prywatna iluzorycznie przywracająca minione, a wraz z nim dawny mit Arkadii”<sup>54</sup>. Nie bez znaczenia pozostają przywoływane licznie związki utworu z innymi powieściami o charakterze dydaktycznym i patriotycznym. Obserwujemy w tekście powieści rozliczne elementy mityzowania przestrzeni wiejskiej oraz przestrzeni domu, pomimo jej niewątpliwej powszedniości.

<sup>53</sup> Cyt. za: *ibidem*.

<sup>54</sup> M. Leśniakowska, *op. cit.*, s. 30.





Anna Gemra  
Uniwersytet Wrocławski

Słowa klucze  
*mit, rodzina, ojczyzna,  
ojcowizna, dziedzictwo,  
zabory, Maria  
Rodziewiczówna*

## Mit polskiego domu rodzinnego w twórczości Rodziewiczówny

*Tam dom twój, gdzie serce twoje*  
[Przysłowie]

W potocznym rozumieniu „dom” oznacza miejsce, w którym człowiek przechowuje swoje rzeczy, śpi, je, do którego może wrócić z zewnątrz, by się w nim schronić i odpocząć. Innymi słowy, będzie to współcześnie, zwłaszcza w cywilizacjach zachodnich, budynek lub jego część z funkcją mieszkalną<sup>1</sup>. Pojęcie domu, najważniejszej chyba przestrzeni w życiu człowieka, nie musi jednak być zawężane wyłącznie do miejsca, w którym żyjemy na co dzień, do przysłowiowych „czterech ścian”. Władysław Kopaliński w haśle „Dom” w *Słowniku symboli* pisze: „Dom symbolizuje bezpieczeństwo, trwałość, schronienie, twierdzę, mieszkanie, własny kąt oraz gospodarstwo domowe, domowników, rodzinę, gniazdo rodzinne, gościnność, a także ród, dynastię, ojczyznę, wszechświat, ciało ludzkie i skarbnicę mądrości”<sup>2</sup>. Pojęcie domu jawi się w takim kontekście jako mające bardzo szeroki zakres; można je interpretować zarówno w wymiarze materialnym, czysto fizycznym (przestrzeń, miejsce), jak i w wymiarze abstrakcyjnym – metaforycznym, symbolicznym.

Utrata domu jest jednym z najbardziej traumatycznych przeżyć, jakie mogą dotknąć człowieka: być bezdomnym oznacza bowiem nie mieć miejsca, do którego się w jakiś sposób przynależy, z którym można się identyfikować. Idzie wprawdzie o wymiar materialny: konkretnej przestrzeni, która zaspokaja jedną z naszych najbardziej podstawowych potrzeb – potrzebę bezpieczeństwa zarówno fizycznego (na przykład dając nam schronienie

- <sup>1</sup> Funkcję domu mogą też pełnić na przykład szałas, ziemianki, tunele, kanały, grobowce, namioty *etc.*, zależnie od zamożności mieszkańców, kultury i tradycji regionu.
- <sup>2</sup> W. Kopaliński, *Dom*, w: *idem, Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 69.

przed warunkami atmosferycznymi i możliwość odpoczynku), jak i psychicznego (między innymi poczucie przynależności do grupy i jej ochrony)<sup>3</sup>. W piramidzie Abrahama Maslowa znajduje się ona tuż za absolutnie pierwotnymi potrzebami fizjologicznymi, a przed potrzebami poznawczyymi<sup>4</sup>. Jej zaspokojenie pozwala nam również na doprecyzowanie, w pewien sposób, naszej tożsamości, zarówno osobistej, jak i społecznej<sup>5</sup>: innymi słowy definiuje nas i dookreśla tak wobec siebie samych, jak i otoczenia.

Jak bardzo człowiekowi potrzebny jest dom, choćby jego namiastka, widać wówczas, gdy tego domu zostaniemy pozbawieni. Poczucie przynależności do jakiegoś miejsca jest jednym z ważniejszych determinantów zdrowia fizycznego i psychicznego: bezdomność sensu stricto okazuje się przyczyną chorób zarówno somatycznych, których nie można przypisać wyłącznie brakowi właściwego schronienia czy miejsca do odpoczynku, jak i chorób psychiki (na przykład zaburzeń afektywnych), co prowadzi między innymi do depresji, prób samobójczych *etc.*<sup>6</sup>

Istnieją jednak i takie kategorie bezdomności, które nie muszą się wiązać z faktyczną utratą domu jako miejsca, gdzie się mieszka. Tego rodzaju bezdomności doświadczyła między innymi Maria Rodziewiczówna, polska pisarka, której twórczość do dziś jest powodem „sporów” pomiędzy krytykami a czytelnikami: ci pierwsi uważają ją za miałką i praktycznie bezwartościową, na granicy grafomanii, ci drudzy – za wzruszającą, życiową, podejmującą tematy ważne dla odbiorców.

Urodzona w 1864 roku, w trakcie powstania styczniowego, od momentu przyjścia na świat pozbawiona była zarówno domu rodzinnego, jak i domu w szerszym znaczeniu tego słowa – ojczyzny<sup>7</sup>. Polska znajdowała się pod zaborami: grodzieńszczyzna, na której mieszkała rodzina Rodziewiczówny, włączona została do Cesarstwa Rosyjskiego, rodzinny majątek uległ konfiskacie, a rodziców – Henryka i Amelię – zesłano na Syberię za pomoc powstańcom styczniowym. Matce, która była tuż przed rozwiązaniem, pozwolono do porodu zostać w domu, jednak dziesięć dni po przyjściu Marii na świat musiała wyjechać na Syberię, a czworo potomstwa, w tym noworodka, oddać pod opiekę krewnym<sup>8</sup>. Dzieci wy-

3 To jedna z przyczyn, dla których sieci hotelowe oferują zestandaryzowane wyposażenia wewnątrz czy bufety śniadaniowe w różnych miejscach kuli ziemskiej.

4 Zob. A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, przeł. P. Sawicka, Warszawa 1990, s. 72–92.

5 Por. T. Paleczny, *Socjologia tożsamości*, Kraków 2008, *passim*.

6 Zob. na ten temat między innymi: B. Szluz, *Bezdomność rodzin – socjologiczny szkic problemu*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2011, t. 3(39), s. 139–157; *The American Psychiatric Publishing Textbook of Suicide Assessment and Management*, red. R.I. Simon, R.E. Hales, American Psychiatric Publishing, Arlington 2012, s. 414 i n.

7 Informacje biograficzne między innymi za: A. Martuszevska, *Jak szumi Dewajtis? Studia o powieściach Marii Rodziewiczówny*, Kraków 1989, s. 17 i n.; <http://dwory-pogranicza.pl/index.php/bialorus/78-hruszowa>, (dostęp: 8 maja 2015 roku).

8 S. Zientek, *O tej, która szła po słonecznej stronie życia – szkic o Marii Rodziewiczównie*, za: <http://zientek.blog.pl/2014/05/11/o-tej-ktora-szla-po-slonecznej-stronie-zycia-szkic-o-marii-rodziewiczownie/> (dostęp: 7 maja 2015 roku).

chowowały się w różnych domach, co zaważyło na ich późniejszych relacjach – w dorosłym życiu, którego doczekało dwoje z nich (jedna z sióstr i brat) więzi pomiędzy nimi nigdy nie były zbyt silne. Marią zaopiekowali się dziadkowie; po ich śmierci zajęła się nią przyjaciółka matki. Rodzice powrócili dopiero w 1871 roku, choć właściwie nie mieli do czego wracać, ponieważ majątek przepadł, a władze carskie zabroniły zesłańcom osiedlać się na tzw. ziemiach zabranych. Zamieszkali więc z dala od znanych sobie rejonów, w Warszawie. Wieloletnia rozłąka odbiła się, przynajmniej początkowo, na relacjach rodzinnych, czemu trudno się dziwić: przez 8 lat dzieci miały niewielki kontakt ze sobą, a z rodzicami utrzymywały go wyłącznie za pośrednictwem listów. Dla najmłodszej z rodzeństwa, Marii, ojciec i matka byli w gruncie rzeczy obcymi ludźmi, którzy wywieźli ją daleko od wszystkiego, co znała i do czego była przywiązana. Nie mogła ich pamiętać; doświadczyła za to dwakroć w ciągu ośmiu lat utraty domu: raz, kiedy umarli opiekujący się nią dziadkowie, drugi raz zaś za przyczyną rodziców właśnie, gdy zabrali ją z domu Karoliny Skirmuntowej, wychowującej ją po śmierci dziadków.

Warszawa, w której Rodziewiczowie się osiedlili, nie mogła być ani dla nich, ani dla ich dzieci „ziemią obiecaną”, choć po trudnych początkach życie ułożyło się im potem całkiem nieźle, gdyż ojciec otrzymał pracę zarządcy w majątku jednego z członków rodziny. Ciągle jednak nie byli „na swoim”. Nic zatem dziwnego, że kiedy Henryk Rodziewicz odziedziczył majątek po bezdzietnym bracie, Maria była podobno zachwycona. Miała napisać: „Nasze! Swój ogród, swój sad, swoja strzecha nad głową, pewna i cicha, i mleko pachnie trawami, ciepłe po udoju... wszystko swoje! Każdego dnia, na zawsze”<sup>9</sup>. Ten zachwyt nad ziemią – kresową przede wszystkim, ale też każdą polską ziemią – zachwyt nad „byciem u siebie”, widoczny jest w całej twórczości Rodziewiczówny. Przywiązanie do ziemi, pożądanie tej ziemi i radość z pracy na niej są jednym z istotnych tematów między innymi *Pożarów i zgliszczy*, *Klejnotu* czy *Czaharów*. Powraca też w utworach pisarki obraz ściśle związany z ziemią – obraz domu, „pewnego i cichego” dachu nad głową, gdzie czeka bezinteresowna miłość bliskich, kultywowane od lat tradycje i rytuały, zapewniające poczucie bezpieczeństwa, znane smaki i zapachy. Obrastając w znaczenia i konteksty, dom rodzinny – polski dom rodzinny – nabiera w twórczości „pani na Hruszowej”, jak nazywano pisarkę, charakteru mitu. Opowieść o domu staje się fundamentem, na którym budowana jest opowieść mityczna o „prawdziwych Polakach”, którzy są cisi, spokojni i pokorni, a w swoim postępowaniu kierują się przywiązaniem do ziemi ojczystej, rodziny, poczuciem honoru i godności, szacunkiem dla starszych itd.

Jednym z ważniejszych utworów, przynoszących tak rozumianą, zmitologizowaną figurę domu, jest powieść *Między ustami a brzegiem pułcharu* (1890), która posłuży mi za główny materiał analityczny. Podstawą

9 Cyt. za: <http://dworypogranicza.pl/index.php/bialorus/78-hruszowa> (dostęp: 8 maja 2015 roku).

kreacji wyłaniającego się z niej obrazu „domu idealnego” stały się obrazy innych domów: to w oparciu o nie narrator konsekwentnie konstruuje mit domu polskiego jako wyspy szczęścia pośrodku oceanu zła.

Pierwszym domem, z którym spotyka się czytelnik, jest berliński pałac, stojący przy prestiżowej ulicy Pod Lipami i należący do hrabiny Aurory Carolath. Zapoznajemy się przy tym nie z wnętrzem o funkcji reprezentacyjnej, by tak rzec – publicznej, lecz z miejscem bardzo prywatnym, mianowicie „buduarem hrabiny, wyłożonym jak bombonierka”, z oknami osłoniętymi przez ciężkie firanki<sup>10</sup>. Wprowadzenie odbiorcy do tak intymnej części domowej przestrzeni determinuje nie tylko styl jej opisu, ale też jej rolę w tekście i charakter właścicieli. Buduar był bowiem traktowany jako swego rodzaju przedsiónek sypialni, alkowy: było to prywatne pomieszczenie pani domu, do którego wpuszczała ona wyłącznie wybrane i zaufane osoby; pełnił on rolę zarówno pokoju do wypoczynku, jak i garderoby czy pokoju kąpielowego. Zatem relacja pomiędzy hrabiną a mężczyzną znajdującym się w jej buduarze musiała być bliska, skoro dopuszczono go do takiej konfidencji. Można by się przy tym spodziewać, że jest to relacja małżeńska, scena bowiem, którą opisuje narrator, jest bardzo intymna: „Młoda cudownie piękna kobieta leżała na wpół na fotelu w koronkowym negligiu, obnażonymi rączkami rozplatając od niechcenia złote, przepyszne warkocze. U jej nóg prawie, na taburecie, rozparty wygodnie, z głową na jej kolanach, młody jak ona i jak ona piękny mężczyzna przypatrywał się tej złotej fali, co mu chwilami muskała twarz. [...] [Był] zapatrzony w kobietę całym ogniem wyrazistych, ciemnoszafirowych źrenic” (s. 5–6). Tymczasem już pierwsze słowa dialogu jasno wskazują, że nie mamy do czynienia z małżeństwem, lecz z kochankami: kobieta chwali bowiem mężczyznę za to, że odesłał konie – za to, że się nią nie afiszuje. Widać tu klasyczną parę romansową, której cechy, jeszcze na podstawie tzw. greckiej powieści prób, określił Michaił Bachtin, pisząc, iż bohaterowie tacy powinni być piękni, młodzi, w wieku odpowiednim do małżeństwa<sup>11</sup> – ale do tego małżeństwa w tym wypadku nie dojdzie i to nie z powodu perypetii, jakie mogłyby spotkać dwoje młodych w powieści prób, lecz dlatego, że hrabina jest już zamężna. Mimo że małżeństwo pięknej damy jest raczej papierowe – jak powiada Aurora von Carolath, „admirał to amfibia, którego już dwa lata nie widziałam, i żeby nie portret w sali, tobym nie poznała bez rekomendacji” (s. 7) – nie zmienia to faktu, iż oboje, Aurora i jej towarzysz, dwudziestosiedmioletni hrabia Wentzel<sup>12</sup>, przekraczają istniejące normy społeczne i moralne. Wiedzą o ich istnieniu i przyjmują je do wiadomości (świadczy o tym choćby odesłanie koni przez Wentzla

<sup>10</sup> M. Rodziewiczówna, *Między ustami a brzegiem pucharu...*, Kraków 1986, s. 5. Wszystkie pozostałe cytaty, o ile nie zaznaczono inaczej, będą pochodzić z tego wydania. Zachowano oryginalną pisownię i interpunkcję.

<sup>11</sup> M. Bachtin, *Czas i przestrzeń w powieści*, przeł. J. Faryno, „Pamiętnik Literacki” 1974, nr 4(65), s. 273–311.

<sup>12</sup> O wieku Wentzla mówi jego babka Tekla (s. 107).

po to, by nie widziano ich nocą pod pałacem hrabiny, co mogłoby wystawić na szwank jej opinię w „towarzystwie” czy też to, że wychodzi on „dobrze sobie znanym bocznym przejściem”, s. 8, a nie główną bramą), co nie oznacza, że zamierzają ich przestrzegać. Jedyne, co ich interesuje, to zachowanie pozorów: bo w tym świecie pozory liczą się najbardziej. Dlatego, choć romans Aurory i Wentzla był raczej tajemnicą poliszynela i choć nie mieli oni wyrzutów sumienia ani z powodu niedochowania wierności małżeńskiej (ona), ani też z racji uwiedzenia cudzej żony (on), nie obnosili się z nim: tych, którzy pozorów nie zachowywali, wykluczano z towarzystwa, mimo że stosunek arystokracji do norm obyczajowych był, w tamtym czasie, dość swobodny<sup>13</sup>.

Pałac Carolathów zostaje wspomniany w tekście bodaj jeszcze tylko raz, ale nigdy więcej nie zostają ukazane jego wnętrza: tym samym buduar hrabiny Aurory zyskuje wręcz symboliczne znaczenie, determinując sposób myślenia o jego właścicielce, a przez nią, po części – o arystokratkach niemieckich w ogóle, tym bardziej, że Wentzel nie kryje się specjalnie z tym, iż hrabina Aurora nie jest jedyną kobietą w jego życiu, a i ona sama w pełni zdaje sobie z tego sprawę.

Co ciekawe, w powieści brak szczegółowego opisu domu Wentzla. Pałacowi, który dzieli z opiekunką, pobożną starą damą, ciotką Dorą, narrator poświęca niewiele uwagi. Pierwszy raz czytelnik spotyka się z siedzibą Croy-Dülmenów, gdy hrabia wraca do siebie po wieczorze spędzonym z Aurorą i uratowaniu tajemniczej kobiety przed niewczesnymi zalotami swego pijanego znajomego. Nie korzysta z głównej bramy, lecz z „niepozorn[ej], w korniszach ukryt[ej] furtk[i]”, znajdującej się w rogu budynku (te same „małe niepozorne drzwiczki” w „lewym skrzydle” widzi potem Jan Chrzęstkowski, który usiłuje spotkać się z hrabią, s. 75). „Klucz obrócił się lekko [...] – drzwi się otworzyły bez szelestu, tajemniczo i wpuściły pana w galerię oświetloną gazem, wysłaną dywanami. Wzdłuż ścian kwitły cieplarniane rośliny, po niszach uśmiechały się posągi nimf i bachantek. [...] Z galerią łączyło się prawe skrzydło pałacu, mieszczące w sobie kawalerskie pokoje hrabiego; we frontowym gmachu były recepcyjne salony i apartamenty panny Dory von Eschenbach; lewą stronę zajmowała służba” (s. 15). Jest to jeden z dwóch szczegółowych opisów wnętrza budowli. Drugi dotyczy części domu zamieszkiwanej przez pannę Dorę: kiedy Jan Chrzęstkowski został w końcu przyjęty w pałacu Croy-Dülmenów, „pąsowo-złoty lokaj [...] poprowadził [go] oszołomionego po marmuro-

13 Klasycznym literackim przykładem może tu być tytułowa bohaterka powieści Lwa Tolstoja, *Anna Karenina*. Była ona jedną z wielu kobiet ze swojej sfery, które miały kochankę, lecz tylko ona zdecydowała się swój romans ujawnić. Doświadczyla w zamian społecznego ostracyzmu i całkowitej izolacji. Zasada ta nie dotyczyła mężczyzn, dla których romanse były raczej powodem do chwały niż do wykluczenia, o czym mówi Wentzel, kiedy tłumaczy się przed Jadwigą Chrzęstkowską ze swoich kontaktów z hrabiną Carolath. Stwierdza wtedy: „Dawniej hrabina była mi chlubą, zazdroszczono mi tego szczęścia. W naszym świecie nazywają to wielkim losem” (s. 160). Zob. L. Tolstoj, *Anna Karenina*, przeł. K. Iłakowiczówna, Kraków 2012.

wych schodach, przykrytych dywanami. [...] Na załomach rycerze z brązu świecili gazowymi pochodniami, a na końcu schodów wiotka brązowa Psyche wyciągała w górę śliczne ramiona z alabastrową lampą. Magnacki przepych bił ze ścian, malowanych *al fresco*, z marmurów – przepelniał cały dom. Lokaj [...] wprowadził gościa do salonu obwieszonego gobelinami (s. 76) – salonu ciotki Wentzla, Dory. Pokoje Wentzla w ogóle nie są opisywane: czytelnik dowiaduje się jedynie, że w gabinecie są zielone story i biurko (s. 15). Bogaty wystrój, podkreślany w dwóch szczegółowych obrazach wnętrza pałacu, służy zaakcentowaniu wysokiego statusu społecznego właściciela i jego zamożności. Brak w nim jednak jakiegokolwiek indywidualnego rysu: to typowy pałac z epoki, pozbawiony cech, które wyróżniałyby go spośród innych, ulokowanych przy tej samej, prestiżowej ulicy. Sprawia to wrażenie, jakby pałac nie był prawdziwym domem, lecz czymś w rodzaju hotelu – miejsca, w którym Wentzel może się wyśpać, odpocząć, gdzie przechowuje swoje rzeczy – ale nie gniazda rodzinnego, z którym byłby szczególnie związany, jego „miejsca na ziemi”. Narrator nie pokazuje żadnych rodowych pamiątek, portretów, dagerotypów, fotografii<sup>14</sup>, niczego osobistego, co przecież stanowi jedną z istotniejszych wartości domu, określa go i zarazem definiuje tożsamość jego mieszkańców. To raczej luksusowy i bezosobowy hotelowy apartament z całodobową obsługą niż dom. Równie bezosobowy jest zamek w Dülmen nad Renem: narrator w ogóle nie pokazuje jego wnętrza, a gdyby nie powiewająca na baszcie chorągiew herbowa Croy-Dülmenów – zatknięta na okazję przyjazdu panicza – zamek mógłby uchodzić za siedzibę każdego innego rodu. Nie odcisnęło się na nim, podobnie jak na berlińskim pałacu Wentzla, żadne indywidualne piętno, które kazałoby go wiązać z określonym nazwiskiem – a przynajmniej nie pokazuje tego narrator.

Ową oszczędność w opisie miejsc związanych z niemieckim pochodzeniem hrabiego, z historią rodu jego ojca, można by uznać za właściwość stylu powieści, gdyby nie fakt, iż zupełnie inaczej pokazuje narrator polskie domy, choć i tu nie skupia się na opisie wnętrza, poświęcając im, w gruncie rzeczy, niewiele uwagi. Różnią się one jednak znacząco od siedzib hrabiego i jego znajomych. Dom polskiej babki Wentzla, Tekli Ostrowskiej, nie wygląda zachęcająco: daleko mu zarówno do blichtru i wspaniałości berlińskiego pałacu, jak i do wyniosłości zamków starych niemieckich rodów. Idąc na spotkanie z babką, hrabia wędruje za oświetlającym mu drogę lampą starym sługą „po ciemnych pustych salonach” aż do „słabo oświetlonego gabinetu. Dwie świece, osłonięte zielonymi umbrellkami, rzucały krąg jasności na stół przykryty ciężkim wzorzystym adamaszkiem” (s. 55). Jest to ponury dom z niemiłymi ludźmi, którzy wyraźnie nie życzą sobie jego obecności, co widać już w scenie przy-

<sup>14</sup> Akcja utworu toczy się po wojnie francusko-pruskiej (1870–1871), prawdopodobnie po roku 1874 (w tekście pojawia się wzmianka o filokserze w Nadrenii, a szkodnik ten zaatakował Niemcy około roku 1874, zob. W. Bosak, *Filoksera*, [http://www.wi-nologia.pl/teksty\\_filoksera.htm](http://www.wi-nologia.pl/teksty_filoksera.htm), dostęp: 14 maja 2015 roku), zatem byłoby możliwe posiadanie takich pamiątek przez hrabiego.

jazdu: zauważono przybycie obcego, ale nikt nie wychodzi do hrabiego, nikt go nie wita, a kiedy sam wchodzi do „obszernej mrocznej sieni” (s. 53), stary lokaj zabiera go do oficyny – bo tam jest Jan Chrzęstkowski, który „umie po szwabsku” (s. 53). Ale i on nie jest rad z wizyty: z jego zachowania, z zachowania wszystkich obecnych na folwarku wyraźnie widać, że w tym miejscu, w tej posiadłości niemiecki „pan [...] i [jego] sługa nie byli przyjęci z otwartymi ramionami. Zdarzyło się to im po raz pierwszy w życiu” (s. 55). Potem także nie jest lepiej: „piękny panicz [s]ądził [...], że zrobi swą wizytą honor i rozradowanie” (s. 56) polskiej rodzinie: wszak do tej pory tak był przyjmowany na przykład przez ciotkę Dorę, którą, mimo tego, że mieszkali w jednym pałacu, rzadko zaszczycił swoją wizytą na jej pokojach. Jak stwierdza narrator, „bytność jego we frontowym domu należała do wypadków nadzwyczajnych, witanych z zachwytem, wspomnianych bardzo długo. Robił swą obecnością łaskę staruszce”. Gdy się pojawiał, „nie mogła dobrać ciast i zakąsek” (s. 18), by go ugościć. Tego samego oczekiwał Wentzel od swej polskiej babki, której do tej pory nie znał – może nawet oczekiwał jeszcze więcej, ponieważ został wychowany w przekonaniu – i temu przekonaniu hołdował w dorosłym życiu – iż Polacy są narodem gorszym od Niemców. Powinni się zatem czuć zaszczyceni, że zechciał do nich przybyć. Chłodne, wręcz wrogie przyjęcie, z jakim się spotkał w Mariampolu ze strony wszystkich domowników, w tym również babki, jest dla niego kompletnym zaskoczeniem: „czułem się traktowanym jak natręt, z widoczną chęcią pozbycia się go co rychlej” (s. 56). Nie poprawia hrabiemu humoru również i to, że na zakończenie długiego dnia czeka go przymusowy nocleg w oficynie, miejscu przeznaczonym ówczesnie raczej dla służby lub mniej ważnych osób. Jedyne pociechą dla Wentzla może być fakt, iż ma tam swoje pokoje również wychowanek babki Tekli, Jan Chrzęstkowski – zresztą to on właśnie proponuje mu nocleg, bo babka nie wygląda na zainteresowaną tym, by nieznanemu do tej pory wnuk pozostał u niej dłużej, nawet choćby przez noc. Pierwsze spotkanie Wentzla – i czytelnika – z dworkiem pani Tekli nie jest więc specjalnie miłe. Daleko tu do przysłowiowej polskiej gościnności, każącej przyjmować każdego przybysza, daleko do wizji ciepłego domu rodzinnego, w którym syn marnotrawny może zawsze znaleźć oparcie.

Wydaje się zatem, po tym pierwszym dniu Wentzla u jego polskiej rodziny, że potwierdzają się wszystkie informacje, jakie do tej pory miał o Polakach i ich kraju: trafił do miejsca zapomnianego przez czas, na ubożcu cywilizacji, między ludzi niekulturalnych, zachowujących się grubiańsko, źle wychowanych. W Berlinie życie jest pełne rozrywek, mieszkańcy i rodzina mili, domy jasno oświetlone, dostatnie, wyposażone w najnowsze zdobycze cywilizacji, jak przystało na naród, dla którego „chęć przodowania i duma jest godłem siły, energii i rozumu” (s. 11). W „Provinz Posen” (s. 47) wszystko jest przaśne, ponure, smutne, jakby w żałobie; „wsie brudne i nieporządne” (s. 52), domy nieznające takich wynalazków, jak np. oświetlenie gazowe; „kraj [...] stary, zapleśniały, cudem dobytej po wiekach na światło” (s. 138). To kraj niezdolny do

samostanowienia, dlatego władzę sprawuje nad nim inny naród. Polacy nie potrafią się rządzić sami, nie nadążają za rozwojem cywilizacji, nie umieją się odnaleźć w nowoczesnym świecie, hołdując jakimś zmurzonym tradycjom i niemodnym poglądom. Tak widzi poznańską prowincję i jej mieszkańców Wentzel, kiedy pierwszy raz się z nimi spotyka: nikt, oprócz poczthaltera, nie mówi tutaj „po ludzku” (s. 51), a zresztą nikt w ogóle nie mówi w żadnym zrozumiałym języku: „zaborcy skaleczyli mowę miejscową, a nie nauczyli swojej – z tego zrobił się żargon, którego ani rodowity Niemiec, ani Polak z innych stron nie potrafiłby zrozumieć. Był to bigos słowiańsko-germański, przeraźliwy” (s. 52). Niewiele brakuje, by hrabia zgodził się ze zdaniem ciotki Dory, która ma kraj jego matki za „półdziki. Mają tam gusła, rzucają uroki, dają pić zioła jakieś! [...] Czarna magia, szatańskie sprawy” (s. 21). Niemcy jawią się tu, na zasadzie opozycji, jako „pierwszy naród w Europie” (s. 11), oświecony, cywilizowany, spokojny – nie to, co Polacy, naród bez towarzyskiego i cywilizacyjnego poluru, skłonny do warcholstwa (s. 9).

Niekorzystny obraz Polaków widoczny jest nie tylko w sposobie myślenia o nich, jaki mają Prusacy, ale i w partiach odnarratorskich, jak na przykład wtedy, kiedy narrator pokazuje polskie wioski, które „brudne, nieporządne stanowiły smutny kontrast z osadami Niemców rozrzuconymi tu i ówdzie”. Powierzchnowe odczytanie takich fragmentów sprawia, iż czytelnik buduje sobie wizję polskich ziem jako zacofanej, umierającej krainy, w której widać już tylko „baszty samotne, [...] bastiony zdobytej fortecy” Wokół tylko „zniszczenie i zgub[a]” (s. 52). Znikające dwory, ziemia wykupywana przez obcych to oczywisty dowód słabości i niegospodarności Polaków. Obraz ten jest jednak świadomym zabiegiem narratora, stanowiącym podstawę do wykreowania takiego wizerunku rodaków i ojczyzny, w którym ważne są nie dobra materialne, stan posiadania, lecz przede wszystkim cechy charakteru, hierarchia wartości i poszanowanie tradycji; gdzie dom nie musi być bogaty i nowoczesny, by był „prawdziwy”, dawał ciepło, oparcie i miłość. Nie znaczy to, że dom ten zawsze jest ubogi i zacofany – trudno byłoby tak powiedzieć o gospodarstwie Chrzęstkowskiego czy pani Tekli, choć z powodu złego gospodarzenia można to powiedzieć o majątku Adama Głębockiego – ale że się nie afiszuje ze stroną materialną, bo stan majątkowy nie jest kwestią najważniejszą.

Tworzenie mitu polskiego domu i Polaków jako „narodu pocziwego”, przebiega na różnych płaszczyznach. Jednym z ważniejszym fundamentów tego mitu jest, obok domu jako przestrzeni czysto materialnej, rysunek bohaterów, budowany na zasadzie kontrastu. Nie chodzi tu wyłącznie o fakt, który celnie uwypukliła Anna Martuszevska, pisząc, iż „najistotniejsze [...] w opisach postaci [u Rodziewiczówny] wydaje się [...] tak częste zestawianie ich na zasadzie kontrastu”<sup>15</sup> oraz podając przykład hrabiny Aurory, „awanturnicy wielkoświatowej” (s. 155) i Jadwigi – prak-

15 A. Martuszevska, *op. cit.*, s. 65.



tycznie świętej; chodzi też o wykreowanie jednej postaci, która łączyłaby w sobie te kontrasty i sprzeczności<sup>16</sup>.

Bohaterem takim w *Między ustami a brzegiem pucharu* jest Wentzel Croy-Dülmen. Już w jego wyglądzie zewnętrznym – od którego zaczyna prezentację bohatera narrator<sup>17</sup> – zaznaczają się owe kontrasty: był w nim bowiem „pierwiastek germański wielkiej siły i twardości, a obok tego jakiś inny typ delikatniejszy, ognisty, zuchwały a wesoły” (s. 6). Wyróżnia się spośród innych Niemców, wymykając się schematowi, który przypisuje określonym narodowościom konkretne cechy, także jeśli chodzi o aparycję. Rozwiązanie tej zagadki jest proste: hrabia jest, jak mówią niektórzy, metysem – nie ma czystej krwi<sup>18</sup>, bo jego ojciec ożenił się z Polką. Pochodzenie Wentzla każe „prawdziwym Niemcom” spoglądać na niego podejrzliwie: nigdy nie wiadomo, która natura weźmie górę u „mieszkańca”, dlatego, jak powiada (wedle słów ciotki Dory) major Koop, „Wentzlowi nikt nie ufa, boją się sprzeniewierzenia i odstępstwa” (s. 21). Fakt, iż miał matkę z Polski, skazuje go na życie poniekąd „na pograniczu”, między jednym a drugim narodem: ma się za Niemca i za Niemca mają go Polacy – ale już nie wszyscy Niemcy mają go za swojego.

Cechy, jakie narrator przypisuje hrabiemu wyłącznie na podstawie wyglądu, każą od samego początku postrzegać go jako postać potencjalnie pozytywną, mimo że jego słowa i czyny, przede wszystkim zaś pogarda, jaką zrazu żywi dla narodu, z którego wywodziła się jego matka, nie mogą budzić sympatii czytelnika. Rozmawiając z Wertheimem, Wentzel żywo reaguje na zarzut, że jest „mieszkańcem” (s. 9) – jego gniew nie wynika wyłącznie z faktu, iż zarzucono mu, że nie jest stuprocentowym Niemcem, ale przede wszystkim z tego, że przypomniano mu o popełnionym przez ojca mezaliansie, „plam[ie] na tarczy herbowej Croy-Dülmen” (s. 12): ożenku z Polką. To przedstawicielka gorszego, podbitego narodu – tej samej klasy co Żydówka<sup>19</sup>, straganiarka czy przekupka; na dodatek

16 W ten sposób narrator zmniejsza także wrażenie, iż jest stronniczy w przedstawianiu poszczególnych nacji, a postaci zyskują na wyrazistości, stając się mniej papierowymi: znakomitym przykładem mogą tu być postaci Głębockiego i Wentzla. W podobnej konstrukcji bohaterów zawarta jest również sugestia, że porozumienie pomiędzy „ogniem a wodą”, „antypodami” jest jednak możliwe, bo żadna ze stron nie jest doskonała.

17 Wspomina o tym także Anna Martuszevska jako o generalnej cesze stylu i kompozycji utworów Rodziewiczówny. Zob. A. Martuszevska, *op. cit.*, s. 65.

18 Koncepcja czystości rasowej znana była już w tamtym czasie: za jej twórcę uważa się dziewiętnastowiecznego pisarza i filozofa Arthura de Gobineau. Zwolennikiem tych pomysłów w XIX wieku był między innymi Arthur Schopenhauer.

19 Antysemityzm w XIX wieku nie był tak silny, jak w ubiegłych stuleciach, ale po 1873 roku miał miejsce jego gwałtowny powrót, wynikający z nagłego załamania giełdy. Winą za to obciążano Żydów, bo to oni byli, w większości, właścicielami banków i innych instytucji finansowych i oni najmniej ucierpieli w kryzysie (zob. S. Bratkowski, *Pod wspólnym niebem. Krótka historia Żydów w Polsce i stosunków polsko-żydowskich*, Warszawa 2001, s. 83 i n.). Żydzi w chrześcijańskiej Europie jednak praktycznie zawsze byli traktowani z pogardą, jako ktoś gorszy.

– jakaś tam „szlachcianeczka” (s. 57), a nie arystokratka. Wentzel nie pogardza swoją matką jako matką, oddziela rolę społeczną kobiety, która go urodziła, od jej pochodzenia. Pogardza jednak Polakami i polskością matki, o czym świadczy zarówno postawienie jej narodowości w jednym szeregu z Żydami, straganiarzami i przekupniami, jak i określenie rodzicielki mianem „polskiej szlachcianeczki”. Matkę należy szanować – i hrabia nie uchyla się od tego obowiązku, co widać np. w scenie po pojedynku. Kiedy Wentzel mówi doktorowi Vossowi: „Jestem Niemiec, i basta!” ten odpowiada: „Po ojcu prawdopodobnie!”, na co hrabia wykrzykuje w pasji: „Jak to prawdopodobnie? – Śmiesz o mojej matce mówić podobny frazes!” (s. 27). Występuje tutaj w obronie czci matki jako kobiety, która go urodziła, dała mu życie; jej narodowość go nie interesuje. Interesuje za to Vossa, który stwierdza spokojnie: „Mówię: prawdopodobnie, bo pani hrabina była Polką, a tamte kobiety są do prawdy podobne. Nasze damy to co innego” (s. 27). Ta zabawa słowna po raz kolejny odsłania kulisy strategii narratora, który buduje wyobrażenie Polski i Polaków w opozycji do Prus i Niemców.

Postać Wentzla pełna jest, jak więc widać, wewnętrznych sprzeczności: tak jak w jego wyglądzie łączą się cechy przypisywane różnym narodom, tak i w jego postępowaniu czy charakterze obserwuje się brak konsekwencji. Ten sam człowiek, który ma za złe ojcu, iż żeniąc się z Polką, swoją niefortunną decyzją skazał go na ciągłe kłopoty w „towarzystwie” i potrzebę udowadniania (głównie w pojedynkach) swojej niemieckości, reaguje gniewem, gdy sądzi, iż ktoś podważa reputację jego matki. Staje w obronie obcej kobiety, którą w nocy zaczepia jego pijany znajomy – ale ocaliwszy ją przed jego niewczesnymi zalotami, sam chce od niej pocałunku w nagrodę za pojedynkę rzekomo w obronie jej czci. Jedzie do babki, by samemu dostarczyć papiery po matce – ale nie kieruje nim chęć poznania rodziny, jak deklaruje, lecz pragnienie ponownego ujżenia pięknej panny, którą ochronił przed napastowaniem przez Wertheima. Oświadcza się Jadwidze Chrząstkowskiej – ale nie kończy romansu z Aurorą Carolath. Nie jest to zatem postać jednoznacznie pozytywna czy negatywna, choć trzeba stwierdzić, że w początkowych partiach powieści przeważają złe cechy charakteru.

Narrator znajduje jednak usprawiedliwienie dla postępowania swojego bohatera: wedle obrazu, jaki przedstawia czytelnikom, zawinił przede wszystkim brak rodziny i prawdziwego domu, w którym otrzymałby miłość, opiekę i porządne wychowanie. Rodzice umarli wcześniej, hrabia „od dzieciństwa był panem swej woli i czynów. Wprawdzie ojciec naznaczył mu opiekuna [...] i opiekunkę, [...] ale opieka to była – pożałuj się Boże” (s. 17). Tylko „opatrzność niebieska” ochroniła Wentzla przed ostatecznym upadkiem, bo opiekunowie, major Koop i ciotka Dora von Eschenbach, oprócz narzekania na wychowankę i jego wyczyny, nie robili nic – Koop pilnował własnych interesów, ciotka spędzała czas na modłach i cieszyła się, gdy Wentzel w ogóle zechciał się z nią spotkać. Jedyne, co zdołali mu wpoić, to przekonanie, że jest prawdziwym Niemcem: „Niemcem wy-

chowaniem, krwią, pojęciami i życiem” (s. 58). Zresztą nie tylko oni za to odpowiadają: jak hrabia wyznaje Jadwidze Chrzęstkowskiej, w której jest zakochany, „zakamieniałym Prusakiem zrobiły [...] [go] tradycje ojcowskie, otoczenie, służba wojskowa, koleżeństwo” (s. 138). To jedyne, co otrzymał, oprócz bogactwa i tytułu: ma gdzie mieszkać, jest uwielbiany przez ciotkę, kobiety i kolegów, ale nie zaznał nigdy domu, rodziny, mądrej troski o niego i jego przyszłość. Został pozostawiony samemu sobie jedynie z pozorem opieki: nikt nie śmiał (nie chciał?) stawiać mu żadnych ograniczeń, wymagań, kształtować charakteru, uczyć obowiązkowości i pracy. Jedyne, co umie, to się bawić – i to według własnych zasad.

Początkowo nie odczuwa, że utracił coś istotnego: cieszy się przecież dużą swobodą, może robić, co mu się podoba, obraca się w towarzystwie pierwszych kawalerów, alkowy pięknych dam stoją dla niego otworem. Dopiero podczas pobytu w Mariampolu uświadamia sobie, że w jego pozornie wspانياłym życiu zabrakło czegoś bardzo ważnego: rodziny, rodzinnego domu. Musi się jednak dopiero nauczyć, czym on właściwie jest: kiedy bowiem w pierwszej rozmowie z polską babką sięga po argument „kraju matki” i „rodziny”, którą jakoby, choć późno, chciał poznać (s. 58), to jest to zwykły chwyt retoryczny, mający na celu zyskanie przychylności starej kobiety. Ta „sztuczka” działała w wypadku cioci Dory: zawsze „można było [ją] ułagodzić konceptem i uśmiechem lub nastraszyć lada czym” (s. 59) – jednak z Teklą Ostrowską się nie udaje. Hrabia musi nie tylko zrewidować stan swojej wiedzy na temat kraju matki, ale też przewartościować swoje pojęcie rodziny: on i babka mają na ten temat kompletnie różne wyobrażenia.

Jeśli ich poglądy nie ulegną zmianie, jeśli nie znajdzie się żaden punkt wspólny, nie zbudują rodzinnych więzów. Oboje, Wentzel i jego polska krewna, są, jak celnie zauważa hrabia, szowinistami (s. 138). Oboje też muszą zrewidować swoje poglądy na temat drugiej strony, „wroga”, z którym wiążą ich węzły krwi. Dwudziestosiemioletni Niemiec Wentzel uważa Polaków – nie znając ich – za, jak pisałam, naród niecywilizowany, półdziki wręcz, manipulujący innymi dla osiągnięcia własnych korzyści – tak jak jego matka, zwykła szlachcianka, usidliła niemieckiego arystokratę, Ralfa Croy-Dülmena, o czym bezustannie przypomina mu ciocia Dora. Z kolei siedemdziesięcioletnia Polka, Tekla Ostrowska – niewiele mając do czynienia, *de facto*, z Prusakami, oprócz niezbędnych spraw administracyjnych i nieszczęśliwego małżeństwa córki – ma Niemców za niedotrzymujących słowa, fałszywych arogantów (s. 57), demoralizujących polską młodzież próżniaków bez ideałów, delikatności i szlachetności (s. 128–129). Porozumienie między tą dwójką wydaje się niemożliwe: dla każdego z nich ten drugi jest uosobieniem Obcego – nieznanego i wrogiego. Już samo spotkanie z nim może spowodować nieszczęście, jak spowodowało je na ojca Wentzla, który wskutek kontaktu z tym obcym światem ożenił się z Polką, czym, według opinii „prawdziwych” Niemców, jak ciotka Dora czy major Koop, zhańbił swój ród – i jak spowodowało je na matkę Wentzla, która, opuściwszy „swoich”, „umarła wśród

obcych, wrogów, sama” (s. 57). Uprzedzenia, niechęć powodują, że żadna ze stron nie chce poznać drugiej bliżej – a obie mają o sobie jak najgorsze mniemanie, którego podstawą są plotki, pomówienia, osobista uraza czy niezbyt dobrze skrywany nacjonalizm: major Koop nazywa planowane przez Wentzla małżeństwo „mordem narodowym” (s. 231); z kolei babka uważa, że poślubienie Niemca przez Polkę to mezalians, a wnukowi w poznańskim majątku, który nabył, każe zatrudniać wyłącznie „polską służbę i administrację, ani nogi szwabskiej” (s. 117). W miarę jednak, jak rozwija się fabuła, poglądy Wentzla i babki ulegają zmianie: niemieckich panów, którzy przyjeżdżają na ślub Wentzla, babka określa jeszcze, jak dawniej, mianem „barbarzyńców”, ale nie protestuje przeciwko ich przyjmowaniu, co na pewno uczyniłaby wcześniej. Znacznie gruntowniejsza jest jednak przemiana Wentzla. Jego wizja Polski i Polaków nie pasuje do tego, co ma okazję zaobserwować, przyjeżdżając do ojczyzny matki. Tym zaś, co wywarło na niego największy wpływ, była rodzina, z którą się zetknął: dziwna rodzina, tworzona przez starą kobietę i dwoje młodych, nazywających ją babcią, choć nie wiążą ich węzły krwi. To tylko sąsiedzi starej damy: a jednak są z nią o wiele silniej związani niż on i ciotka Dora, których łączy faktyczne pokrewieństwo.

W tej rodzinie obowiązują inne zasady niż te, do których Wentzel był przyzwyczajony (jeśli w wypadku jego niemieckiego domu można w ogóle mówić o jakichś zasadach – zwłaszcza takich, do których musiałby się dostosowywać). Pierwsze z nich hrabia poznaje, nie będąc jeszcze świadom tego, że spotka się z nimi w praktyce: oto nieznaną, której bronił przed Wertheimem, poucza go, że nikt nie powinien się wstydzić swojego pochodzenia, potem zaś rysuje przed nim obraz kraju, w którym „mężatki nie przyjmują paniczów po buduarach; [...] panny nie noszą serc na dłoni i na ustach; [...] matrony nie kupczą krasą swych córek. [...] U nas się nie sprzedaje pocałunków. Daje się je darmo, albo nie daje wcale! [...] Żeby dostać, trzeba być [...] szlachetnym człowiekiem” (s. 12–14). To są reguły, których uczy się w polskich domach, reguły, według których wychowuje się dzieci; Wentzlowi są one zupełnie obce: nie zna ich świat, w którym się urodził i dorastał, świat, w którym żyje. Słowami Jadwigi Chrzęstkowskiej narrator zaczyna już na samym początku powieści kłaść podwaliny pod budowę mitu polskiego domu jako ideału, do którego należy dążyć, bo tylko on może dać szczęście. Wykorzystując stwierdzenie, padające z ust bohaterki: „my i wy... to antypody!” (s. 13), narrator kreuje obraz owego domu na zasadzie opozycji w stosunku do tego, co niemieckie. To, co pruskie, jest synonimem chaosu: czasu sprzed początków, sprzed narodzin norm – albo też czasu, gdy wszystkie normy ulegają zanegowaniu, co może prowadzić jedynie do całkowitego upadku: dzień myli się z nocą, rozpusta z miłością, dewocja z pobożnością, zabawa z hulanką, opieka z nieustalaniem zasad, lenistwo z poszukiwaniem drogi życiowej, miłość do dziecka z akceptowaniem wszelkich jego wybryków itd.; przykłady można by mnożyć. To, co polskie, sytuuje się po stronie mitycznej Arkadii; krainy wiecznej szczęśliwości, harmonii;

krainy nieskażonej cywilizacją chaosu. Nie jest to pruski „świat na opak”, lecz uniwersum, w którym zachowane zostały prawdziwe wartości, takie jak wiara, moralność, wierność, honor, lojalność czy tradycja; to świat, w którym miłość nie oznacza wyłącznie zaspokojenia zmysłów, lecz jest także doświadczeniem duchowym, zaś małżeństwo jest poważnym zobowiązaniem na całe życie. Pobożność, praca, rozwój, miłość, wychowanie, opieka – wszystkie te słowa nie utraciły swojego znaczenia, nie uległy relatywizacji i spłyceciu.

Kiedy Wentzel wkracza do tego „raju”, nie potrafi go zrozumieć, zresztą nie wydaje się on ani piękny, ani przyjazny. Nie ma mowy o ciepłe rodzinnym, o łzach radości z racji ujrzenia, po raz pierwszy, wnuka; hrabia jest tu nie kimś z rodziny, lecz przedstawicielem wrogiego narodu, który od wieków krzywdzi prawowitych mieszkańców tych ziem. Polacy mówią po niemiecku tylko wtedy, kiedy muszą; widać, jak u Jana, że jest to język, którego nienawidzą. Kiedy Jan rozmawiał z Wentzlem, „czuło było [...], że wraza mowa ścisła mu duszę wspomnieniem krzywdy, [...] wyrzucała na wierzch z serca całą niechęć, zaciętość i cichą wściekłość zwyciężonego” (s. 54). Żeby dostrzec walory tego zupełnie sobie obcego świata, hrabia musi zmienić punkt widzenia: nie stawiać się w pozycji zdobywcy, lecz kogoś, kto chce poznawać obcy kraj, nieznanych ludzi bez żadnych uprzedzeń. Uświadamia sobie wtedy, że ma do czynienia z ludźmi zupełnie odmiennymi od tych, których do tej pory spotykał: „młodzież była tak cicha, skupiona w sobie, milcząca, a starzy przy siwych włosach zachowali gorące uczucia, zapał i siłę” (s. 59). Krok po kroku Wentzel poznaje zwyczaje, które do tej pory były mu obce: widzi modlącego się Jana (sam „nie modlił się nigdy – zostawiał tę fatygę cioci Dorze”, s. 62), dowiadyuje się, że władzę w rodzinie sprawują kobiety („Kobieta zawsze przewodzi: nie matka, to siostra; nie siostra, to żona. Dlatego to one takie harde i nieprzystępne: czują swą siłę. I ja sam nie przeczę, że siostra rozumniejsza ode mnie. Czemuż mam jej nie słuchać?” – mówi Jan, s. 64), które nie trwonią czasu na zabawy, lecz ciężko pracują, jak Jadzia, która uczy dzieci służących, lecz ubogich, potrafi prowadzić dom i gospodarstwo, zarządzać majątkiem, a przy tym pięknie gra i śpiewa – lub jak pani Tekla, która mając 70 lat, wie wszystko o swoim majątku, codziennie przegląda jego księgi, a by być jeszcze bardziej pożyteczną, robi na drutach kaftaniki dla ubogich dzieci. Wieczory spędza się w rodzinnym gronie, jak wtedy, gdy Wentzel wraca do Mariampola, by kupić Strugę: „Salonik przedstawiał miły rodzinny obrazek; tony muzyki dodawały mu życia i wdzięku, a staruszka królowała w aureoli siwych włosów, jak matka tych trojga młodych” (s. 114). Ta wizja nie przypomina salonu ciotki Dory – ale też i nie przypomina salonu pani Tekli z jej wcześniejszego spotkania z wnukiem. Wentzel, po raz pierwszy dopuszczony do takiej bliskości w polskim domu, „poczuł nagle brak rodziny, domowego ogniska, ciepła, tego co rozgrzewa i zapełnia duszę” (s. 114). Tego wszystkiego nie miał do tej pory w swoim życiu: miał „[k]ochanki, kolegów do nadużyć i szalu, pochlebców, banalną cnotę cioci

Dory — i nic więcej. Ani kochania wielkiego, ani szlachetnej przyjaźni, ani rodzinnego zacisza i ufności” (s. 115). Dopiero w tym momencie uświadomił sobie, że jest „sierotą, bezdomnym sierotą”, że jego bogactwa, tytuły, pozycja społeczna są nic nie warte, bo nie ma się nimi z kim dzielić, cieszyć. Że choć ma wszystko w sensie materialnym – w sensie duchowym i emocjonalnym nie ma właściwie nic. Polski dom od niemieckiego domu hrabiego dzieli przepaść. To prawdziwe antypody: oni mają siebie, swoją miłość, czułość, zrozumienie, szacunek, wiarę, religię – i domowe zacisze; on ma pieniądze, romanse, rozrywki. Dom nie jest tak wystawny, jak jego pałac, nie ma w nim wygód i bogatego wystroju, ale daje swoim mieszkańcom poczucie bezpieczeństwa, spokoju i przynależności. To jest miejsce, w którym przechowuje się rodzinne pamiątki, a na ścianach wiszą portrety bliskich; miejsce, w którym dotrzymuje się wiary i pamięta o zmarłych, nawet jeśli odeszli dawno temu i spoczywają w obcej ziemi, jak brat Jana i Jadzi. To miejsce, w którym czyta się książki, śpiewa piosenki, gra, deklamuje, zwierza z tajemnic, trosk i radości; tu się buduje, a nie niszczy, „szanuje [się] tradycje i wszystko, co stare” (s. 220). Dla Wentzla zaś dom nie znaczył nic, bo dla niego „domem [...] był klub, zaciszem buduar kobiecy” (s. 115). Ta różnica sprawia, że Wentzlowi Mariampol wydaje się ideałem, ziemią obiecaną: musi jednak sam do niej dojść drogą wielu prób, zasłużyć na to, by zostać wpuszczonym do tej arkadii – „kraj[ui] z baśni i podania” (s. 138), w którym ludzie żyją w zgodzie z naturą, nie przeciwko niej. Stanie się to wyłącznie wtedy, gdy przestanie być Niemcem: nie chodzi tu o narodowość jako taką, bo tej hrabia się wyrzec nie może, lecz o sposób myślenia, postrzegania świata i ludzi nie przez pryzmat pieniędzy, pochodzenia, ale tego, kim są i co sobą, jako osoby, reprezentują, jakie wartości wyznają. Liczą się tutaj honor, odwaga, pracowitość, uczciwość, zasady – nawet za cenę życia, jak wtedy, gdy babcia postanawia, że nie będzie Wentzla odwozić od pojedynku, skoro jest on w słusznej sprawie, mimo iż wraz z jego śmiercią utraci jedyne potomka swojej córki i z całej rodziny pozostanie jej jedynie brat.

Ciężką pracą udaje się hrabiemu osiągnąć w końcu to, że zostaje przyjęty za swojego: kolejna wizyta u babki nie przypomina w niczym tej pierwszej. Teraz babcia Tekla wita go wołając „Wacio! Wacio! — [...] serdecznie, radośnie, z wybuchem długo tajonej czułości. Hrabia zeskończył z konia i pobiegł do niej jak syn, dziecko. Szalone wesele ogarnęło go — nikt go tak nie witał. Porwał staruszkę z ziemi, podniósł i ścisnął, i całował, witając najczulszymi wyrazy. A ona rękami objęła go za głowę, zapominając, że ją ten wariat trzyma w powietrzu jak małą dziewczynkę” (s. 185). Babcia modli się za niego, gdy grozi mu śmierć w pojedynku, tęskni za nim, gdy on wyjeżdża do Berlina. To inna rodzina niż ta, z której do niej przyszedł: nie było łatwo do niej wejść, ale w zamian zyskał szacunek, miłość, wierność, bezpieczeństwo, pewność, że nigdy nie zostanie sam, że nikt go nie porzuci w nieszczęściu czy chorobie, że wszyscy będą się cieszyć jego szczęściem – nie tak, jak ciotka Dora i ma-

por Koop, którzy nawet nie chcieli przyjechać na ślub swojego – podobno ukochanego – wychowanka, bo im się nie podobało, że żeni się z Polką. Nic zatem dziwnego, że hrabia nie może się doczekać wyjazdu z Berlina do Mariampola: tam jest „szczęśliwy, [...] ma [...] swoją wiarę i kochanie, i kraj, i rodzinę”. Ma „swoich” (s. 223).

Wentzel – hulaka, bawidamek i swawolnik zmienił się w Waclawa, Wacia, człowieka godnego szacunku, pracowitego, obowiązkowego, gospodarnego, liczącego się z innymi, domatora. Tego wszystkiego nauczyli go Polacy, babka – jego rodzina. Nauczyli go „myśleć i kochać... [...] zozydzi[li] dawne życie” (s. 227). Sierota zyskał w końcu dom: dom, o który się upominał w rozmowie z babką, wyrzucając jej, iż wyrwała go Niemcom, a nie chce przyjąć w Mariampolu. Pojedynek z Głębockim jest dla niego próbą ostateczną: tym razem broni nie swojego pruskiego, lecz polskiego honoru. Rana, jaka odnosi, jest dla niego symbolicznym *rite de passage*: to śmierć Wentzla i narodziny Waclawa, zamknięcie jednego etapu życia i rozpoczęcie nowego (s. 227) – na nowych fundamentach. Jest przejściem ze świata chaosu w świat porządku.

Narrator *Między ustami a brzegiem pucharu* konsekwentnie, krok po kroku, kreuje mit polskiego domu – miejsca, w którym członkowie rodziny czują się bezpieczni, kochani, rozumiani; miejsca, w którym kultywuje się stare tradycje i szanuje odwieczne wartości. Nie jest to dom wielkopański, lecz prosty, z prostymi, wiejskimi rozrywkami, ciszą, przyrodą, która, nieskalana cywilizacją, pozwala bohaterom cieszyć się pięknem świata. W chaosie nowoczesności, w piekle niemieckich miast polski dom jawi się jako miejsce pradawnej szczęśliwości, „mała ojczyzna”, bez której nie można żyć, nigdzie indziej na świecie nie ma bowiem takiego miejsca. Kto się temu sprzeniewierza, umiera w rozpacz i smutku, jak bohater *Barcikowskich*, jak córka pani Tekli.

Twórczość Marii Rodziewiczówny często bywa dyskredytowana, głównie dlatego, że uważa się ją za mocno obarczoną stereotypami, schematyczną, a w związku z tym skierowaną do mało wymagającego odbiorcy. Jednak to właśnie jej dzieła trafiały do znacznie większej grupy czytelników niż utwory pisarzy przez krytyków bardzo cenionych. Rodziewiczówna bowiem rzeczywiście poruszała tematykę bliską odbiorcom, taką, w której mogli zobaczyć siebie i swoje codzienne problemy i zmagania, przy tym przekazane zrozumiałym językiem, z zastosowaniem figur, stylistyki, metafor i schematów wpisujących się w ich sposób myślenia o świecie i zaspokajających ich potrzeby artystyczne, duchowe i kulturowe.

Dom rodzinny, ojczyzna i „mała ojczyzna” stanowiły częsty temat utworów Rodziewiczówny – nawet jeśli nie były tematem głównym. Chodziło też zresztą o dom w szerszym znaczeniu: o ziemię zabieraną przez zaborców, brak wolnego polskiego państwa, dyskredytowanie polskiego języka i kultury, dyskryminację ze względu na wyznanie. Tym większą wartością stawały się one w dziełach autorki *Wrzосу*, choć często nie mówi się w nich o tym wprost, ze względu na cenzurę (zwłaszcza jeśli chodzi o teksty sprzed 1918 roku).

Omówiłam tutaj obraz domu tylko na przykładzie *Między ustami a brzegiem pucharu*: ale tematyka ta powraca, w różnych wariantach, w wielu innych utworach Rodziewiczówny. W *Jaskółczym szlakiem*, *Pożarach i zgliszcach*, *Klejnocie*, *Barcikowskich*, *Wrzosie*, *Czaharach* czy *Kądzieli* dom, rozumiany także przenośnie, jako pewna idea / zespół wartości, ale też dom-ojczyzna, dom-ojcowizna, dom-język, dom-rodzina, dom-katolicyzm znajdują się w centrum uwagi narratora, choć często ukryte na przykład pod maską romansu. Rodziewiczówna mitologizuje polski dom i wszystko, co się z nim wiąże, czyniąc z tej metaforycznie rozumianej przestrzeni obszar sacrum, arkadię, która staje się celem dążeń wielu bohaterów. Wyjście z domu oznacza przejście do świata chaosu, powrót – rozpoczęcie nowego etapu życia w oparciu o najważniejsze wartości. W efekcie także w oczach czytelników dom, polski dom, stawał się centrum świata – wartością bezwzględną, za którą warto było walczyć, a nawet oddać życie. Ludziom, którzy byli tego domu – w szerokim znaczeniu tego słowa – pozbawieni, powieści Rodziewiczówny przynosiły mit spełniający ich ukryte pragnienia.



## Drezno Elizy Orzeszkowej

Mityczne wyobrażenia wielkich miast nierozdzielnie związane są z literaturą. Na twórczość Elizy Orzeszkowej oddziałują zarówno te ukształtowane w dziewiętnastowiecznej powieści francuskiej, scharakteryzowane przez Rogera Caillois, jak i te właściwe rodzimemu piśmiennictwu. Spośród wielu europejskich stolic na kraty jej powieści trafia zaledwie kilka. Obok Paryża, Petersburga czy Wiednia pojawia się w nich miasto stołeczne Królestwa Saskiego – Drezno, choć jego nazwa rzadko jest wymieniana<sup>1</sup>. Unikając programowo „sceny zagranicznej”<sup>2</sup> w swych powieściach, Orzeszkowa nie opisuje wszakże tej przestrzeni, pozwalając jej istnieć w powieściowej geografii jedynie jako doświadczenie lub wyobrażenie bohaterów<sup>3</sup>. Konsekwentnie zatem wartości, jakie są obcym miastom przypisywane, uwidaczniają się w wypowiedziach narratora i postaci, służąc często charakterystyce tych ostatnich. Doświadczenie wielkich stolic jest w większości przypadków u Orzeszkowej zapośredniczone tekstowo i kulturowo. „Sferę mediatyzującą”<sup>4</sup> stanowią tu zarówno utwory literackie, jak i „kulturowe wyobrażenia miast, legendy, mity i stereotypy

1 Więcej na ten temat piszę w książce *Przestrzeń „upodrządniona”. O wczesnych powieściach Elizy Orzeszkowej*, Zielona Góra 2015.

2 Zob. E. Orzeszkowa, list do Józefa Sikorskiego z 1/13 V 1872, w: *eadem, Listy zebrane*, t. I, *Do redaktorów i wydawców: Józefa Sikorskiego, Gebethnera i Wolffa, Franciszka Salezego Lewentala, Waclawa Makowskiego, Erazma Piltza, Stanisława Posnera*, do druku przygotował i komentarzem opatrzył E. Jankowski, Wrocław 1954, s. 69.

3 S. Orgelbrand, *Drezno*, [hasło w:] *idem, Encyklopedia powszechna. Z ilustracjami i mapami*, t. IV, Warszawa 1899, s. 471.

4 Określenie Elżbiety Rybickiej zawarte w książce *Modernizowanie miasta. Zarys problematyki urbanistycznej w nowoczesnej literaturze polskiej*, Kraków 2003, s. 34.

narosłe wokół miejsc, społeczne klisze widzenia, konwencje poznawcze – wytwarzane w sztuce, utrwalane w przewodnikach, a powielane w komunikacji społecznej<sup>5</sup>. Orzeszkowa przejmując wyobrażenie Drezna jako „niemieckiej Florencji”<sup>6</sup>, utrwalone w pracy *Kunstsammlungen in Dresden* Johanna Gottfrieda Herdera, jednak na gruncie polskim upowszechnione i oddziałujące na zbiorową wyobraźnię już wcześniej, dzięki historycznym związkom Polski z Saksonią, choć – jak twierdzi badacz – dopiero wraz z końcem unii polsko-saskiej do Drezna zaczęły przybywać Polacy „nie związani żadnymi interesami politycznymi”, lecz „wiedzeni chęcią poznania miasta i jego znanych już w całej Europie galerii, zbiorów dzieł sztuki, a także przyciągani potrzebami intelektualnymi”<sup>7</sup>. W polskich dziewiętnastowiecznych opisach miasta, różniących się zarówno formą, jak i ujęciem tematu, zachwyty nad gromadzonymi od czasów Augusta I zbiorami będzie przecież niezmienny, a opinia, iż Drezno „największą [...] sławę zjednało sobie [...] swymi bogatymi zbiorami naukowymi i artystycznymi” przeniknie do *Encyklopedii powszechnej* Samuela Orgelbranda<sup>8</sup>. Nie dziwi zatem, że w wyobraźni pisarskiej młodej Orzeszkowej miasto funkcjonuje głównie jako ośrodek nauki i sztuki. Nie jedynie wszakże, nie tylko bowiem z perspektywy kulturowej Orzeszkowa na Drezno spogląda. Równie ważna okazuje się tu perspektywa historyczna, wszak stolica Saksonii to miejsce, do którego kierują się „kolejne fale polskich emigrantów politycznych w 1792, 1795 i 1831 roku”, posiadające „liczną kolonię polską, skupiającą się tu jeszcze od czasów Augusta II”<sup>9</sup>, coraz liczniejszą w okresie popowstaniowym. Te dwa spojrzenia na stolicę Saksonii dominują w jej dziewiętnastowiecznych polskich opisach, dokonywanych z dwóch perspektyw – światłego Europejczyka i wygnanego ze swego kraju Polaka<sup>10</sup>. One też – jak się wydaje – w zasadniczy sposób oddziaływały na obraz Drezna u Orzeszkowej, przy czym istotne jest tu zarówno romantyczne podróżopisarstwo, jak i – zważywszy na

5 *Ibidem*.

6 J.G. Herder, *Kunstsammlungen in Dresden*, w: *idem, Sämtliche Werke: zur Philosophie und Geschichte*, t. 11 (t. 1), *Adraste: Begebenheiten und Charaktere des achtzehnten Jahrhunderts*, red. J. von Müller, Stuttgart 1829, s. 302.

7 J. Staszewski, *Polacy w osiemnastowiecznym Dreźnie*, Wrocław 1986, s. 108.

8 S. Orgelbrand, *op. cit.*, s. 472.

9 W. Danek, *Józef Ignacy Kraszewski*, Kraków 1967 [tu rozdział: *Drezno – Magdeburg – San Remo (1863–1887)*], s. 12.

10 Klementyna z Tańskich Hoffmanowa we wstępie do opisu Drezna pisze: „Drezno dla tanności, przyjemności swoich, dla łatwości, jaką podaje młodym osobom w wydoskonaleniu się w talentach, wreszcie dla sąsiedztwa tyłu zimnych wód i cieplic, zwabia ciągle wielu cudzoziemców, a zwłaszcza Polaków, bo prócz ogólnych dla wszystkich powabów, dla nas ma ten szczególny i wielki, iż zupełne powinowactwo zachodzi między nami i Sasami. Trzech monarchów, August drugi i trzeci, Fryderyk August, panowali wspólnie nad nimi, i Sasi lubo nie tak okropnych, przecież podobnych jak my przemian doznali...” Zob. K. z Tańskich Hoffmanowa, *Drezno i jego okolice*, Warszawa 1858, s. 6. Por. także między innymi J.I. Kraszewski, *Wieczory drezdeńskie*, Lwów 1866.

liczne związki autorki z Józefem Ignacym Kraszewskim i jego twórczością – biografia oraz pisarstwo autora *Wieczorów drezdeńskich*<sup>11</sup>.

Mit Drezna jako stolicy sztuki wykorzystuje pisarka w najwcześniejszych powieściach jako element składowy tezy o pozytywnym wpływie dzieł plastycznych na światopogląd, postawę, uczucia moralne i zachowanie odbiorcy<sup>12</sup>. Pobyt w mieście jest zwykle jednym z koniecznych elementów edukacji jej wykształconych bohaterów, sama zaś Galeria Drezdeńska to miejsce, w którym przecinają się ich drogi. W *Ostatniej miłości* wspomnienie drezdeńskiego spotkania przez marszałkową Z. posłuży zbudowaniu idealnego portretu wzorcowego bohatera utworu: „[...] zwiedzałam galerię drezdeńską obrazów. Przed jednym z arcydzieł zobaczyłam stojącego w głębokim zamyśleniu pana Rawickiego. [...] Z głęboką znajomością i żywym zamiłowaniem wskazywał mi wszystko, co najznakomitszego posiada galeria, i nim się dowiedziałam o jego rzeczywistym zawodzie, miałam go za malarza – tak dokładnie zna wszystkie tajemnice malarstwa i tak gorąca miłość dla sztuki cechowała jego o niej rozmowę” (Pz, I, 98–99)<sup>13</sup>. W powieści tendencyjnej bowiem, jak zauważa Maria Żmigrodzka, „inżynier-plebejusz, aby stać się godnym pozycji bohatera romansu, musi [...] złożyć również dowody wszechstronnej kultury towarzyskiej i artystycznej”<sup>14</sup>. Temu służy właśnie epizod drezdeński w jego biografii. W analogiczne doświadczenia będzie odtąd pisarka wyposażała wiele ze swych pozytywnych postaci, stawiając znak równości pomiędzy estetyką a moralnością, a w konsekwencji formułując postulat edukacji przez sztukę<sup>15</sup>. Już od *Pana Graby* zacznie jednak wzbogacać mit miasta o nowe znaczenia, czyniąc zeń jedno z emigracyjnych centrów. Drezdeńskie doświadczenia bohaterki wymienionej powieści bowiem nie stanowią jedynie dopełnienia jej wykształcenia. W zawołany z powodu cenzury zaborczej sposób Orzeszkowa wspomni o przebywających tam Polakach, wkładając w usta postaci następującą wypowiedź: „[...] W tym roku mnóstwo było w Dreźnie publicznych lekcji, na które uczęszczałam; miewali je ludzie głośniejszej europejskiej sławy i prawdziwą korzyść z nich można było otrzymać. Przy tym galeria obrazów drezdeńska, której podobnej nie ma na całym świecie, dostarczyła mi wiele przedmiotu do zastanawiania się i studiów. Chodziłam tam często z moim wujem, który mieszka w Dreźnie i którego towarzystwo nad wszystko miłe mi było” (Pz, V, 313). Wuj, uczonek, który „przeszedł wielkie nieszczęścia, nie z powodów osobistych, ale publicznych” (Pz, V, 314), sku-

11 O wzajemnych związkach między autorami pisze Stanisław Burkot w pracy *Kraszewski i Orzeszkowa*, „Ruch Literacki” 1968, z. 1, s. 339–350.

12 W. Olkusz, *Elizy Orzeszkowej poglądy na sztuki plastyczne. Pogranicze estetyki i etyki*, w: *idem, Z pozytywistycznych zbliżeń literatury i malarstwa. Studia i szkice*, Opole 1998, s. 66.

13 Wszystkie cytaty z utworów Orzeszkowej pochodzą z następującej edycji: E. Orzeszkowa, *Pisma zebrane*, red. Julian Krzyżanowski, t. I- LII, Warszawa 1947-1953.

14 M. Żmigrodzka, *Orzeszkowa. Młodość pozytywizmu*, Warszawa 1965, s. 336.

15 W. Olkusz, *op. cit.*, s. 67.

piający w Dreźnie wokół siebie ludzi wykształconych lub też „stojących na czele dyplomacji niemieckiej” (Pz, V, 314), jest więc emigrantem politycznym. Etap drezdeński w przypadku bohaterki nie jest wobec tego tylko etapem zdobywania wiedzy, ale przede wszystkim pojmowania obowiązków patriotycznych, wszak powróci ona do kraju, by pracować dla rozwoju społeczeństwa, stając się w ten sposób spadkobierczynią romantycznego patriotyzmu swego wuja i przekuwając go w pozytywistyczny ideał pracy. Drezno tym samym okazuje się znakiem tradycji narodowo-wyzwoleńczej. Skupiając w nim na chwilę przedstawicieli starego i młodego pokolenia, Orzeszkowa wskazuje na pozytywistyczny ideał pracy jako kontynuację tradycji powstańczej. Dla obojga bohaterów bowiem synonimem „dzielności męskiej” (Pz, V, 320) w nowych czasach staje się właśnie praca. Tak widziane Drezno powróci – jak się wydaje – w powieści *Na dnie sumienia*, której bohaterem czyni Orzeszkowa „argonautę politycznego”<sup>16</sup>, porzucającego kraj dla kariery dyplomatycznej za granicą. Fakt, iż nazwa miasta nie pada w powieści, zaowocował przypuszczeniem Żmigrodzkiej, jakoby mowa w niej była o Berlinie<sup>17</sup>. Za takim rozpoznaniem przemawiają określenia miasta, jakie w powieści się pojawiają. Orzeszkowa pisze wszak o „stolicy jednego z najpotężniejszych mocarstw Europy” (Pz, XLII, 45) i „olbrzymim grodzie” (Pz, XLII, 45), co zdaje się dobrze opisywać Berlin, a zupełnie nie wskazywać na Drezno, o którym Kraszewski pogardliwie napisze jako o „stoliczce trzeciego rzędu, kraiku, który dziejom naszym nie jest obcy”<sup>18</sup>, i który „należy dziś do mniejszych państewek niemieckich”<sup>19</sup>. Gdy jednak przyrzeć się omawianemu wątkowi, okaże się, że mamy tu do czynienia z rozwinięciem motywu zasygnalizowanego jedynie w *Panu Grabie*. Jest więc stolica przywoływana w powieści przede wszystkim centrum naukowym, w którym – jak wspomni bohater – „każdy talent wysoko jest cenionym i słusznie wynagradzanym” (Pz, XLI, 123), czego dowodem będzie on sam, piastujący zaszczytną posadę w ministerstwie zagranicznym, by dziesięć lat później zostać „ambasadorem państwa X. przy jednym z dworów” (Pz, XLII, 48), zlokalizowanym „na Wschodzie” (Pz, XLII, 57). Co ważniejsze jednak, wybierając karierę dyplomatyczną w owym mieście, bohater ucieknie się do pomocy bliskiego krewnego, o którym znów dowiemy się, iż „w państwie, w którym piastuje wysoki urząd i przyodziały jest licznymi naukowymi godnościami, posiada [...] obszerne stosunki i ogromne wpływy” (Pz, XLII, 57), a osiadł w nim w czasie, gdy Anatol był jeszcze dzieckiem. W ten sposób w języku ezopowym Orzeszkowa mówi tu o emigracji popowstaniowej<sup>20</sup>. Nieprzypadkowo też chyba charakteryzuje

16 M. Żmigrodzka, *op. cit.*, s. 387.

17 *Ibidem*.

18 J.I. Kraszewski, *Wieczory drezdeńskie*, Lwów 1866, s. 31.

19 *Ibidem*, s. 37.

20 Emigrację tę następująco charakteryzuje Maria z Przeździeckich-Walewska: „Drezno było jakby stacją wybraną przez Polaków; jeszcze od 1832, epoki odwiedzin

wspomnianą postać jako „zręcznego, światowca w najwyższym stopniu, dworaka” (Pz, XLII, 57), odwołując się w ten sposób być może do sięgających unii polsko-saskiej związków polskiej kolonii w Dreźnie z dworem<sup>21</sup>, Anatola czyni zaś dyplomatą, tak jak wcześniej współpracę z dyplomatami przypisała bohaterowi *Panu Graby*. Gdyby spojrzeć na *Na dnie sumienia* w tym kontekście, zrozumiałby stałby się fakt, dlaczego „służba państwu» na szczeblu tak wysokim, że staje się równoznaczna z reprezentowaniem interesów politycznych zaborczego kraju, nie budzi wprawdzie entuzjazmu powieściowych ideałów, ale też nie spotyka się z ich bezwzględny i zasadniczym potępieniem”<sup>22</sup>. Wszak mowa byłaby tu o czasie, gdy Drezno nie należy jeszcze do Cesarstwa Niemieckiego, a Saksonia jest ważnym ośrodkiem emigracyjnym, co zmieni dopiero rok 1871. „W okresie polistopadowym – jak pisze Jarosław Maciejewski – państwa te [niemieckie – A.N.] spełniały podstawowy warunek emigracji: były niezależne od mocarstw zaborczych, Polacy tu osiadli znajdowali się poza zasięgiem ich władzy. Odegrali też oni w tym okresie dużą rolę, szczególnie emigranci w Saksonii, która – zwłaszcza bezpośrednio po 1831 roku – była najbardziej liczącym się po Paryżu polskim środowiskiem emigracyjnym”<sup>23</sup>. Nawet jeśli więc bohater Orzeszkowej okazuje się rzecznikiem realizmu politycznego, to pisarka nie kompromitowałaby go na gruncie moralności obywatelskiej nie tylko z powodu pozytywistycznego myślenia oraz cenzury<sup>24</sup>. Jego winą jest pycha i nadmierna ambicja, błędny jest także kierunek jego pracy, ale nie zdradzałby on ojczyzny, bowiem nie służyłby w kraju zaborczym. Trudno przecież jednoznacznie określić, stolicę jakiego „kraju obcego”<sup>25</sup> miała Orzeszkowa na myśli. Powtórzenie motywu z wcześniejszej powieści pozwala zakładać, iż chodzi o Drezno, przeczą temu wszakże określenia wskazujące na wielkość i rangę przywoływanego tu państwa i jego stolicy. Być może mamy tu do czynienia z nałożeniem się dwóch wizji miasta – z jednej strony, zależy piarsarce na zawarciu w utworze aluzji do najbliższej historii Polski, stąd mowa o przestrzeni polskiej emigracji (rzecz znamienna, że nie przyporządkowuje pisarka takich wartości Paryżowi), z drugiej, przywołany w *Na dnie sumienia* mit antyurbanistyczny łączy się z wyobrażeniem miasta-potwora, którym bywają wielkie stolice. W *Panu Graby* Drezno jest

tam Mickiewicza, utrzymywała się zrazu pewna znad Wisły kompanijka. Garstka Polaków później się powiększała – rodziny przyjeżdżały dla wychowywania dzieci, kształcenia młodzieży. Do punktu kulminacyjnego doszła kolonia polska w okresie popowstaniowym i nawet po tych ciężkich latach do 1870”. Zob. *eadem, Polacy w Paryżu, Florencji i Dreźnie. Sylwetki i wspomnienia*, słowo wstępne M. Sokolnickiego, Warszawa 1930, s. 103.

21 Por. J. Staszewski, *op. cit.* (tu rozdział trzeci *Środowisko polskie w Dreźnie w XVII w.*, s. 86–111).

22 M. Żmigrodzka, *op. cit.*, s. 388.

23 J. Maciejewski, *Obszary i konteksty literatury*, Warszawa 1998, s. 188.

24 M. Żmigrodzka, *op. cit.*, s. 388.

25 E. Orzeszkowa, list do Józefa Sikorskiego z 1/13 V 1872 r., *op. cit.*, s. 69.

wprawdzie „wielkim światem”, ale pozbawione jest negatywnych wartości. Nadanie mu rangi ośrodka życia towarzyskiego służy tu charakterystyce bohaterki – kobiety słabej, bezmyślnie trwoniącej resztki majątku: „Ah! Dresde! c'est quelque chose de ce qu'il y a de plus élégant, de plus aristocratique au monde ! bo to miasteczko niewielkie, ale takie estetyczne, takie artystyczne, takie mignon, że je całe do serca bym przycisnąć chciała. Dresde, c'est la patrie de mon coeur! jakie magazyny! jakie stroje ! wszędzie, wszędzie!...” (Pz, V, 311–312). W *Na dnie sumienia* jest inaczej, znamienne jednak, iż mowa tu nie o konkretnym mieście, lecz mieście w ogóle. Bohater mówi o „jadach, które składają się na atmosferę wielkich miast” (Pz, XLII, 62), które „słodkie są wprawdzie i usposabiają ludzi do wiecznego, szalonego ruchu, ale mają zarazem własność trującą, której obronić się nie mogą natury słabe” (Pz, XLII, 62), o „milionopiórym smoku, który zwie się światem” (Pz, XLII, 70), o „bachanaliach stolicy” (Pz, XLII, 168) wreszcie. Miasto nie jest tu przedmiotem opisu, a „rozbudowanych oracji antymiejskich, w których realia ustępują moraliom”<sup>26</sup>. Zarówno na tym poziomie, jak i na poziomie kompozycyjnym realizuje się zatem w powieści mit antyurbanistyczny znany z powieści oświeceniowej. Z niego bowiem wynika schemat biografii bohatera, powtórzony później w *Australczyku*, a polegający na „nawróceniu” mieszkańca obcej stolicy na patriotyzm, z czym łączy się opuszczenie przez niego przestrzeni miejskiej i powrót do wiejskich stron rodzinnych (nie jest wszakże tak, iż w powieści tej mamy do czynienia jedynie z „przebudzeniem” bohatera o charakterze moralnym), a w konsekwencji „opozycyjne zestawienie dwu światów: miasta (cywilizacji) i wsi (natury)”<sup>27</sup>; z nim wreszcie łączy się cały szereg zabiegów deprecjonujących przestrzeń miejską, o których pisze Magdalena Kreft w odniesieniu do powieści Orzeszkowej<sup>28</sup>.

Nie można – jak słusznie zauważa wspomniana badaczka – utożsamiać wczesnego pisarstwa Orzeszkowej z akceptacją miasta, a jej dojrzałych utworów z jego deprecjacją. Nasilanie się tendencji antyurbanistycznych wraz z rozwojem jej twórczości to tylko jeden aspekt zagadnienia. Omawiany tutaj przypadek Drezna w jej twórczości można potraktować jako przykład ambiwalentnego stosunku pisarki do miasta. We wszystkich większych grodach, w których lokalizuje ona akcję swoich powieści, dostrzega – w całym swym pisarstwie – zarówno wartości, jak i antywartości. Na jej literackie obrazy miast oddziałują różne, sprzeczne często wyobrażenia mityczne. Dostrzegając – jako pozytywistka – w mieście przestrzeń, która najlepiej zaspokaja materialne, cywilizacyjne i kulturalne potrzeby nowoczesnego człowieka, Orzeszkowa przejawia równocześnie zawartą w powieści oświeceniowej tezę o amoralnym i deprawu-

<sup>26</sup> E. Rybicka, *op. cit.*, s. 44.

<sup>27</sup> M. Kreft, *Deprecjacja przestrzeni miasta w twórczości Elizy Orzeszkowej*, w: *Miasto – kultura – literatura. Wiek XIX.*, pod red. J. Daty, Gdańsk 1993, s. 125–144.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

jącym charakterze miasta<sup>29</sup>, co wiąże się z dydaktycznym charakterem powieści tendencyjnej jako odmiany gatunkowej. Autorka ulega także sentymentalnemu i romantycznemu myśleniu mitycznemu, gdy mowa o ludzkich emocjach. Czystość uczuć, moralne odrodzenie, a wreszcie miłość, choć odmienna od romantycznego mitu<sup>30</sup>, wymagają wedle pisarki naturalnej przestrzeni. Stąd też nader często przenosi ona swych pozytywnych bohaterów z miast, jeśli już nie na wieś, to przynajmniej na ich peryferia, gdzie tworzy przestrzenie pracy, moralności i miłości, co doskonale widać w każdej z przywoływanych tu powieści pisarki. Wizerunek polskich miast lub obcych, związanych z polską historią, modyfikuje wreszcie przyjęcie przez pisarkę perspektywy historycznej.

Drezno w wczesnych powieści Orzeszkowej nie jest miastem realistycznym, brakuje w utworach szczegółów topograficznych czy charakteryzujących tę przestrzeń. Jest zaledwie wyobrażeniem pisarki zbudowanym na podstawie literatury i podstawowej wiedzy o mieście. Pisząc o Dreźnie, podobnie jak o Paryżu, autorka utrwała jedynie tradycyjnie przypisywane mu znaczenia, ponieważ miasta wówczas jeszcze nie znała. Drezno zatem to dla niej Królewska Galeria Obrazów, o której zwiedzeniu marzy, zanim do miasta pojedzie, oraz ślady polskie, do których należał będzie między innymi dom Kraszewskiego oraz zgromadzone w Museum Johanneum sobiesciana. Do stolicy Saksonii wybierze się dopiero w roku 1881, próbując odwiedzić wówczas autora *Wieczorów drezdeńskich*, a z konieczności poprzestając na zwiedzeniu jego willi<sup>31</sup>. Relację z drugiego pobytu, który miał miejsce w roku 1897, znajdziemy między innymi w liście do Leopolda Méyeta, w którym autorka pisze: „Od kilku więc dni bawimy w Dreźnie, gdzie wielką przyjemność i niejaką korzyść sprawia mi codzienne oglądanie galerii obrazów. Dziś wyjątkowo zamiast do niej poszłam do Johan[n]eum, gdzie oprócz zobaczenia mnóstwa pięknych rzeczy przesiadaliśmy z Marynią kwadrans pod namiotem zdobytym pod Wiedniem na Turkach p[rzez] Sobieskiego”<sup>32</sup>. W liście do Ignacego Baranowskiego z tego okresu wspomni o poczynionych przez siebie „notatkach z galerii”<sup>33</sup>, które zechce wykorzystać w pracy twórczej, co

29 Por. E. Rybicka, *op. cit.*, s. 41–48.

30 Por. M. Piwińska, *Erotyka w powieściach Orzeszkowej*, w: *Sekrety Orzeszkowej*, pod red. G. Borkowskiej, M. Rudkowskiej, I. Wiśniewskiej, Warszawa 2012, s. 308–319.

31 Zob. E. Orzeszkowa, list do Józefa Ignacego Kraszewskiego z 14 VII 1881 r., w: *eadem*, *Listy zebrane*, t. VI, *Do pisarzy: Józefa Ignacego Kraszewskiego, Zygmunta Fortunata Miłkowskiego (T. T. Jeża), Marii Konopnickiej, Michała Bałuckiego, Władysława Stanisława Reymonta*, do druku przygotował i komentarzem opatrzył E. Jankowski, Wrocław 1967, s. 26; List do Zygmunta Fortunata Miłkowskiego (T. T. Jeża) z 7 VIII 1881 r., *ibidem*, s. 137.

32 E. Orzeszkowa, list do Leopolda Méyeta z 24 IX [18]97 r., w: *eadem*, *Listy zebrane*, t. II, *Do Leopolda Méyeta*, do druku przygotował i komentarzem opatrzył E. Jankowski, Wrocław 1955, s. 140–141.

33 E. Orzeszkowa, list do Ignacego Baranowskiego z 5 X [18]97 r., w: *eadem*, *Listy zebrane*, t. IV, *Do literatów i ludzi nauki: Józefy Sawickiej (Ostoi), Wilhelminy Zyndram Kościałkowskiej, Jadwigi Łuszczewskiej (Deotymy), Ignacego Baranowskiego, Józefa*

potwierdzi w roku 1903 w liście do Jadwigi Holenderskiej, wspominając, że pragnie być znowu w Dreźnie z powodu galerii obrazów, na której tle chce „coś napisać”<sup>34</sup>. O ile zatem Paryż nie miał szansy doczekać się w twórczości Orzeszkowej realistycznego obrazu z racji nieobecności pi-sarki w tym mieście, o tyle w przypadku Drezna taka szansa zaistniała. Nie została niestety wykorzystana, ponieważ zapowiadany utwór nigdy nie powstał. Z epistolarnych relacji wynika zresztą, że Drezno w bez-pośrednim doświadczeniu okazało się dla zafascynowanej malarstwem autorki, tak jak we wcześniejszym wyobrażeniu, co najwyżej mityczną „niemiecką Florencją”, a nie rzeczywistym miastem.

*Kotarbińskiego, Kazimierza Zdziechowskiego, Aurelego Drogoszewskiego, Eugenii Żmi-jewskiej, Marii Czesławy Przewóskiej, Mariana Dubieckiego, do druku przygotował i komentarzem opatrzył E. Jankowski, Wrocław 1958, s. 42.*

- 34 E. Orzeszkowa, list do Jadwigi z Nusbaumów Holenderskiej z 30 V 1903 r., w: *eadem, Listy zebrane*, t. IX, *Do znajomych i przyjaciół: Juliana Łukaszewskiego, Nikodema Erazma Iwanowskiego, Edmunda Jankowskiego, Jadwigi z Nusbaumów Holenderskiej, Mariana Manteuffla, Konstantego Skirmuntta, Józefa Boguckiego, Antoniego Kamień-skiego, Aleksandra Lednickiego i innych*, do druku przygotował i komentarzem opa-trzył E. Jankowski, Wrocław 1981, s. 190.



# III

## Wiek XX – wyzwania współczesności i kłopoty z historią

Siglo XX – retos de la edad  
contemporánea y problemas  
con la historia

Século XX – desafios da idade  
contemporânea e problemas  
com a História



Iwona Krupecka  
Uniwersytet Gdański

Palabras clave  
*identidad homogénea/  
heterogénea,  
tradicón, influencia,  
individualismo*

## Las ilusiones perdidas... La demitificación de la „identidad nacional/cultural” en la obra de Unamuno

Los procesos de la mitificación de la cultura abarcan no sólo los diferentes elementos de las culturas sino también la misma noción de la “identidad cultural”. Con lo complejo y prácticamente importante que es el problema de la cultura como tal – es decir, con todas las preguntas por la posibilidad del diálogo intercultural, por los límites de la intervención militar en defensa de valores llamados universales, por la función de las identidades culturales en un mundo globalizado etc. – la filosofía de Miguel de Unamuno ofrece una visión tanto históricamente interesante como aplicable a la situación actual. En su *En torno al casticismo* (1895), tal vez previendo el “Desastre” aproximándose al imperio español, formuló una idea de la identidad nacional y cultural fluyente y heterogénea, pero también fundada en una forma específica de la tradición. En este artículo intento repensar la filosofía del joven Unamuno desde la perspectiva de la identidad cultural mestiza, es decir, en relación con el Desastre del ’98. Esta fecha significa, pues, para España no sólo una pérdida de las últimas colonias sino una necesidad de modificar el proyecto nacional basado hasta entonces en la idea imperial. Por lo tanto, parece que se pueda interpretar la filosofía unamuniana como otra cara de los proyectos nacionales y culturales formulados al otro lado del Mar Océano, en América liberándose del poder de la metrópoli.

Analizando el significado del ’98 para la filosofía latinoamericana, Raúl Fornet-Betancourt mostró que al consolidarse un nuevo imperio estadounidense, que se confirmó por las intervenciones militares en Cuba, Puerto Rico y Filipinas, se volvió también a “replantear el problema de la América *latina* [...] como reafirmación de sus orígenes y destinos *lati-*

*nos*<sup>1</sup>. Por razones obvias, el reconocimiento de las tradiciones españolas como propias y valiosas no era ni fácil, ni necesario para los criollos americanos, aún más, en la segunda mitad del siglo XVIII aparece la idea de “nosotros, los americanos”, es decir, “nosotros que no nacimos en España”, lo que junto con el desarrollo del periodismo local dio una “comunidad imaginada” muy específica, local y general (“nuestra” América) a la vez<sup>2</sup>, pero creciente en oposición tanto a la política, como a la civilización española en total. Un ejemplo más significativo puede ser éste de Sarmiento quien en la cultura española vio no más que una “barbaridad” y buscó los valores positivos en las sociedades europeas modernas como según él fueron la anglosajona y la francesa<sup>3</sup>. Una barbaridad, hay que añadirlo, comparable a la de los indígenas y mestizos, quienes para él no fueron más que “the undifferentiated nocturnal indigenous horde”<sup>4</sup>. No sorprende, pues, que en su famoso ensayo *Caliban* Roberto Fernández Retamar contrapuso la obra de Sarmiento a la de José Martí y en su concepto de “América mestiza” buscó una respuesta a la pregunta por la identidad latinoamericana. Lo que Retamar subraya en la obra de Martí parece esencial para la idea del mestizaje cultural, pero sin rechazar la misma idea de la identidad: los latinoamericanos tales, como son, son sobre todo diversos, saliendo de distintas tradiciones, adaptando y acumulando distintas influencias, recreando distintos modelos de vida armados de los elementos muy a menudo poco compatibles. Por lo tanto, Retamar dice que “Martí es, como luego Fidel, consciente de la dificultad incluso de encontrar un nombre que, al nombrarnos, nos defina conceptualmente”<sup>5</sup>, pero no vacila en inventar un nombre de “nuestra América” definida más por indicación e inclusión que por la exclusividad conceptual.

La idea de la identidad mestiza logró su manifestación plena en el manifiesto de Martí, donde escribió directamente: “De factores tan descompuestos, jamás, en menos tiempo histórico, se han creado naciones tan adelantadas y compactas”, y después: “Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico”<sup>6</sup>. Desde esta perspectiva una revisión tanto de la civilización española, como del racismo clasista resulta necesaria en camino hacia

1 R. Fornet-Betancourt, *El «98» como desafío a la filosofía latinoamericana*, en *Filosofía Hispánica Contemporánea: el 98. Actas del XI Seminario de Historia de la Filosofía española e iberoamericana* (Universidad de Salamanca, 21 al 25 de septiembre de 1998), Salamanca 2001, p. 403.

2 Véase B. Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, trad. de E. L. Suárez, México 1993, pp. 90–99.

3 Véase p. ej. un análisis de Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London – New York 1992, pp. 185–189.

4 *Ibidem*, p. 186.

5 R. Fernández Retamar, *Todo Caliban*, Buenos Aires 2004, p. 39.

6 J. Martí, *Nuestra América*, selección y notas H. Achúgar, Fundación Biblioteca Ayacucho 2005, pp. 32; 33.

un nuevo hombre latinoamericano. Para Martí éste es el hombre “natural”, de la manera que la oposición entre la civilización y la barbaridad, operativa hasta entonces y dirigida contra los españoles y los indígenas o mestizos a la vez, está cambiada por otra, entre el hombre natural y el hombre falso, artificial, “importado”. Las famosas frases de Martí sobre la necesidad de buscar una forma del gobierno adecuada a la comunidad gobernada (“El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país”<sup>7</sup>) encuentran su significado pleno al inscribirlas en esta oposición natural/artificial, que a su vez es muy característica para el pensamiento romántico y modernista y cumple un papel importante también en la deconstrucción unamuniana de la idea nacional. En pocas palabras, para Martí no hay elementos ajenos o propios como tales, porque en realidad no hay ninguna identidad nacional preestablecida, sino un proyecto del yo individual o colectivo que se hace a través de la absorción de diversas influencias externas y se manifiesta a través de sus propias ceraciones. ¿Quién es este hombre natural? Alguien que reconoce su participación en la tierra y la cultiva (y no es sólo el territorio estatal, sino la tierra como ambiente natural), que acepta sus raíces históricas y sus tradiciones malas y buenas, que no busca un ideal monocromo e inasible sino una realidad multicolor. Lo artificial está, pues, en la simplificación de la imagen nacional, mientras lo natural significa una plenitud o complejidad del organismo vivo.

En España del siglo XIX notamos un desdoblamiento de la escena ideológica ante la prevista catástrofe del imperio, manifestándose p. ej. en la famosa lucha entre „dos Españas”, la moderna y la conservadora, y en los intentos de restablecer o conservar los elementos culturales reconocidos tradicionales y “castizos”<sup>8</sup>. Mientras tanto, el joven Unamuno, tan dedicado a las ideas socialistas y cosmopolitas, en su *En torno al casticismo* ofrecerá una visión de la identidad nacional y cultural distinta de la conservadora y opuesta a cada forma de lo “castizo” o “puro”, acercándose, pues, a la idea americana de la identidad heterogénea. De esta manera Unamuno pone en duda la contraposición muy típica para el final del siglo XIX, es decir, la falsa, como opina él, oposición entre la tradición y la modernidad, entre el pasado y la utopía del porvenir. Del mismo modo como en América Latina, el '98 y los años antecedentes al “Desastre” forzaron a los intelectuales a repensar la idea nacional y buscar las preguntas tanto por lo que se es, como por lo que se quiere ser. Escoger entre las soluciones ya ofrecidas en el campo ideológico de aquel entonces significaría sobre todo alguna forma del esencialismo, completamente opuesto a la postura de Unamuno. Este antiesencialismo no tiene, por supuesto, sólo un origen, pero es uno de los rasgos determinantes de su pensamiento en general y se combina muy bien con las

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>8</sup> Véase una presentación detallada de J. López-Morillas, *Preludio del 98 y literatura del desastre*, en: *idem*, *Hacia el 98. Literatura, sociedad, ideología*, Barcelona 1972.

ideas cosmopolitas del joven Unamuno, dándoles a la vez un carácter especial. La frase que tal vez refleje mejor las ideas de Unamuno es esta: “No dentro, fuera nos hemos de encontrar”<sup>9</sup>, pero Unamuno rechaza a la vez la utopía socialista de construir una nueva sociedad no arraigada en la tradición nacional. Por lo tanto puede ofrecer una visión innovadora de la tradición y de la vida nacional, aunque para hacerlo tiene que negar la idea esencialista de la identidad nacional.

En general, la discusión entre los conservadores y los europeizantes en España del siglo XIX como su contexto principal tiene el desarrollo económico y militar de los países europeos modernos y de los Estados Unidos. Los intelectuales españoles de aquel entonces tenían que enfrentarse con una civilización basada en los ideales positivistas, en el capitalismo, en la racionalidad instrumental, en el principio de eficacia etc., lo cual se acumuló en el símbolo de Robinson Crusoe<sup>10</sup>. La situación es paralela a la de los países latinoamericanos: ante la expansión imperial de los Estados Unidos aparece la necesidad de restablecer los lazos con la civilización española o la tradición española, pero ésta exige una reformulación previa para poder utilizarla dentro de los proyectos nacionales para naciones nuevas (como las latinoamericanas) o renovadas (como la española). La aceptación del utopismo socialista significaría, en efecto, algo muy similar a la aceptación del utopismo capitalista, es decir, un tipo de unificación de toda la humanidad a pesar de todas las diferencias culturales o naturales, porque las formas tradicionales de la vida no son más que obstáculos en la ruta hacia el porvenir mejor. Para Unamuno, aunque rechaza cada forma del nacionalismo, la unidad del género humano está necesariamente relacionada con el fomento de los regionalismos junto con diferentes formas culturales fundadas en diferentes condiciones medioambientales de la vida<sup>11</sup>. Por otra parte, el enemigo verdadero de Unamuno es el tradicionalismo tal como se refleja por ejemplo en la obra de Marcelino Menéndez y Pelayo, donde la tradición está vinculada con el alma nacional y – para lograrlo – reducida a los elementos destilados. Como escribe Jerzy Szacki, las ideas románticas del alma nacional “ofrecían un medio infalible de eliminar de la imagen del pasado todo lo que no armonizaba con el ideal social, político o religioso. Estas ideas introdujeron, pues, una suposición que existía un tipo del pasado castizo de cada nación, totalmente homogénea en su contenido social, mientras el contenido distinto no era más que una capa ajena que no formaba una parte del pasado de la nación”<sup>12</sup>. Por lo tanto, si Unamuno quería deconstruir la imagen de la tradición española

9 M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, ed. de J.-C. Rabaté, Madrid 2005, p. 242.

10 Lo destaca por ejemplo Á. Ganivet en su *Idearium español. El porvenir de España*, ed. 8, Madrid 1970, pp. 147–148.

11 Véase un análisis muy detallado de estas ideas unamunianas por K. Polit, *Natura – Społeczeństwo – Historia. Socjalizm i poglądy filozoficzno-społeczne młodego Miguela de Unamuno*, Lublin 2013, pp. 73–83.

12 J. Szacki, *Tradycja*, ed. 2, Warszawa 2011, p. 203.

tal como la describían los conservadores, tenía que deconstruir también la idea del alma nacional, es decir, de la identidad cultural homogénea.

En la crítica unamuniana tanto del tradicionalismo, como del progresismo del fin del siglo destaca la crítica muy severa del individualismo; en realidad, el problema principal consiste, según él, en la imposibilidad de pensar en términos de “coincidentia oppositorum”, de la armonía de los opuestos. Por lo tanto, oponiéndose a ambas corrientes ideológicas de aquel tiempo, las describe como “satánicas”:

Es una idea arraigadísima y satánica, sí, satánica, la de creer, que la subordinación ahoga la individualidad, que hay que resistirse a aquella o perder ésta. Tenemos tan deformado el cerebro, que no concebimos más que ser o amo o esclavo, o vencedor o vencido [...]. hay muchos en cuyo corazón resuena grata la voz de la tentación satánica que dice: „O todo, o nada”<sup>13</sup>.

De esta manera Unamuno expresa una de sus ideas principales, desde el comienzo presente en su obra a pesar de la evolución de su pensamiento: la relación dialéctica entre los opuestos está inscrita, según él, en la realidad y decide sobre el carácter vital tanto del ser humano, como del mundo como tal. Encontramos la misma idea en su rechazo del racionalismo puro y del irracionalismo puro, en su concepto del hombre de carne y hueso, en su voluntarismo quijotesco<sup>14</sup>; en cada caso Unamuno niega el mismo principio de escoger uno de los opuestos, subrayando la necesidad del movimiento incesante entre los elementos contradictorios. Por esta razón, en su crítica del individualismo Unamuno está poniendo en duda, en efecto, toda la tradición filosófica moderna, de la cual se desarrolló tanto el individualismo, como el absolutismo (p. ej. hegeliano), es decir, la tradición esencialista.

Para llegar al grano de esta postura filosófica, hay que tener en cuenta que en la historia de la filosofía moderna – desde el Renacimiento hasta el fin del siglo XIX – la categoría del sujeto está en el centro del pensamiento europeo, enfocado no tanto en una pregunta por lo que se realmente es, pues por un sujeto en su diversas circunstancias, sino sobre todo en la pregunta por las condiciones que hay que cumplir para ser un sujeto. En otras palabras, desde el famoso “cogito ergo sum” cartesiano, la subjetividad está relacionada con la sustancialidad; incluso más, porque la sustancia está determinada por su esencia, por un rasgo único y cualitativo del cual viene su identidad a pesar de todas las relaciones externas. El sujeto-individuo resulta un ser absolutamente autosuficiente, para quien toda influencia externa constituye un riesgo<sup>15</sup>. Con la filosofía

<sup>13</sup> M. de Unamuno, *op. cit.*, p. 135.

<sup>14</sup> Véase especialmente P. Laín Entralgo, *La generación del noventa y ocho*, ed. 7, Madrid 1970, pp. 148–150; K. Polit, *op. cit.*, pp. 248–252; J. Marías, *Miguel de Unamuno*, introd. de J. López-Morillas, Madrid 1976, pp. 207–209; J. Ferrater Mora, *Three Spanish Philosophers. Unamuno, Ortega, and Ferrater Mora*, ed. and with introd. by J. M. Terricabras, New York 2003, pp. 37–40.

<sup>15</sup> Véase un análisis excelente del individualismo europeo moderno por A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. D. Leszczyński, Wrocław 2001.

kantiana esta pregunta queda refinada; es una pregunta por lo incondicionado, por una cosa en sí, que es la única cosa “Real”, mientras todo el mundo empírico se transforma en una esfera de los fenómenos. Aunque el mismo Kant no niega la realidad del sujeto individual y empírico, sus continuadores, como Hegel, poco a poco encuentran que si definimos lo real en términos de lo incondicionado, entonces la subjetividad individual tiene que disolverse en el Absoluto<sup>16</sup>. Lo importante es que tanto el individualismo, como el idealismo estén de acuerdo que existe algún eje cualitativo, incondicionado, fijo, incambiable, necesario para poder hablar sobre la subjetividad.

En su diagnosis de la postura europea y española finisecular, diagnosis cerrada en la formula: “O todo, o nada”, Unamuno señala este paradigma del individualismo: al buscar lo absolutamente incondicionado como una condición de la subjetividad, la misma subjetividad o se desvanece en lo externo, o se cierra en si misma perdiendo cualquier contacto con la realidad. Analizando las obras maestras de la cultura española, tanto literarias, como místicas, Unamuno destaca, pues, el desdoblamiento del mundo en lo real y lo ideal, en lo racional y lo sensual, en lo interior y lo exterior. De esta manera la cultura española resulta una especie del reflejo de los procesos sucedientes en la filosofía europea, pero un reflejo que incluso extremó estas tendencias ya en el Siglo de Oro. Los personajes de Calderón, la mística de San Juan de la Cruz, la oposición entre Don Quijote y Sancho Pansa significan, según él, la imposibilidad de aceptar la realidad multidimensional y representan la misma actitud: el yo interno contrapuesto a lo externo visto como un objeto de conquista. “Todo espíritu, escribe Unamuno, que pase por enérgica abstracción desde recortadas sensaciones a conceptos categóricos, sofocando el nimbo de las representaciones, o es juguete de los motivos del ambiente, o reacciona sobre ellos con voluntariedad de arranque en resoluciones bruscas y tenaces, o ya esclavo o ya tirano de lo que le rodea”<sup>17</sup>. Por esto Unamuno dice, que los personajes literarios clásicos de la literatura española no son organismos, sino que se están cristalizando bajo la presión externa; es decir, no absorben o acumulan las influencias, sino establecen una forma de la tensión interna detrás del muro de la individualidad. En consecuencia, sucede la desintegración de la vida espiritual y moral en dos formas: la interna (la religión íntima, la voluntad absoluta, la imaginación ilimitada etc.) y la externa (el ordenancismo, la burocracia, el culto religioso etc.).

En este punto Unamuno anticipa el reconocimiento contemporáneo de la subjetividad europea moderna como la estructura doblemente opresiva, que elimina cualquier otredad dentro del sujeto “cristalizado” en contra a lo ajeno y a la vez busca proyectarse afuera, unificando el mundo externo.

<sup>16</sup> Véase A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2004, pp. 149–257.

<sup>17</sup> M. de Unamuno, *op. cit.*, p. 193.



En su *En torno al casticismo* Unamuno no vacila en relacionar este tipo de la subjetividad con la actitud conquistadora, derivándola directamente de la época de Reconquista y del espíritu castellano que se formaba a través de los actos violentos y unificadores a la vez: “Afirmaba el alma castellana castiza con igual vigor su individualidad, una frente al mundo vario, y esta su *unidad* proyectada al exterior”<sup>18</sup>. El espíritu castellano pertenece, pues, a la “casta de conquistadores” y produce “un verdadero anarquismo absolutista, un mundo de átomos indivisibles e impenetrables en lucha dentro de una férrea caja”<sup>19</sup>. Tal sujeto se realiza sobre todo a través de los actos de posesión, de la manera que las relaciones interpersonales e internacionales (porque Unamuno está extrapolando sus afirmaciones sobre el sujeto individual al sujeto colectivo) se transforman en la lucha interminable por el poder y los bienes. Esto sucede, por supuesto, no sólo en el plano militar o económico, sino sobre todo en el plano cultural, así que también las relaciones interculturales consisten en los intentos de expansión del único modelo de la vida social, intelectual o espiritual. Podríamos decir que el principio de la individualidad incondicionada está transpuesto a la cultura, la cual parece ahora más a una mónada, unidad homogénea<sup>20</sup>, que a un organismo vivo y cambiante. Ahora bien, el reconocimiento unamuniano de la naturaleza “guerrera” del yo español tal como es transmitido por el tradicionalismo se acerca, por una parte, a las diagnósis severas criollas que en la civilización española no vieron más que una barbaridad guerrera y un sistema opresivo (como en opinión de Sarmiento), y por otra anticipa la tesis de Enrique Dussel que el sujeto europeo moderno fue fundado no tanto con el “cogito ergo sum” cartesiano, sino con la empresa del 1492 y el “ego conquiro”. “«Ser-Señor», escribe Dussel, sobre otro antiguo señor: el «Yo-conquistador» es la proto-historia de la constitución del ego cogito; se ha llegado a un momento decisivo en su constitución como subjetividad, como «Voluntad-de-Poder». [...] La «Conquista» es afirmación práctica del «Yo conquisto» y «negación del Otro» como otro”<sup>21</sup>. De esta manera Unamuno reconoce el mismo “problema” con la cultura española que Martí y ofrece una solución muy similar. Para ambos, la misma idea de la cultura homogénea resulta opresiva e inadecuada a la situación real de sus naciones; para ambos, el nivel nacional tiene que encontrar su punto de referencia en la idea de la Humanidad; según ambos, por fin, lo indispensable es repensar la tradición y el legado español para recrearlo según las circunstancias actuales.

En su reconstrucción o, mejor dicho, deconstrucción del casticismo español Unamuno se enfoca en mostrar hasta que punto el tradicional-

18 *Ibidem*, p. 215.

19 *Ibidem*, p. 195.

20 Véase A. Renaut sobre Herder, *op. cit.*, pp. 223–227.

21 E. Dussel, 1942. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, La Paz 1992, p. 47. Cf. J. H. Elliott, *España y su mundo, 1500–1700*, Madrid 1990, pp. 28–29; E. O’Gorman, *La invención de América*, México 1958, pp. 83–88.

smo está deformando la cultura española. Este proceso de deformación consistía en escoger a los autores y las obras reconocidas “más castizas” y presentarlos como los representantes verdaderos del “alma nacional”, pero, como hemos visto más arriba, la idea central del tradicionalismo destacada por Unamuno ocasionó la idea de la identidad indivisible e in-cambiable. Lo importante es que Unamuno está vinculando el concepto tradicionalista de la cultura española con los procesos paralelos en la cultura europea en total. Ahora bien, lo castizo comienza a significar estas tendencias europeas – como el individualismo antipersonal, la subordinación a la ley externa sin interiorizarla, es decir, sin transformarla en la ley moral como tal, la simplificación de la realidad multidimensional dentro del sistema conceptual, la postura conquistadora frente al mundo – que a Unamuno le parecen especialmente abominables. Incluso más, las relaciona directamente con el desarrollo del capitalismo, imperialismo y darwinismo social. Lo muestran muy bien las palabras dedicadas a la figura de Don Quijote:

Cuando el buen Sancho perdonaba cuantos agravios le habían hecho y hubieran de hacer, Don Quijote, molido por los yangüeses, habría querido poder hablar un poco descansado y dar a entender a Panza el error en que estaba, adoctrinándole en cómo el que gobierna ha de tener „valor para ofender y defenderse en cualquier acontecimiento”, doctrina caballeresca, levantadora de imperios, y „lo que ha levantado y levanta estos imperios de tierra es lo bestial que hay en los hombres”<sup>22</sup>.

Y lo bestial, según Unamuno, constituye el núcleo de la antropología dominante de aquel entonces, la antropología que ofrece un fundamento teórico para toda clase del imperialismo, porque supone que los individuos atomizados pueden o incluso deben dirigirse sólo por los motivos egoístas. A lo más, como señala Unamuno, expresando de esta manera su cosmopolitismo del origen socialista, se exige del individuo que niegue su interés para con sus compatriotas, pero en el nivel de las relaciones internacionales la “lucha por la vida” queda la ley válida: “La ley del egoísmo, escribe Unamuno, y de carne, hipócritamente celada en el individuo, se formula en la comunidad colectiva para que nos sirva de apoyo. *Adversus hostem aeterna auctoritas*, sólo es prójimo el de la misma tribu”<sup>23</sup>.

Sin embargo, Unamuno no quiere rechazar la tradición española como tal, sino recrearla según el principio de la coincidencia de los opuestos. Su descripción (teniendo en cuenta su posición del pretendiente ante las instituciones académicas en el campo de la producción intelectual<sup>24</sup>) funciona, pues, como una “táctica”, según la terminología de Michel de Certeau, aprovechando los elementos pertenecientes a la ideología

<sup>22</sup> M. de Unamuno, *op. cit.*, p. 239.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>24</sup> Véase el análisis del quijotismo de la Generación del 98 en términos de la sociología de Pierre Bourdieu en I. Krupecka, *Don Kichote w krainie filozofów*, Toruń 2012, pp. 86–110.

tradicionalista, pero poniéndolos en juego y buscando los significados nuevos. “Por lo general, escribe Certeau, *una manera de utilizar* los sistemas impuestos constituye la resistencia a la ley histórica de un estado de hecho y a sus legitimaciones dogmáticas”<sup>25</sup>. La táctica unamuniana consiste en, primero, presentar la tradición de los tradicionalistas como una tradición construida y simplificadora, y por lo tanto ajena a la vida verdadera de los españoles; segundo, en escoger de esta tradición otros elementos que pueden servir como instrumentos de contar una historia alternativa; tercero, en dar un significado nuevo a los elementos ya reconocidos esenciales para el “alma nacional”.

El método unamuniano de deconstruir la tradición “oficial” española indica la dirección de su crítica: “Pienso ir aquí agrupando las reflexiones y sugerencias que me han ocurrido pensando en torno a este punto del casticismo, centro sobre que gira torbellino de problemas que suscita el estado mental de nuestra patria”<sup>26</sup>; y más adelante: “afirmación alternativa de los contradictorios”<sup>27</sup> como un método de captar las ideas vivas, “por de dentro”, en proceso rítmico de cambios interminables. La oposición determinante de su pensamiento en torno al casticismo resulta, pues, la oposición entre lo vivo y lo muerto, de la manera que a lo vivo pertenece lo complejo, cambiante, inasible, lo que no tiene límites bien determinados sino se esfuma en relaciones con otros elementos de la realidad; mientras tanto a lo muerto pertenecería lo estático, bien distinto de su entorno, cerrado detrás de un muro de su propia individualidad. Disponiendo de un instrumento conceptual así, Unamuno puede acusar a los tradicionalistas de revivir el pasado muerto a través del formalismo vano, es decir, privilegiando la forma pura contrapuesta al contenido vivo y esquivo. Y si lo muerto está identificado con lo superficial (con las formas externas, con los sucesos históricos particulares, con las obras individuales), con los *modi* de una sustancia, es esta sustancia lo que va a interesar a Unamuno. De aquí surge, sin embargo, un problema “táctico” principal: ¿cómo captar lo inasequible? ¿cómo describir la sustancia sin referirse al esencialismo? Unamuno es perfectamente consciente de esta dificultad metodológica, de la manera que no propone un método utópico de buscar el alma nacional directamente, sino la describe en términos de lo “intra-conciente” o “intra-histórico”<sup>28</sup> y niega la posibilidad de captarla a través del sistema conceptual. Lo que propone es más una interpretación de los síntomas, como si quisiera decirnos que la reconstrucción de los hechos nunca llevaría a la estructura mental profunda tanto de la nación, como de la Humanidad. Y es la Humanidad la

25 M. de Certeau, *La invención de lo cotidiano. I: Artes de hacer*, ed. de L. Giard, trad. de A. Pescador, México 2000, p. 22.

26 M. de Unamuno, *op. cit.*, p. 128.

27 *Ibidem*, p. 129.

28 Véase un análisis de P. G. Earle, *Unamuno and the Theme of History*, „Hispanic Review” 1964, Vol. 32, No. 4.

que constituye, según Unamuno, el fondo de la tradición eterna de cualquier nación. Por lo tanto, Unamuno reclama la interpretación no del pasado, sino del presente, pero la interpretación muy especial, situada a los márgenes de la vida histórica oficial y por esto capaz de alcanzar lo aparentemente desordenado, lo absurdo, lo accidental, como si en este nivel el mecanismo histórico se estropeará y manifestara el fondo intra-histórico de la realidad. “Hay que buscar lo eterno, escribe Unamuno, en el aluvión de lo insignificante, de lo inorgánico, de lo que gira en torno de lo eterno como cometa errático, sin entrar en ordenada constelación con él, y hay que penetrarse de que el limo del río turbio del presente se sedimentará sobre el suelo eterno y permanente”<sup>29</sup>.

A la luz del concepto de intra-historia Unamuno tiene que elaborar una idea de la identidad individual y colectiva distinta de la homogénea e individualista. Tal vez en parte del origen nietzscheano o schopenhaueriano<sup>30</sup> y seguramente paralela al concepto pragmatista, la idea de la conciencia individual como superficie de lo sub – o intra-conciente introduce el nivel de lo orgánico como una dimensión fundamental en constitución del yo. Esto significa, sin embargo, una redefinición del yo en términos de las mutuas influencias con los externos y el rechazo de la oposición entre lo propio y lo ajeno. Ahora bien, la identidad mestiza. Unamuno niega todo el discurso centrado en la visión de la metrópoli emanando su esencia hacia las periferias, reemplazándolo por un discurso basado en la idea del organismo desarrollándose a través de la absorción de lo ajeno y del crecimiento de las relaciones mutuas con su alrededor. Es decir, a través del aumento de la complejidad y diversidad interna en contacto con la realidad externa. No hay, pues, el “yo” frente al mundo, sino el “yo” dentro del mundo hasta perder la unidad absoluta. Esta visión unamuniana del yo-organismo, yo heterogéneo, que saca su identidad de la multitud de los contactos externos, no elimina, sin embargo, la posibilidad de buscar algunas determinaciones del “yo”, aunque el único modo de lograrlo es una táctica de aproximaciones interpretativas dejando al lado la tentación “satánica” de autodefinición absoluta. Unamuno lo expresa directamente, comparando la intra-historia a la intra-conciencia y escribiendo sobre la necesidad de “adentrarse” en las ideas para llegar a su fondo verdadero. El fondo, hay que añadirlo, que sobrepasa las limitaciones del conocimiento tanto racional como empírico, porque sobrepasa el nivel de la lógica humana y de los acontecimientos particulares. No sin razón Unamuno introduce aquí la categoría del “nimbo”: “la diferencia sólo se reconoce sobre un fondo de semejanza. En la sucesión de impresiones discretas hay un fondo de continuidad, un *nimbo* que envuelve a lo precedente con lo subsiguien-

<sup>29</sup> M. de Unamuno, *op. cit.*, pp. 147–148.

<sup>30</sup> Véase una presentación sintética de P. Ilie, *Nietzsche in Spain: 1890–1910*, „PMLA” 1964, Vol. 79, No. 1.

te”<sup>31</sup>. Así que el mismo sentimiento de la continuidad, pues el mismo sentimiento de la identidad, surge de este fondo intra-conciente que escapa a cada intento de determinarlo conceptual y esencialmente. “En lo hondo, resume Unamuno, el reino del silencio vivo, la entraña de la conciencia; en lo alto, la resultante en formación, el yo consciente, la idea que tenemos de nosotros mismos”<sup>32</sup>. La autodefinition, tanto individual, como colectiva, resulta, pues, un efecto del proceso del crecimiento orgánico, en mayoría fuera de toda posibilidad del conocimiento consciente, en el cual lo externo se transforma, a través de la absorción, en lo interno y sedimenta dentro del yo como su núcleo eterno. Tenemos, pues, alguna identidad, pero formada de los elementos ajenos. Pienso que la imagen que representa mejor esta idea de Unamuno sería una planta, creciendo desde una semilla, absorbiendo los jugos orgánicos exteriores y complicándose.

Las palabras de Unamuno dedicadas a la relación entre España y América son muy significativas en cuanto al intento de desbaratar el principio del yo homogéneo: “Es incalculable, escribe Unamuno en una nota, el efecto sobre nuestra cultura de haber activado la vida periférica de las costas el descubrimiento de América. Como la superficie crece a menor proporción que la masa, en el cerebro se repliega aquélla para acrecentarse a medida que crece la complejidad y delicadeza de sus funciones”<sup>33</sup>. Con estas palabras Unamuno muestra que el único yo vivo puede ser un yo heterogéneo, incluso más, cuan más complejo y diverso en superficie tan más rico dentro. Es evidente, que este dentro o “fondo eterno” pierde su unidad, pero a la vez logra salir de si mismo y reestablecer el contacto con mundo externo. Aquí aparece el pueblo español, analógico al “hombre natural” de Martí, ligado con la tierra, con el clima, con las formas de la vida durables e casi incambiables desde siglos, el pueblo que constituye la sustancia de la nación.

En su táctica de recobrar la tradición española Unamuno escoge la obra de Luis de León, un místico heterodoxo, cuya visión del mundo está basada en la idea de la coincidencia de los opuestos. Unamuno subraya este elemento del humanismo de gran místico, presentándolo como una fusión de lo humano y lo natural, lo absoluto y lo individual, lo cual hace posible preservar las diferencias individuales armonizadas en la unidad más profunda: “todos en mí y yo en todos los otros”<sup>34</sup>. Podríamos decir, que es una dialéctica sin síntesis<sup>35</sup>, y esta unidad quedará para siempre en la esfera de lo intra-conciente, pues en la esfera fuera de la lógica humana. Por lo tanto, Unamuno dice que “España está por

31 M. de Unamuno, *op. cit.*, p. 179.

32 *Ibidem*, p. 180.

33 *Ibidem*, p. 243.

34 *Ibidem*, p. 240.

35 Véase P. Lain Entralgo, *op. cit.*, pp. 148-150; cf. Th. Mermall, *The Chiasmus: Unamuno's Master Trope*, „PMLA” 1990, Vol. 105, No. 2.

descubrir”<sup>36</sup>, mientras Don Quijote tiene que morir. Sería incluso más lógico que Unamuno postulara la invención, y no el descubrimiento de España, porque en realidad el descubrimiento del fondo eterno de la nación significa para él un acto de adentrarse en el nimbo de las ideas, de sentir este núcleo inconsciente de la conciencia, así que cada expresión conceptual será equivalente a falsearlo. La actitud de Unamuno ante el *Quijote* es un ejemplo excelente de este tipo de invención: no se trata de rechazar la tradición, sino de reinterpretarla. Por esta razón Unamuno dice que hay que matar a Don Quijote, pero a la vez resucitar a Alonso Quijano el Bueno<sup>37</sup>. Podríamos decir que esta cara del personaje cervantino es igualmente particular como la otra, la del caballero andante, y por esto pertenece a la superficie. Y es verdad. Pero la gran lección de Unamuno consiste en mostrar que por una parte estamos condenados a lo superficial y a las creaciones particulares del espíritu humano, sumergido en el mar de los acontecimientos históricos y determinaciones culturales, pero por otra no hay ninguna razón para no buscar más allá e crearse a sí mismo de nuevo conforme el ideal de la Humanidad. “Hay que ir a la tradición eterna, madre del ideal, que no es otra cosa que ella misma reflejada en el futuro. Y la tradición eterna es tradición universal, cosmopolita”<sup>38</sup>. En este construir de nuestro yo somos, por supuesto, determinados por las condiciones medioambientales y por el sedimento intra-histórico, pero la heterogeneidad no significa ya la pérdida de la identidad propia sino su riqueza, la posibilidad de adentrarse en varias tradiciones sin correr riesgo de perder el yo.

36 M. De Unamuno, *op. cit.*, p. 263.

37 Véase p. ej. una interpretación de J. Villegas, *El „¡Muera Don Quijote!” de Unamuno*, „Bulletin of Hispanic Studies” 1967, Vol. 44, no. 1. Cf. la presentación de los etapas del quijotismo unamuniano por E. Salcedo, *El primer asedio de Unamuno al „Quijote” (1889–1895)*, „Anales cervantinos” 1957, t. 6.

38 M. de Unamuno, *op. cit.*, p. 153.

Wojciech Charchalis

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Słowa klucze

mitologizacja władzy,  
nowe media, Internet,  
mechanizmy nowych  
mediów

## Lusotropicalismo e lusofonia – dois projetos coloniais portugueses<sup>1</sup>

Desde os princípios de existência do estado português os governantes de Portugal demonstravam uma extraordinária criatividade em inventar razões pelos quais Portugal foi diferente dos outros, inventavam Portugal. Em princípio, este facto foi exigido pela necessidade de se diferenciar da parte muçulmana da península Ibérica, mesmo que neste caso temos a ver antes com uma adaptação da ideia da reconquista cujo princípio *nota bene* tinha lugar – de certa maneira – na Galiza a qual foi também o berço de Portugal. O milagre de Ourique tinha de justificar a necessidade de diferenciar Portugal da Castela, a qual ia na direção oposta, isto é queria unificar toda a antiga Hispania romana. Depois, os vaticínios do quinto império do padre António Vieira – tão apreciados depois por Fernando Pessoa – são tão só uma continuação da ânsia de tirar a dominação espanhola. A ideia de espalhar cristianismo e procura de terras do lendário preste João, inventadas na época dos descobrimentos, eram supostas de justificar o desejo de levar a cabo viagens de comércio à Ásia e as consequentes conquistas no novo mundo.

No entanto, a ideologia mais interessante de Portugal é o lusotropicalismo, o qual é uma síntese de todas as ideologias anteriores, uma superestrutura – para utilizar a terminologia marxista – da atividade colonial dos portugueses na África. Uma base e fundamento do terceiro império, depois de dois primeiros construídos na Ásia e na América do Sul.

<sup>1</sup> Este texto em grande parte é uma adaptação do meu artigo publicado na língua polaca „Portugal e Angola – na armadilha de paradoxos” em monografia: Wojciech Charchalis, Renata Díaz-Szmidt, Ewa Siwierska, Małgorzata Szupejko (ed.), *Współczesne literatury afrykańskie i inne teksty kultury w świetle badań postkolonialnych*, Warszawa – Poznań, 2015.

Ecos de lusotropicalismo estão presentes até os dias de hoje, apesar do facto que Portugal rejeitou a herança de colonialismo depois da revolução de abril de 1974. Durante mais ou menos 20 anos o assunto de colónias foi um tabu, uma cicatriz vergonhosa no tecido vivo da nação e só os retornados às vezes no privado expressavam as suas saudades pelas colónias. Nos meados dos anos 90. começaram a surgir as primeiras publicações do teor saudoso sobre as últimas colónias na Ásia e na África – nisto ajudou muito o quinto centenário da chegada à Índia, do achamento do Brasil, do tratado de Tordesilhas e do descobrimento de América. Estes aniversários, festejados muito ao nível nacional, foram um impulso que causou a avalanche de saudade e da literatura saudosista que abunda a partir da primeira década do novo milénio.

Sem dúvida, por esta avalanche estão responsáveis – além das razões acima indicados e da simples natureza curativa e calmante do tempo que passa – as mudanças políticas e sociais tanto no próprio Portugal, como nas suas antigas colónias. Os novos estados, nos quais a língua portuguesa sem exceção foi aceite como língua oficial – ou pelo menos está em uso comum em todas as camadas sociais – fortaleceram os seus estados e, nalguns casos, ficaram atrativos para os portugueses desde o ponto de vista económico ou turístico. Angola, o país com uma das economias mais dinâmicas do mundo (depois de ter acabado em 2002 a guerra civil que durou 40 anos), desde a crise de 2008–2010 tornou-se a direção principal de emigração da antiga metrópole. Cabo Verde é o lugar apreciado de turismo, Moçambique, no entanto, promete um rápido desenvolvimento económico graças ao descobrimento de depósitos de petróleo e de gás no mar na zona da fronteira com Tanzânia, por tanto vai-se tornar ainda mais atrativo.

Os fatores acima indicados não teriam sido possíveis sem uma paulatina criação de relações entre os governos das antigas colónias com a metrópole, assim como sem a introdução nos anos 90. do projeto de lusofonia, por tanto da Comunidade de Países da Língua Portuguesa (CPLP), na qual podemos ouvir os ecos de lusotropicalismo, no entanto sem a retórica imperialista.

As atividades dos portugueses dirigidas para juntar as economias das antigas colónias com a metrópole são relativamente fáceis graças à comunidade linguística, a qual está cultivada pelo governo português na base de criação de valores e virtudes comuns e da glorificação, mitificação do antigo passado que se concentra na cultura e na língua ao mesmo tempo evitando os temas das guerras coloniais de séc. XIX e XX, assim como de quase 500 anos de tráfico de escravos no qual pelo menos nos primeiros 300 anos os portugueses tiveram o papel principal. Por tanto, a lusofonia, sendo um projeto neocolonial, ao mesmo tempo é também força motriz de surgimento de um mito da coexistência pacífica de colonizadores e colonizados, no entanto com a ajuda destes últimos, que pensam em conseguir a realização dos seus interesses graças a lusofonia. Ao mesmo tempo, na lusofonia podemos encontrar evidentes elementos da teoria lusotropical.



**Lusotropicalismo  
– pro e contra  
o império**

Num ano depois da Revolução dos Cravos o império português definitivamente deixou de existir. Após 560 anos da conquista de Ceuta e depois de tempo quando os marinheiros valentes levaram estandartes portugueses até aos recantos mais longínquos da Ásia, América e África e deixaram os padrões que demarcavam as terras tomadas em posse pelo seu rei, o seu poder minguou para ficar limitado unicamente a uma faixa de continente europeu, algumas ilhas do Atlântico e de uma província ultramarina, Macau. A primeira terra que Portugal entregou, ainda no séc. XVII foi o sudeste asiático, depois a maioria dos territórios asiáticos, com exceção de três cidades: Goa, Damão e Diu, a seguir, na primeira metade do séc. XIX Brasil. Já no séc. XX a Índia tirou a Portugal os raquíticos restos de vice-reino de Goa com as terras adjacentes e em 1975 as colónias africanas definitivamente ganharam a independência. Os portugueses ficaram com Macau e, como um peso de consciência, com Timor Leste ocupado por Indonésia. Eis, o grande passado, definitivamente e irremediavelmente ocupou o seu lugar na História. Durante dezenas de anos do governo salazarista a política oficial quanto as colónias foi baseada no convencimento tipicamente colonial da superioridade dos portugueses em relação a todo tipo de indígenas, superioridade civilizacional e moral, que dava aos portugueses direito a subjugar-los, à sua opressão e escravização. No entanto, perante um rápido desmoronamento dos impérios coloniais de Inglaterra e França depois da Segunda Guerra Mundial e perante as exigências da ONU, também Portugal finalmente teve que verificar a sua política colonial. Salazar nem queria ouvir sobre a entrega do poder em África, no entanto sendo consciente da necessidade de introdução de reformas, procurava uma nova ideologia que lhe permitisse preservar os domínios portugueses na África e na Ásia e encontrou-a em lusotropicalismo. A ideia de lusotropicalismo foi criada nos anos 30. do séc. XX por um sociólogo brasileiro, Gilberto Freyre o qual apresentou-a em dois livros: *Casa grande e senzala* (1933) i *Sobrados e mucambos* (1936). O propósito destes livros foi a valorização do papel dos negros habitantes do Brasil na construção da sociedade brasileira. Como a escravidão no Brasil foi oficialmente abolida menos de meio século antes<sup>2</sup>, a cor negra da pele continuava associada antes com o estigma de escravatura que com qualquer elemento de cultura ou etnicidade trazidos nos navios de escravos da África. Os anos 30 foram um período de ideologias e movimentos fascistas não só em Europa mas também em América. O presidente Getúlio Vargas que naquele tempo estava ocupado com a construção do Estado Novo, gostou imenso das ideias de Gilberto Freyre como extremamente úteis no processo da construção da sociedade brasileira homogénea, diferente tanto da sociedade de colonizadores brancos, assim como das sociedades de outros países americanos. Em lusotropicalismo Brasil encontrou

2 Processo de abolição dos escravos foi muito longo e complicado. Definitivamente a escravatura foi abolida no dia de 13 de maio de 1888.

a base ideológica para uma sociedade etnicamente diversificada. Além de chamar a atenção ao papel do negro na construção da sociedade moderna do Brasil, Gilberto Freyre tratou os colonizadores brancos de forma extremamente favorável, como aqueles que trouxeram ao Brasil a luz de religião e civilização. Na opinião do sociólogo brasileiro os portugueses são uma nação excepcional, a única nação europeia que é capaz de colonizar os trópicos, misturar-se com os indígenas e criar culturas novas. Segundo Freyre os portugueses, sendo um produto de mestiçagem cultural, são capazes de se misturar com outras raças; são extremamente democráticos quanto as relações inter-raciais; como nação que vive nas margens de Europa e África, por razões climáticas e geográficas, assim como de saúde e resistência, são predestinados para a vida nos trópicos; além disso os portugueses são dotados dum temperamento incomum e uma potência fabulosa, o que faz com que são muito bons para se misturarem com os indígenas. Não surpreende por tanto, que este cocktail de ideias causou entusiasmo também em Portugal – é simpático ouvir coisas simpáticas sobre si próprio, mesmo enunciadas por um habitante de antigas colônias, o que por outro lado podia ser uma prova de veracidade de teses lusotropicalistas. Salazar procurava uma nova ideologia colonial e Gilberto Freyre deu-lha. Em 1951 foram feitas mudanças na legislatura das colônias, proclamando o *Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique* em 1954 que estava em vigor até 1961. Os elogios que Gilberto Freyre e a sua teoria recebiam nos média, tinham como propósito – igual que no Brasil – a sua popularização e incentivação de orgulho nacional dos portugueses, mas ante tudo dava uma nova justificação para a preservação do *status quo* do império colonial. Freyre participou em numerosas conferências em Portugal, até foi convidado a fazer uma grande viagem através de todo o território do império português, começando com Minho e acabando em Timor Leste, pelo caminho visitando Cabo Verde, Bissau, São Tomé, Angola, Moçambique e Goa. As impressões de esta viagem apresentava na imprensa e depois publicou num livro em Lisboa em 1954 intitulado *Aventura e Rotina*<sup>3</sup>. Este livro é uma prova de que a teoria de lusotropicalismo, primeiro concebida para valorizar e glorificar o substrato negro na formação da sociedade brasileira mudou o seu papel – ou então foi Freyre que mudou a distribuição de acentos – por tanto agora virou a ser uma ferramenta de fortalecimento do imperialismo português<sup>4</sup>. O mais significativo neste livro é o caso como o grande sociólogo tratou as ilhas de Cabo Verde, as quais no seu parecer são uma caricatura do Brasil, de snaturalização, que em caso nenhum confirma a sua teoria lusotropical.

3 G. Freyre, *Aventura e Rotina*, Livros do Brasil, Ltd., Lisboa 1952.

4 J. A. da Costa Pinto, *Gilberto Freyre e o lusotropicalismo como ideologia do colonialismo português (1951–1974)*, „Revista UFG”, junho 2009, XI no. 6, p. 147 escreve que Freyre (...) z ochotą przyjął rolę salazarowskiego ideologa i w niektórych momentach był postrzegany jako jeden z najbardziej skutecznych psów obrończych Imperium.

Ao contrário a dita teoria – segundo ele – foi confirmada pela cultura da Guiné Bissau, o que é absolutamente incompreensível porque a percentagem de brancos na Guiné foi ínfima, enquanto o crioulisto de Cabo Verde não pode ser questionado e foi em Mindelo onde Freyre podia ver a realização perfeita das suas teorias, podia, se não estivesse tão ocupado com obséquios e receções oficiais no governo das ilhas e na procura de justificações do poder dos portugueses nas colónias.

Paradoxalmente a mesma teoria de lusotropicalismo foi utilizada pelo movimento independentista nas colónias portuguesas como arma na luta com a opressão colonial. O lusotropicalismo de Gilberto Freyre surgiu na base de intensificação do movimento abolicionista na Grã Bretanha e nos EUA e por conseguinte do movimento de emancipação nos países das línguas inglesa, francesa e espanhola. As atividades políticas e sociais dos abolicionistas e dos ativistas africanos e da origem africana, a atividade independentista de Senghor, Cesaire, o canto preto de Nicolás Guillén no ritmo de jazz na África portuguesa foram fortalecidas com a teoria de lusotropicalismo. A especificidade da situação consiste no facto que o lusotropicalismo nas colónias foi popularizado como teoria oficial, enquanto qualquer outra forma de valorização do negro ou da luta com a opressão dos brancos foram procuradas e perseguidas pela polícia secreta PIDE. Os representantes do primeiro grupo literário nas colónias, mais concretamente em Cabo Verde nos anos 30, de nome significativo de *Claridade*, tomaram como exemplo para a sua criação os autores brasileiros de *nordeste*, tais como Jorge Amado ou Guimarães Rosa. Nas suas obras tentavam compreender a sua própria identidade, ordenar o mundo das colónias, a sua atitude perante a metrópole, pobreza, riqueza e exploração. Gilberto Freyre com a sua teoria resultou muito útil para a realização deste propósito. Baltasar Lopes e companhia liam o livro *Casa grande e senzala* com paixão<sup>5</sup>, e a visita do grande Brasileiro às Ilhas em 1951 no âmbito da viagem pelo império paga por Salazar, foi uma festa para eles, cheia de hinos e artigos de elogio que publicavam na imprensa e na rádio. Como deviam estar surpreendidos, quando Freyre publicou as memórias da viagem. Baltasar Lopes, furioso, em Maio e Junho de 1956 preparou em Mindelo um ciclo de seis programas da rádio intitulado *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre* no qual respondia aos comentários cheios de desgosto sobre a cultura e língua de Cabo Verde. Em Novembro do mesmo ano publicou-os na imprensa local e depois num panfleto baixo o mesmo título<sup>6</sup>. As enunciações do Freyre sobre a língua tinham de doer a Lopes mais, como a um professor e escritor, porque no ano de 1957 escreveu a primeira gramática da língua crioula de Cabo Verde, *O dialecto crioulo de Cabo Verde*<sup>7</sup>. Deve-se supor

5 Sobre este assunto escreve o próprio Baltasar Lopes em B. Lopes, *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*, Imprensa Nacional, Divisão de Propaganda, Praia 1956, p. 56.

6 *Ibidem*.

7 B. Lopes, *O dialecto crioulo de Cabo Verde*, Imprensa Nacional de Lisboa, Lisboa 1957.

que o desprezo e desdém que Freyre apresentou perante os representantes do grupo Claridade, forçou-os a um trabalho mais árduo na procura da sua identidade e, por conseguinte, na intensificação de atividades de emancipação que irradiavam a todo o império português. É por tanto paradoxal o facto que os portugueses procurando a superestrutura ideológica para preservar o império da sua queda, dirigiram-se para o Brasil, a qual desde há muito tentava de substituir Portugal no carácter de metrópole<sup>8</sup> e usaram a teoria nacionalista de Estado Novo brasileiro e esta teoria, fortalecendo o orgulho nacional dos portugueses fez também com que foram fortalecidos movimentos de emancipação nas colónias<sup>9</sup>.

### Lusofonia – o projeto anticolonial e neocolonial

Em 1996, 21 anos depois da descolonização e 10 depois de entrada a CEE, os portugueses criaram Comunidade dos Países da Língua Oficial Portuguesa (CPLP)<sup>10</sup>. Neste período os problemas e controvérsias relacionadas com a descolonização foram esquecidas, foram substituídas com problemas de outra índole. Além disso, a industrialização galopante do país, graças ao capital da CEE e depois da EU, formou uma miragem de estado de bem-estar a qual permitia olhar com confiança ao futuro e considerar o passado com as categorias de memórias longínquas e não de feridas não cicatrizadas. A cortina de silêncio que cobria a história dos Portugueses na África colocada depois da Revolução dos Cravos pouco a pouco começou a ser substituída pela saudade dos tempos passados. Nos princípios dos anos 90 apareceram as primeiras publicações de teor saudosista, apareceram também cada vez mais histórias traumáticas da guerra colonial. A sua influência no surgimento da CPLP tinham também os acontecimentos de Timor Leste, cuja luta pela independência foi apoiada por Portugal em todos os foros possíveis desde os primeiros dias da invasão indonésia em 1975, assim como as negociações com China que começaram em 1986 sobre o futuro do Macau. Acho que a razão direta do surgimento da comunidade portuguesa foi a adesão de Moçambique a Commonwealth em 1995. O trauma do Mapa Cor-de-Rosa e do ultimato britânico de 1890 voltou e um ano depois foi fundada a comunidade dos países da língua portuguesa, modelada segundo as comunidades parecidas da língua inglesa ou francesa. Podemos por tanto dizer que a fagulha que movimentou o ciclo de acontecimentos que levaram ao surgimento oficial da CPLP, foi a luta tardia contra o colonialismo britânico ou talvez imperialismo. Vale a pena lembrar no entanto que a ideia de formar CPLP originalmente não é portuguesa mas brasileira, e o seu

8 Empenhava-se nisso por exemplo Getúlio Vargas, fala disso C. A. Enders, „Le lusotropicalisme, théorie d’exportation. Gilberto Freyre en son pays”, *Lusotopie*, 1997, p. 205, e também a ideia de lusofonia tem a sua origem brasileira.

9 Mais sobre este assunto: W. Charchalis, *Luzotropikalizm – dwa przypadki transatlantycznej wymiany tej samej idei*, [em:] *Ex Africa semper aliquid novi*, J. Łapott, E. Prądzyńska (red.), t. 1, *Żory* 2014, pp. 125–137.

10 Comunidade dos Países da Língua Portuguesa foi fundada no dia de 17 de julho de 1996.

autor era o ministro de cultura José Aparecido de Oliveira em 1980<sup>11</sup> e Itamar Franco, presidente do Brasil nos anos de 1992–1995, fez dela um dos alvos básicos da sua presidência<sup>12</sup>. Por tanto, o Brasil no seu esforço para ganhar a liderança dos países lusófonos mais uma vez na história tomou o papel da antiga metrópole no campo da política internacional. Como o maior dos países da lusofonia e o maior rival de Portugal na luta pela hegemonia no mundo lusófono é não só um parceiro do intercâmbio económico e cultural, mas também é um rival no intento de reconquista económica de África. Por muito estreitos laços que juntem Portugal e Brasil a sua rivalidade pela dominação na África está visível pelo menos desde os tempos do Pedro I.

A base ideológica da CPLP é a ideia de lusofonia, comunidade de língua e cultura, uma derivada de lusotropicalismo e como ele um produto neocolonial. No entanto, neste caso a ferramenta principal na luta pelas almas nas antigas colónias é fortalecimento dos laços culturais e económicos através de portugalização destes territórios, sobre tudo dos países africanos, e deles ante tudo de Angola por seus recursos naturais. Este processo está apoiado pela criação de novo mito, ou antes a sua ressuscitação do mito de „bom português”, cujo comportamento nas colónias foi exemplar em comparação ao comportamento dos ingleses ou franceses, os quais aparentemente não se misturavam com os indígenas, e o português sim, pelas razões que Gilberto Freyre explicou já há mais de 80 anos.

O projeto literário de Agualusa, começado quase há 30 anos<sup>13</sup>, nos princípios concentrava-se no mundo angolano. Parece que o autor decidiu preencher o vazio na literatura angolana resultante de prevalectimento da criação poética sobre a prosa. Cada livro seu tratava de diferentes épocas da história de Angola. Agualusa tornou-se um escritor que tenta contar toda a história de Angola, a sua riqueza cultural e étnica. Nota-se isso nos seus livros, começando com o primeiro romance *A Conjura* (1988) através dos seguintes *Estação das chuvas* (1996), *Nação Crioula* (1988), *O Vendedor de passados* (2004). Até tal ponto o autor meteu-se na história do seu país que no fabuloso livro *Barroco tropical* (2009) apresentou a visão de Angola dentro de 20 anos e no romance *A vida no céu* (2013), mandou Luanda numa viagem em dirigíveis na procura de si própria e do verdadeiro sentido de existência, perigosamente aproximando-se às zonas da ecocrítica que ultimamente está de moda. Por tanto o autor não só apresenta nos seus romances a história de Angola mas também realiza as visões futurológicas do seu país. Com a passagem de tempo e com as mudanças geopolíticas na África e em Europa, Agualusa mudou

**José Eduardo  
Agualusa e  
a lusofonia**

11 Y. Léonard, „La „Communauté des Pays de langue portugaise” ou l’hypothétique lusophonie politique”, *Lusotopie. Transitions libérales en Afrique lusophone*, Karthala, Paris 1995, p. 10.

12 *Ibidem*.

13 O seu primeiro romance *A Conjura* Agualusa publicou em 1988.

um pouco, ou modificou o seu ponto de vista. Talvez ficou influenciado pela sua mudança a Lisboa, onde mora agora, às vezes passando alguns períodos de tempo no Brasil. Seja como for, podemos encontrar nos romances de Agualusa uma outra tendência, ao lado dos romances dedicados unicamente a Angola, encontramos também livros cuja trama tem lugar no mundo lusófono. Ao lado de angolanos aparecem protagonistas do Brasil, Moçambique, Goa, etc. e as suas aventuras acontecem em todos os países da língua portuguesa. Talvez o autor que agora já não mora em Huambo mas na capital da antiga metrópole e às vezes em Rio de Janeiro reparou que no Mundo globalizante escrever sobre um pedaço da sua própria terra seria artificial. Além de sair da província angolana como cena das suas histórias, pode-se verificar também uma tendência a tratar temas mais universais, no entanto os angolanos sempre estão presentes nos romances de Agualusa e sempre tem o papel principal. Parece que depois de 2002 quando os angolanos começaram a abrir-se ao mundo exterior, Agualusa acompanhou-os neste processo com os seus romances.

Esta tendência a globalização no mundo lusófono e não só lusófono é evidente. O autor pouco a pouco deixa de lado os temas hermeticamente angolanos e abrange com as suas histórias cada vez mais vastos territórios de luso-mundo, colocando Angola no mesmo nível com os restantes países da língua portuguesa. Um exemplo de romance deste tipo pode ser o romance *As mulheres do meu pai* cuja trama se desenvolve nalguns países africanos. Caso parecido é *Um estranho em Goa* (2013) que acontece entre Goa e Brasil e *O ano em que Zumbi tomou o Rio* (2002) onde o palco da trama é Angola e Brasil.

O verdadeiro hino que elogia a lusofonia é o romance *Milagrário pessoal* (2010) cujo protagonista principal é a língua portuguesa. De acordo com a teoria postcolonial, Agualusa considera a língua portuguesa o maior troféu conquistado do antigo colonizador.

Formado no espírito do culto da literatura portuguesa, Agualusa, um angolano branco da segunda geração, além de descrever as suas raízes angolanas, aproveita-se também (ou ante tudo) dos seus antepassados portugueses e com o livro inteiro prova que a sua “pátria é a língua portuguesa”, como disse uma vez um raquítico modernista com a sua voz múltipla.

O autor expressa isso com as palavras do velho professor, linguista, o qual junto com a sua doutoranda (por certo um esquema muito banal!) procura as razões de uma repentina aparição de muitas palavras novas na língua portuguesa e para investigar o assunto fazem uma viagem a três países mais importantes da lusofonia: Angola, Portugal e Brasil, e menciona-se outros, por exemplo conta uma bela história de Timor Leste ou lembra o assassinio do presidente da Guiné por maltratar a gramática de português. O elemento que junta todas as pessoas apresentadas neste romance é a língua portuguesa que é propriedade de todas as culturas do mundo lusófono. O autor expressa esta democracia de possuir a língua na cena, na qual o professor enumera os escritores responsáveis de

forma significativa por enriquecimento da língua portuguesa com os neologismos: Guimarães Rosa do Brasil, Luandino Vieira de Angola e Mia Couto de Moçambique, acabando com um curto: „Faz uma falta danada nesta academia um escritor português”<sup>14</sup>.

Agualusa apresenta aqui a acima mencionada democracia de uso da língua portuguesa e ao mesmo tempo sublinha o carácter de vanguarda das ex colónias no seu desenvolvimento. Ouvindo as mudanças que sofreu a língua portuguesa nos últimos 20 anos com certeza vamos reparar no papel crescente de influências brasileira e angolana – prova disso pode ser por exemplo inclusão no dicionário de Academia das Ciências de Lisboa palavras provenientes de quimbundo, tais como: bué, boteco ou camba.

„Assim, como nós criamos as línguas, também as línguas nós criamos a nós”<sup>15</sup>, grita entusiasmada doutoranda, referindo-se às línguas crioulas da origem portuguesa de Cabo Verde, São Tomé, Guiné, Senegal e outros. No entanto esta não é a única interação entre a língua portuguesa e as línguas das antigas colónias. A troca de influência não acontecia só numa direção, sempre tem de existir reação oposta (Newton estaria feliz com este exemplo), mesmo se não atue com a mesma força e a sua atuação seja adiada no tempo.

Um dos paradoxos de relações entre Portugal as ex colónias, sobre tudo Angola e Moçambique é também o facto de que a portugalização dos países africanos acelerou com fim de poder dos portugueses em 1975. O multilinguismo de Angola e Moçambique, quando estes países entraram na guerra civil, foi um grande obstáculo de comunicação. Por isso, de forma natural a língua utilitária nos contactos com representantes de diferentes tribos foi a língua portuguesa. Primeiro, pelo facto de que ela foi a mais universal, o seu uso eliminava predominância de qualquer uma das línguas tribais, além disso português foi a língua de elites políticas de Angola e Moçambique, que baseavam-se nos, assim chamados *assimilados*. Resumindo, português tornou-se um certo tipo de *língua franca* das elites de estes países, por isso tornou-se a língua oficial e dominante (por exemplo em Moçambique em 1974 só 1 % de população falava português, percentagem igual à percentagem de população branca, depois de expulsão de brancos em 1975–6, esta taxa tinha que diminuir; no entanto neste momento já 39 % de população fala português como língua primeira ou segunda<sup>16</sup>).

Agualusa evidentemente não tem nada em contra desta expansão da língua portuguesa mas fiel a ideia de lusofonia em certo momento declara que:

14 J. E. Agualusa, *Milagrário pessoal*, op. cit., p. 22.

15 *Ibidem*, p. 59.

16 Segundo o censo populacional de 1997 nos dias de hoje 6 % da sociedade fala português como língua primeira, 9 % usa-o com frequência e 39 % sabe falar, 72 % deles nas cidades e 27 % no campo.

(...) língua portuguesa, sendo já africana na sua matriz, pelo demorado convívio com o árabe, que muito a contaminou, necessita de enegrecer ainda mais, afeiçoando-se a geografia dos lugares onde estão os seus abundosos falantes<sup>17</sup>.

E depois, indo pelo mesmo caminho, fala sobre a necessidade de fortalecer as relações lusófonas, o que podemos considerar por uma declaração evidente do autor quanto ao seu credo do escritor:

O nosso destino é nos engolirmos uns aos outros (...). Se os portugueses comeram dos angolenses, e estão comendo, não-de os angolenses comer também seu pedaço dos portugueses, e, desta forma, todos bem nutridos, melhor enfrentaremos o porvir e a cobiça dos povos alheios<sup>18</sup>.

Trataria este livro e palavras que nela aparecem pronunciadas pelo velho professor, como exegese da criação literária de Agualusa. Aproveitando-se da paz nos países da língua portuguesa, que reina provavelmente pela primeira vez em todos os tempos<sup>19</sup>, o autor vê uma possibilidade de multiplicar a riqueza e manter esta paz. Vê possibilidades e necessidade de construir o futuro baseando-se no bem comum, na língua comum.

<sup>17</sup> J. E. Agualusa, *Milagrário pessoal*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 64. Fala sobre Isso também no seu trabalho jornalístico e nas entrevistas, por exemplo neste de Visão: „Nunca houve na história um trânsito tão grande de pessoas e de ideias entre os países que falam português”, „A lusofonia “é um mundo em expansão” – José Eduardo Agualusa”, *Visão*, 29.07.2011: <http://visao.sapo.pt/literatura-a-lusofonia-e-um-mundo-em-expansao-jose-eduardo-agualusa=f615483#ixzz3QUjb5GKB> [12.12.2014]



## El mesianismo del poder en la novela de dictador

Analizando las novelas hispánicas dedicadas al mundo de las dictaduras reparamos que las actitudes mesiánicas del jefe supremo son una constante en el mundo representado por la literatura. Sin embargo, una aproximación a los personajes centrales permite detectar la ingenuidad y el carácter casi infantil de las convicciones y manifestaciones consideradas como prodigiosas y excelentes por una grande parte de la sociedad. La situación mencionada es posible únicamente en una sociedad muy poco abierta<sup>1</sup>. La “filosofía” autoritaria ni siquiera admite la posibilidad de cometer errores y mucho menos su estigmatización o comentario en público. En consecuencia la irracionalidad se propaga a todas las esferas de la vida y a los instrumentos de la administración del Estado. Como lo apuntó Karl Popper las experiencias del siglo XX mostraron muy claramente que la lógica o la racionalidad no exigen sistemas de administración centralizada. Y, al contrario de algunas creencias, la lógica y la racionalidad se desarrollan bien en las sociedades pluralistas, donde no hay ambiciones de controlar el pensamiento de nadie. La situación es completamente diferente en el caso del caciquismo iberoamericano. Recordemos que el cacique generalmente acude al poder porque consiguió derrumbar al otro pretendiente muy parecido con él, y que no tiene detrás de si ningunas instituciones que lo respalden incondicionalmente tal y como acontecía en el caso de las monarquías. El cacique sabe perfectamente que su poder no está debidamente legitimado, por eso tiene que ser subrayado y confir-

<sup>1</sup> En el sentido atribuido a ese término por Karl Popper, que entiende por sociedad abierta una sociedad capaz de realizar los cambios políticos, económicos o sociales sin recurrir a la violencia.

mado a cualquier momento. Así, incluso el recurso a la fuerza no necesita ya ninguna motivación racional y constituye sencillamente el *modus operandi* más usual. El dictador tiene también una predilección especial por las utopías que le ofrecen respaldo cómodo para los abusos cotidianos que no son más que episodios en el “camino de gloria”. Puede parecer paradójico, pero también las masas populares quieren ver al cacique o al caudillo como un hombre providencial que incluso si no conseguirá garantizarles la vida en paz y prosperidad, les quitará seguramente el peso insoportable de la responsabilidad por el futuro y por la suerte individual. La sociedad que no tiene ni criterios claros, ni espíritu crítico bien fundamentado, se refugia en la confianza en las autoridades, protegidos por las jerarquías, tabúes y rituales. El individuo que se atreva a cuestionar la razón de las autoridades paga el precio de la desorientación total en el mundo. En consecuencia, el dictador construye su poder apelando al miedo e incertidumbre de sus conciudadanos. Suele subrayar sus rasgos personales extraordinarios y atribuirse el espíritu de la misión. Con el tiempo él también pierde no sólo criterios claros sino incluso el contacto empírico con la realidad, transformándose en un “monumento” vivo. Igualmente en esa etapa su interés por el mundo se reduce justamente a los mecanismos de controlar a los demás. Notemos que prácticamente ninguno de los dictadores retratados jamás promueve una transición democrática basada en alguna auto-ruptura. El único que lo hace es Augusto Pinochet en 1988, momento ya no registrado por la novela testimonial *La aventura de Miguel Littín clandestino en Chile* de García Márquez<sup>2</sup>. En la mayoría de los casos el dictador es al mismo tiempo dirigente político y visionario, lo que le proporciona el lujo de no presentar cuentas a nadie. Veamos ahora como se revelan las actitudes mesiánicas en las novelas estudiadas.

### Mesianismo de *Tirano Banderas*<sup>3</sup>

En esta novela el poder es encarnado de manera militar, es decir aparentemente como un servicio a la patria. La voluntad individual es reducida a un factor completamente de segundo plano. Banderas incluso declara que la función que desempeña no corresponde a sus ambiciones, sin embargo la necesidad histórica no le abre alternativa. Hiperboliza también los sacrificios que el ejercicio le exige y clama: “¡Tres noches he pasado en vela! (...) ¡Tres días con sus noches en ayuno y en vela!”<sup>4</sup>. De esta manera se sitúa casi al umbral de la vida ascética y casta. Recordemos que en muchas creencias el ayuno y la abstinencia sexual son condiciones *sine qua non* de la clarividencia y de otros poderes sobrenaturales. Banderas fingiendo el modo de vida de asceta quiere que le atribuyan rasgos comparables con algunos santos o, por lo menos, hombres reverendos. En consecuencia, pretende aumentar su crédito de confianza y justificación de los abusos.

<sup>2</sup> G. García-Márquez, *La aventura de Miguel Littín clandestino en Chile*, Madrid, 1986.

<sup>3</sup> R. Valle-Inclán, *Tirano Banderas. Novela de tierra caliente*. Madrid, 1993. (primera edición en 1926).

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 45.

Al mismo tiempo Tirano Banderas quiere pasar por un hombre humilde y nada atraído por los privilegios de la jefatura del estado:

Santos Banderas no tiene la ambición de mando que le critican sus adversarios: Santos Banderas les garante que el día más feliz de su vida será cuando pueda retirarse y sumirse en la oscuridad a labrar su predio como Cincinato. Crean, amigos, que para un viejo son fardel muy pesado las obligaciones de la Presidencia.<sup>5</sup>

Sin embargo es el pueblo y los notables del Estado quienes le exigen la permanencia en el poder: “¡Los hombres providenciales no pueden ser reemplazados sino por hombres providenciales!”<sup>6</sup>. Por otro lado, a veces el mesianismo es muy hábilmente conjugado con la *realpolitik* y hasta con actitudes puramente racistas. Banderas continuamente finge un personaje modesto y humilde. También su racismo es “humilde” y completamente artificial porque se incluye también a él mismo. De esta manera Santos Banderas pretende fortalecer su imagen de hombre providencial también entre su oposición política: “Yo, en cambio, indio por las cuatro ramas, descreo de las virtudes y capacidades de mi raza”<sup>7</sup>. El desprecio por el indio le sirve como justificación de la violencia y del terror. Su legitimidad reside en su supuesta relación con las tradiciones autóctonas. Así pues el mesianismo está doblemente justificado: por la confianza de los blancos y por la tradición indígena. Las actitudes autoritarias pueden también ser “justificadas” por el interés del Estado, la razón superior o la necesidad histórica. Los humildes orígenes indios no le impiden a Tirano de situarse al lado de Julio Cesar, cuyas palabras profiere: “No puede negarse al pueblo pan y circo”<sup>8</sup>. Es extremadamente pesimista en relación con su propio pueblo que, en su opinión, es incapaz de pensar, y por eso necesita de ser guiado por el dirigente supremo. La libertad se reduce, o se concreta, en la ausencia de ideologías nocivas: “¡El pueblo, libre de propagandas funestas, es bueno! ¡Y el rigor muy saludable!”<sup>9</sup> Obviamente el declarado racismo y el rigor le sirven únicamente para permanecer en el poder y no a la realización de cualquier objetivo pragmático. Paradójicamente su declarada humildad no excluye posibilidades de analogías con hombres ilustres, incluyendo a los poetas. Además se cree superior a ellos. El ejemplo ya citado muestra, de manera explícita, su verdadera consideración acerca del valor que tiene su persona en la política. Banderas se siente casi ofendido cuando lo comparan con otros. En su opinión esto no merece la pena porque sus hazañas ya lo hubieran colocado en el panteón de América del Sur. Aquí viene un ejemplo: “Ni Quevedo ni Juvenal: Santos Banderas: Una figura en el continente del Sur”<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 234.

Mesianismo  
de Patriarca de  
Gabriel García  
Márquez

Recapitulando podemos afirmar que el mesianismo de Tirano Banderas es extremadamente pesimista y limita a una sola persona toda la posibilidad de acción creativa en la política del Estado. En consecuencia, ni siquiera se puede imaginar el futuro del país sin la presencia ilustre de Santos Banderas.

El retrato literario realizado por García Márquez *En el otoño de Patriarca*<sup>11</sup> de manera muy clara presenta la actitud mesiánica del dictador semipiterno. Sin embargo, el déspota reflexiona muy poco sobre este tema, y son principalmente los demás que se niegan a imaginar otro dirigente u otro estilo del gobierno: “Dios mío, qué va a ser de nosotros sin él”<sup>12</sup>. El propio dictador encarna su poder y su función de manera natural, como si resultase de la orden natural de las cosas. Llega a crear una relación mística que determina su permanencia al gobierno. Incluso así se pone encima de eventuales indicios astrológicos, que lo interesan tan solo como confirmación de su punto de vista, es decir su ansia de poder: “yo solo me basto y me sobro para seguir mandando hasta que vuelva a pasar el cometa, y no una vez sino diez, porque lo que soy yo no me pienso morir más, qué carajo, que se mueran los otros”<sup>13</sup>. Sobra decir que las mitologías indias buscaban la confirmación de las reglas cosmogónicas universales en la experiencia empírica e individual. El Patriarca era hombre de dos culturas, pero aprovechaba únicamente la parte que le interesaba, es decir esta que confirmase sus pretensiones. El mesianismo tiene también su precio. Como no le interesa compartir el poder con nadie se queda infinitamente solo, “más solo que nunca”<sup>14</sup>. Ni siquiera está dispuesto a nombrar a su sucesor. Este rasgo lo diferencia de otros caudillos, que veían en la familia, y principalmente en el linaje, la prolongación de su existencia. Aquí sus numerosos hijos no lo interesan como el inicio de la futura dinastía. El Patriarca se envuelve en series de mensajes subliminales que acaban de convencerle sobre el carácter extraordinario y único de su misión. La “patria lo necesita vivo”<sup>15</sup> y por eso él no necesita de guardias para su protección personal. Aquí también hay doble justificación de tal actitud. Por un lado el patriarca no teme a nadie, porque el pueblo lo ama, y por otro lado, las elites no pueden prescindir de él, porque es el único que les garantiza la estabilidad. Consciente de eso lo expresa ostensiblemente: “sólo que no se atreven ni se atreverán a matarme nunca porque saben que después tendrán que matarse los unos a los otros”<sup>16</sup>. En consecuencia, el poder confiado y atribuido por motivos racionales y místicos a la vez, no va a necesitar ninguna fórmula prag-

11 G. García Márquez, *El otoño del patriarca*, Madrid, 1995.

12 *Ibidem*, p. 37.

13 *Ibidem*, p. 41.

14 *Idem*.

15 *Ibidem*, p. 32.

16 *Ibidem*, p. 277.

mática para gobernar. Igualmente ministros u otros cargos del estado tienen el papel claramente secundario y no son más que figurantes del gobierno: “pues los asuntos del estado se arreglaban solos, la patria andaba, él solo era el gobierno, y nadie entorpecía ni de palabra ni de obra los recursos de su voluntad”<sup>17</sup>. De facto el país funciona debido a la orden impuesta por las oligarquías militares, financieras, o sencillamente obedeciendo al rumbo de la tradición tan parecida a otras repúblicas de la región. Sin embargo, el Patriarca se siente superior a otros dictadores del Nuevo Continente. Les concede asilo cuando se lo piden, pero no les presta mínima atención y hasta los confunde. Para él un presidente derrocado pierde totalmente su dignidad. El poder no se abandona nunca, y este es el principio que rige toda su conducta. También su madre Bendición Alvarado le fortalece los instintos y la convicción de mandar: “si al menos supieras cantar, o si fueras arzobispo, o navegante, pero tú no eres más que general, así que no sirves para nada sino para mandar”<sup>18</sup>. Notemos que la argumentación de la madre es puramente pragmática y basada en carencias de su hijo. La jefatura del Estado aparece pues como una alternativa para el personaje frustrado e inútil. Como lo observó Ph. Swanson<sup>19</sup> no hay en esa dictadura ninguna ideología ni tampoco cualquier sentido de dirección. Todo es motivado por los instintos y la intuición del personaje central. Esta falta de doctrina transforma a Patriarca en un Cristo al revés<sup>20</sup> y su muerte múltiple aumenta el poder simbólico. García apuntó también que Patriarca es un héroe condenado a la muerte a pesar de todos los esfuerzos. La imposibilidad de alcanzar la inmortalidad lo distingue de un Mesías verídico y al mismo tiempo denuncia su falsedad.

El Supremo Magistrado retratado por Alejo Carpentier<sup>21</sup> revela fuertes convicciones mesiánicas a pesar de su aparatoso y ostentado racionalismo. El dictador siempre cuando puede pretende racionalizar o “justificar” sus actitudes autoritarias. En el caso de su pequeña república la tarea no le resulta difícil porque puede comparar sus actitudes y hazañas dictatoriales con actos de otros personajes igualmente “gloriosos” en la historia del país. Suele también subrayar su devoción a la bandera, y a otros símbolos de la nación. Por otro lado, el patriotismo no le impide al caudillo afrancesado de tener París como su residencia habitual y en su patria aparece únicamente cuando los eventos o el rumbo del país lo exijan. En tales casos suele subrayar el carácter excepcional de su misión. Es decir las tareas del gobierno normales en la administración de un país adquieren el estatuto privilegiado desde que sean efectuadas por el líder:

### Mesianismo en *El recurso al método*

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>19</sup> Ph. Swanson, *Como leer Gabriel García Márquez*, Madrid, 1991, p. 138.

<sup>20</sup> Cf. J. C. García, *El dictador en la literatura hispanoamericana*, Chile, 2000, p. 30.

<sup>21</sup> A. Carpentier, *El recurso del método*, Madrid, 1988.

“Él, personalmente, partiría esta misma noche hacia la zona de operaciones”<sup>22</sup>. Contactos con los intelectuales franceses y las discusiones eruditas no le impiden creer en la sabiduría ancestral y considerarse el depositario legítimo de ella. La *vox populi* prefiere comentar su indulgencia, y su posición como Repartidor de Castigos<sup>23</sup> es clasificada como consecuencia de actos de los demás que así lo obligan a tomar posturas firmes puesto que únicamente Él era capaz de asegurar la paz en la patria. Sin embargo, el Magistrado y su Mayoralá consideran que tienen la mano demasiado blanda lo que provoca en consecuencia actos de terror. La consecuencia de un tal raciocinio es muy sencilla y lleva al aumento de las represalias. Su mesianismo se destina principalmente a los analfabetos que constituyen la parte preponderante de los habitantes. Así pues “Nuestro pueblo” es el depositario tradicional de la confianza del cacique. Paradójicamente el Primer Magistrado se pronuncia contra los mitos latinoamericanos cuando observa nacer “el Mito del Estudiante, regenerador y puro, espartaquiano y omnipresente”<sup>24</sup>. El viejo déspota se da perfectamente cuenta del poder destructivo del mito y de su capacidad de generar las sinergias. Prácticamente por la primera vez en su larga trayectoria política se ve impotente porque no consigue crear un contramito que pudiera trabar los avances de los jóvenes revolucionarios. Su debilidad consiste en la imposibilidad de explotar más el repertorio de la mitología nacional y criolla. El contramito no puede ser confundido con las posturas críticas frente a los estereotipos o hechos mitificados. El contramito está fundado en la negación de una idea o concepto mitificado, pero igualmente como el mito, pretende universalizar esta creencia. Notemos que, al contrario de los generales rebeldes, los estudiantes no disponen de armas, y su potencial reside tan sólo en el pensamiento racional conjugado con una fuerte dosis de idealismo. El déspota se siente perdido porque por la primera vez no es él quien impone las reglas del juego. Sin embargo, incluso en esta situación, el tirano no piensa de abandonar el poder y clasifica su actitud como el sacrificio por la patria. Sin él la patria se queda desamparada<sup>25</sup>. Obviamente durante todo su gobierno dotaba el país de las infraestructuras como, por ejemplo la Prisión Modelo. La *vox populi* seguía repitiendo que era “un país privilegiado en Mundo del Futuro”<sup>26</sup>. Aquí podemos apuntar que las dictaduras utópicas generalmente retoman el arquetipo de algún futuro brillante. Para alcanzarlo tan sólo es necesario seguir las instrucciones del Gran Hombre que conduce a la patria al mundo mejor. La concentración en el futuro permite justificar las carencias, o faltas visibles y vividas en el presente. De ahí viene la proliferación de varios “periodos especiales”. Generalmente un tal “periodo

22 *Ibidem*, p. 55.

23 *Ibidem*, p. 132.

24 *Ibidem*, p. 269.

25 *Ibidem*, p. 302.

26 *Ibidem*, p. 237.

especial” o la “fase revolucionaria” acaban únicamente en el momento de la muerte del caudillo, quien, en cuanto vivo, no puede abandonar su misión. El espíritu de la misión tiene al mismo tiempo origen espiritual, intelectual y natural: “A medida que me henchía del aire de mi aire, me iba haciendo más Presidente”<sup>27</sup>. Igualmente como el Patriarca de García Márquez el Primer Magistrado juega también con la noticia de su propia muerte para atribuirse los rasgos semi-divinos aproximándose al Cristo Salvador: “hizo difundir la noticia de su muerte, para que las masas se echaran a las calles y fuesen ametralladas en soberano alcance del tiro... Y ahora sentado en la silla presidencial, rodeado de sus gentes, celebraba la victoria”<sup>28</sup>. Pero igualmente como el caso del *Otoño* el tirano es un héroe condenado y su *dance macabre* no puede evitar la derrota final. Su actitud mesiánica está muy visible en la escena final cuando llora por no figurar en la enciclopedia. Está desesperado porque lo que le interesa es la fama, inclusivamente póstuma, a cualquier precio. El dictador aceptaría igualmente la fama de un déspota cruel, si esta le asegurara la inmortalidad. Sin embargo, como héroe condenado no va a disfrutar ni siquiera de la gloria de Heróstrato fuera de su miserable república.

El dictador retratado por Uslar Pietri aparece como un típico cacique rural y a pesar de sus orígenes muy modestos no está nada libre de actitudes mesiánicas. La actitud del líder viene directamente de sus experiencias previas como hacendero y terrateniente. Su misión como jefe del Estado nunca se consolida de verdad y aunque de facto desempeña las funciones del gobernante, su campo y su fincas constituyen su verdadero *habitat*. La visión del mundo político y su auto-evaluación siempre se hallan *in statu nascendi*. Su concepción del Estado es limitada a la administración de una hacienda. Sin embargo el cacique en circunstancia ninguna encarna la posibilidad de compartir el poder con alguien. Su mesianismo pues puede ser visto como una forma extrema del paternalismo instintivo que domina y rige toda su conducta. Sus pensamientos lo evidencian muy claramente: “Pensaba que su destino había sido siempre así. Tener que ser finalmente él que se encargara de resolver por los demás, por los hermanos, por los parientes, por los allegados y ahora por aquella tropa y por aquella situación”<sup>30</sup>.

Peláez, igualmente como tantos otros déspotas, declara abiertamente que la presidencia y el poder formal no le interesan, y que toda su conducta viene motivada por el profundo patriotismo. Para demostrarlo llega hasta a abandonar el cargo oficial confiando la función a un político fantoche. Esta maniobra, puramente teatral, no confunde a nadie y como mucho son sólo los extranjeros que se dejan engatusar. Su pueblo le sigue

**Mesianismo en  
*Oficio de Difuntos*  
de Arturo Uslar  
Pietri<sup>29</sup>**

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 304.

<sup>29</sup> A. Uslar Pietri, *Oficio de difuntos*, Madrid, 1988.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 160.

fiel independientemente de los abusos y de la corrupción omnipresente. Se puede observar que los aspectos mencionados como el nepotismo, la corrupción, o incluso los favores eróticos son encarnados por los ciudadanos como una transformación “lógica” del derecho de pernada vigente en el periodo feudal. La opinión pública quiere consustanciar al dictador con el destino de la patria. Sus orígenes rurales y la ausencia del porte aristócrata facilitaron todavía más esa tarea. Su muerte produce un vacío porque no hay otro “hombre providencial” capaz de asegurar el orden. El discurso fúnebre de padre Solana resulta tan difícil porque el contexto creado por la muerte del dictador es extremadamente incierto e imprevisible. Peláez, en su vida, se daba perfectamente cuenta de ello, y cuando enfermó la idea de la muerte lo obsesionaba: “Pero yo no debo salir de aquí. Todo esto depende de mí. Yo soy el único que no puede morir. Si yo me muero, se mueren todos”<sup>31</sup>. Notemos que la propia enfermedad como tal, lo preocupaba mucho menos. Una vez más la patria y la nación eran encarnadas como una enorme hacienda que no puede prescindir de su dueño. No extraña pues que el padecimiento del cacique se proyecta al país entero: “No sólo en la alcoba del enfermo, sino en el país entero el tiempo pareció hacerse más lento y casi detenerse. Era como una larga víspera desesperadamente tarda”<sup>32</sup>. Igualmente como en el caso de otros dictadores Rudesindo Peláez también cuenta con más que una muerte. La falta de transparencia informativa así como las intrigas de sus cortesanos facilitan la proliferación de rumores y del chismerío. Las noticias de su muerte corren y se desvanecen en el medio de las especulaciones provocando así la sensación de la inmortalidad del cacique. Resumiendo podemos constatar que el mesianismo de Peláez se asemeja considerablemente a una especie de narcisismo que filtra todas sus interacciones con el mundo. Curiosamente los ciudadanos aceptan esta postura, que a pesar de ser represiva, les asegura un cierto orden moral. Como lo observaron siquiátricos los niños frecuentemente prefieren asumir su “culpa” (*bad me*) en vez de tener que aceptar la inmoralidad de sus padres, lo que les quitaría toda la seguridad de existencia.

### Mesianismo de Leonidas Trujillo

Situación de Leonidas Trujillo retratado por Mario Vargas Llosa<sup>33</sup> en *La fiesta del Chivo* no es muy diferente de otros dictadores. Sin embargo, lo que sorprende al lector es el carácter radical y extremo de todas las manifestaciones del poder, conjugado por el radicalismo de la sumisión total de sus colaboradores y súbditos. Trujillo es perfectamente consciente de sus hazañas como estadista y el espíritu de misión constituye principal factor motivador de todos sus actos. Las motivaciones pragmáticas nunca sobresalen al primer plano. Le encanta compararse con otros dictadores pero únicamente para sentirse superior a ellos. *Nota bene* actitud idéntica

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 270.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 396.

<sup>33</sup> M. Vargas-Llosa, *La fiesta del chivo*. Madrid 2000.



demostraba el *Patriarca* de García Márquez. El “Chivo” suele particularmente subrayar su dedicación exclusiva y vital a la patria que sin él habría tenido el destino completamente diferente: “Él no iba a pasar sus últimos años como un estadista jubilado en el extranjero. Viviría hasta el último momento en este país que gracias a él dejó de ser una tribu, una horda, una caricatura, y se convirtió en República”<sup>34</sup>. Sus opositores clandestinos conocen muy bien su postura y su sistema de valores y, por eso mismo, se quedan algo impotentes y paralizados ya que no disponen ni de fuerza fanática igual, ni tampoco del carisma del líder supremo.

El “Benefactor” percibe el poder en analogía con los elementos y las fuerzas de naturaleza. Por eso, abandonar el poder equivale para él a la muerte, o mejor dicho, únicamente la muerte es capaz de apartarlo de la suma misión. La ambición de Trujillo se proyecta también hacia fuera de su existencia terrestre cuando desesperadamente quiere edificar su linaje. Se empeña a pesar de darse perfectamente cuenta de las limitaciones y las debilidades de sus dos hijos. Por eso promueve a su primogénito Ramfis a coronel en la edad de ocho años. Sus posteriores borracheras, locuras y hasta crímenes no influyen mucho en la postura confiada de su padre. El único deseo reside en la continuación del poder a través del linaje de sangre familiar. La calidad de la misión desempeñada o la falta de competencias mínimas por parte de sus sucesores no son condiciones eliminatorias. Por tanto la tristeza del déspota no lleva a ninguna ruptura de la posición definida *a priori*. El mesianismo trujilloniano rebasa su apogeo en las alusiones en el origen sobrenatural o hasta divino de su misión. Curiosamente son sus colaboradores más próximos que le fortalecen la convicción mencionada. Como ejemplo basta mencionar el discurso de Balaguer<sup>35</sup> intitulado “Dios y Trujillo: una interpretación realista”<sup>36</sup>. El dictador quiere asumir en su narcisismo esta comparación y le pregunta al autor: ¿Cree usted todavía que Dios me pasó la posta? ¿Qué me delegó la responsabilidad de salvar a este país?”<sup>37</sup> Además la fórmula “Dios y Trujillo” se convierte en un eslogan colocado en forma de letrero en las puertas de casas, empezando por el hogar del presidente y terminando en las casas más humildes. El mesianismo de Leonidas Trujillo tiene también su componente machista. El dictador está convencido que puede seguir mandando en cuanto mantenga su vigor sexual. En consecuencia los problemas de próstata son interpretados casi en categorías místicas. Su rezo<sup>38</sup> se concentra únicamente en ese aspecto de la vida. Recapitulando podemos constatar que el mesianismo de Trujillo en el fondo se aproxima al despotismo infantil. El hombre quiere imponer al mundo entero

34 *Ibidem*, p. 157–158.

35 Político nacional, presidente fantoche en los tiempos de dictadura, y uno de los principales actores de la transición democrática después de la muerte de Trujillo.

36 Vargas-Llosa, *op. cit.*, p. 292.

37 *Ibidem*, p. 293.

38 *Ibidem*, p. 371.

sus valores y sus criterios, altamente egocéntricos, y se queda frustrado cuando el mundo no lo acepta. La justificación mística de la conducta le quita la necesidad de presentar las cuentas. Por otro lado, Trujillo fue un dictador altamente populista, y las primeras sospechas y críticas fueron levantadas por los americanos, la Iglesia y los intelectuales. En respuesta Trujillo fácilmente se posiciona en el lugar de “defensor de obreros y campesinos” contra el complot de fuerzas extranjeras. El aura mística tan sólo puede facilitar la realización de tarea.

### Mesianismo revolucionario de Castro

Jorge Edwards<sup>39</sup> y Manuel Vázquez Montalbán<sup>40</sup> proporcionan un *corpus* muy extenso de manifestaciones mesiánicas del dictador cubano. Obviamente sus manifestaciones están envueltas en una retórica marxista-leninista y un discurso tercermundista<sup>41</sup>. Aunque los dos libros estén separados por el período superior a veinte años destaca la falta de cualquier evolución del personaje de Comandante en Jefe. Este parece petrificado dentro de su “conciencia revolucionaria” e inmune a cualquier lección dada por la experiencia política, económica o histórica. Además añade a la ideología comunista una fuerte dosis del machismo. Basta mencionar aquí su declaración: “Seremos malos para producir, pero para hacer la guerra sí que somos buenos”<sup>42</sup>. Obviamente se trata de la guerra para defender la revolución contra los enemigos del exterior y del interior. El famoso eslogan “Socialismo o muerte”<sup>43</sup> se proyecta también en todos los aspectos de la vida cubana, ya que la revolución pretende controlar todo y a todos. Jorge Edwards apuntó su “preocupación” excesiva por la cultura que se resume también en un eslogan: “Dentro de la revolución todo, fuera de la revolución nada”. En consecuencia toda la producción cultural tiene que coincidir con línea trazada personalmente por el dirigente supremo y único. Todo el raciocinio dialéctico le está reservado al Comandante en Jefe siempre muy confiado en su infalibilidad. Por otro lado, la comparación del sistema cubano con otros modelos comunistas evidencia el peso muy pequeño del partido en relación con la posición del líder omnipotente, omnipresente e infalible. Como lo refirió Edwards, Castro destruyó el viejo Partido Socialista Popular, uno de los movimientos obreros más sólidos en toda América Latina<sup>44</sup>. El partido creado después se caracteriza por la ausencia de estructuras horizontales, lo que imposibilita que cualquier iniciativa sea discutida por los miembros numerarios antes de ser enviada para el tope jerárquico. De facto todas las estructuras del partido funcionan únicamente para trans-

39 J. Edwards, *Persona non grata*, Madrid, 1973.

40 M. Vázquez Montalbán, *Y Dios entró en la Habana*. Madrid, 1998.

41 Por tercermundismo entendemos aquí la corriente ideológica que responsabiliza los países desarrollados por todas las carencias del Tercer Mundo.

42 Edwards, *op. cit.*, p. 64.

43 Montalbán, *op. cit.*, p. 276.

44 Edwards, *op. cit.*, p. 71.

mitir las órdenes hacia los miembros numerarios. La dirección inversa es navegable únicamente para los elogios al sistema, al jefe o para formular las denuncias. Pero en este último aspecto Castro no se fía mucho del partido, cuyas organizaciones de base no son nada dinámicas y por eso creó los famosos Comités de Defensa de la Revolución conocidos por sus denuncias y por sus Actos de repudio<sup>45</sup>. Se puede añadir que organizaciones parecidas existían también en la República Democrática Alemana. La analogía entre Fidel Castro y Erich Honecker existe pues en estilo de gobernar basado en las denuncias, intimidaciones y muertes despiadadas entre los balseros o los fugitivos del Muro. Sin embargo desde tantos años el viejo déspota continúa diciendo “Estoy aquí hasta el final porque es mi deber como revolucionario”<sup>46</sup>. Leonidas Trujillo decía prácticamente lo mismo pero en la retórica nacionalista. Igualmente, como tantos otros personajes carismáticos, Castro está sólo en su balcón y no comparte el liderazgo con nadie. Sin embargo, contradice los principios comunistas destacando la posición de su hermano Raúl, que en el caso de su muerte o indisponibilidad tiene que asumir la jefatura. La importancia de los lazos de sangre llega casi a formar un clan familiar parecido con la familia Trujillo. Como a tantos otros dictadores a Castro le encanta ser comparado con los personajes históricos como Simón Bolívar o José Martí. También algunos intelectuales como por ejemplo Gabriel García Márquez quieren ver en él la encarnación de los héroes míticos. Castro lo sabe muy bien y les facilita la tarea construyendo el panteón revolucionario, encabezado por Ché Guevara y Camilo Cienfuegos. Así, levantando monumentos de diversa índole a sus compañeros de guerrilla, Castro contribuye para su propio mito del héroe revolucionario. En consecuencia su obra no puede ser vista como labor política dentro de un contexto pragmático sino va mucho más allá. Como apunta él propio y sus seguidores “Mozart murió y su música vive”<sup>47</sup>. Para algunos de sus seguidores Castro es igual a un dios absoluto que no admite ser compartido. El Poder Único está libre del pecado *a priori* debido a sus raíces populares y revolucionarias. La “impecabilidad” se proyecta también al futuro y le proporciona al Jefe la impunidad por todos sus actos políticos o personales. Obviamente tampoco puede ser criticado en ningún contexto y su autoridad e intervencionismo llegan hasta la cocina. Los libros citados cuentan algunas anécdotas al respecto. Recapitulando podemos afirmar que el mesianismo constituye el principal *spiritus movens* de la política de Castro quien se siente personalmente identificado con el destino del país.

45 Actos de repudio son los ataques efectuados por los Comités de Defensa de la Revolución contra las personas calificadas como enemigos. Generalmente consisten en insultos y en agresiones físicas. Operan con la independencia completa del sistema judicial del país. La única justificación de esta actividad se resume al principio ideológico que el pueblo tiene que defender la Revolución día y noche.

46 Montalbán, *op.cit.*, p. 130.

47 *Ibidem*, p. 162.

## El mesianismo de *Yo el supremo*

La novela de Augusto Roa Bastos<sup>48</sup> puede ser considerada como el sùmmum de las actitudes mesiánicas del poder dictatorial y desmesurado. El decurso narrativo entero es la trascripción del monólogo interior del tirano, bajo diversas fórmulas textuales. Frecuentemente el monólogo tiene algunos rasgos del diálogo pero nunca deja de ser un discurso totalmente egocéntrico y orientado a comprobar la tesis dogmática de la importancia de su protagonismo personal en la política e historia del país. Llega incluso a formular su definición axiomática de poder personificado por él mismo: “El Supremo es aquel que lo es por su naturaleza. Nunca nos recuerda a otros salvo a la imagen del Estado, de la Nación, del pueblo, de la Patria”<sup>49</sup>. Como tantos otros tiranos el Supremo se encuentra absolutamente sólo durante la realización de su misión. Tampoco confía en sus colaboradores o funcionarios entregándoles únicamente tareas instrumentales sin ningún poder decisivo. Los ve a todos como incapaces e ineptos para cualquier responsabilidad. Declara *expressis verbis* que hay que velar “incansablemente por la dignidad de la República contra los que ansían su ruina”<sup>50</sup>. Aunque los gobiernos extranjeros fuesen apuntados como el enemigo número uno, los ciudadanos de su república tampoco merecen su confianza. El único remedio reside en la centralización máxima del poder. Realizando su misión el Supremo se encierra en su torre de marfil, saboreando el gusto de imponer a los demás su voluntad y su visión del Estado. Sin embargo, muere sin cualquier heredero natural o por lo menos espiritual. La incapacidad orgánica de compartir el poder durante la vida le impide también de prever cualquier sucesión razonable. Pensando en su propia muerte, se consuela formulando axioma que la obra de su vida va a ser visible y apreciada incluso después de su muerte. Aunque ironizando se esfuerza en creer que *non omnis moriar*<sup>51</sup>. La semejanza con *Historia me absol verá* de Castro es más que evidente. Sin embargo, la falta de herencia le provoca alguna tensión ya que la mayoría de los duques de la historia contaban con algún linaje. Para neutralizar este complejo de falta de antepasados ilustres y la ausencia de herederos dignos resuelve proclamar que su “dinastía comienza y acaba en mí, en YO-Él. La soberanía, el poder, de que nos hallamos investidos, volverán al pueblo, al cual pertenecen de manera imperecedera”<sup>52</sup>. Como vemos su ideología incluye también una fuerte dosis del populismo mixturado con la proyección de actitudes mesiánicas hacia el *pueblo*, concebido de manera abstracta y definido únicamente en las categorías ideológicas porque cualquier voz crítica nunca pudiera ser identificada como la expresión de la *vox populi*. Como consecuencia natural del mesianismo

48 A. Roa Bastos, *Yo el supremo*, Madrid, 1993.

49 *Ibidem*, p. 163.

50 *Ibidem*, p. 183.

51 “No morri para todos” fragmento de *Exaegui monumentum (Edifiqué monumento)* de Horacio.

52 *Ibidem*, p. 238.

surge su poder arbitrario de juzgar todo y a todos. No se trata aquí de aplicar el aparato jurídico de manera abusiva sino de apoderarse de los hechos existentes e imaginarios. El supremo se aproxima así a un demiurgo capaz de modificar e incluso producir la realidad: “Yo soy el árbitro. Puedo decidir la cosa. Fragar los hechos. Inventar los acontecimientos”<sup>53</sup>. De esta manera el déspota inevitablemente tantea la esfera del Sagrado. Subrayemos que la transgresión del Profano y el contacto íntimo con Dios resulta *a posteriori* como consecuencia de la postura y de las hazañas del dictador. El propio Dios tiene en esa farsa el papel pasivo y secundario. El Supremo lo reduce a un espectador, aunque reconozca su estatuto como casi igual a él propio. Su desprecio por la Iglesia, como una especie de la administración de la fe, proviene de la actitud de creerse igual y nunca inferior a Dios. Cuando está muriéndose le niega el acceso al confesor diciendo que no necesita de intermediarios porque suele almorzar con Dios en la misma fuente<sup>54</sup>. Su orgullo lo lleva también a culpar a Dios de las injusticias e iniquidades. El mesianismo pues le quita toda la responsabilidad. No obstante algunas veces el dictador se empeña a dar explicaciones de su conducta y de sus actos. En tales situaciones recorre al procedimiento retórico que podríamos llamar *modestia*, es decir retoma aparentemente el punto de vista de sus adversarios para luego comprobar su falsedad. El ejemplo flagrante encontramos ya en las primeras hojas del cuaderno privado cuando responde a las alegadas acusaciones: “¿De haber dado a este pueblo una Patria libre, independiente, soberana?[...] ¿De esto me acusan?”<sup>55</sup>. Obviamente el recurso retórico a la *modestia* no sirve para presentar cuentas a las personas que nunca habrían sido oídas. Por otro lado su táctica aquí se asemeja al truque erístico, descrito por Arthur Schopenhauer en su *Dialéctica erística* como el estratagema número nueve, es decir formular las preguntas de manera desordenada y arbitraria. Sobra decir que Schopenhauer clasifica este truque y otros parecidos como miseria intelectual y ética. Otro aspecto del mesianismo dictatorial consiste en su relación directa con el nacionalismo tan visible en la joven república hispanoamericana. El mesianismo se proyecta también a la Patria entera que, de manera metonímica, personifica el Continente entero. El Supremo no esconde que este principio permitiría cómodamente justificar cualquier invasión u ocupación de las naciones vecinas. Obviamente la presente ponencia no pretende examinar exhaustivamente el tema. Sin embargo, la lectura de las novelas representantes del paradigma de dictador nos permite concluir que el mesianismo es su rasgo constante y ofreciendo un repertorio metafórico cómodo, contribuye de manera decisiva para la mitificación del personaje de estadista autoritario.

53 *Ibidem*, p. 329.

54 *Ibidem*, p. 487.

55 *Ibidem*, p. 126.



Ewa Łukaszyk  
Uniwersytet Warszawski

Palabras clave  
*identidade portuguesa,*  
*Fernando Pessoa,*  
*universalismo,*  
*expansão, Lusofonia*

## *Nós, Portugal, o poder ser.* Um universalismo virtual como resultado dum processo de auto-mitificação da cultura

Sem muito espaço para a dúvida, é na *Mensagem* de Fernando Pessoa que encontramos uma formulação magistral da visão mitificada da cultura portuguesa. No entanto, a obra prima do poeta modernista deve ser vista como uma síntese genial dum longo percurso da imaginação. O nosso propósito neste artigo é de confrontar o texto pessoano com uma tentativa de análise desse percurso imaginário que se iniciou já na época dos Descobrimentos, quando a navegação atlântica, aventura sem precedentes no imaginário medieval, carecia duma legitimação ideológica. A necessidade de explicar, *post hoc*, o que tinha acontecido, ultrapassar o choque da confrontação com um mundo jamais imaginado deu, na nossa ótica, o primeiro impulso para a mitificação do destino português enquanto um projeto universalizante cujo termo último supostamente se encontra no limite da existência terrena do homem: na unificação do espaço mundial encarando o desenlace escatológico da história da humanidade. Assim, Portugal deixa de ser compreendido como um território real, um país por entre outros países, e transforma-se numa entidade virtual, sempre por cumprir-se nessa realização última dum reino milenarístico a que António Vieira dera o nome de Quinto Império e que Fernando Pessoa recupera na *Mensagem*:

Que jaz no abismo sob o mar que se ergue?  
Nós, Portugal, o poder ser.  
Que inquietação do fundo nos soergue?  
O desejar poder querer.<sup>1</sup>

Através da acumulação inusitada dos verbos (“poder ser”, “desejar poder querer”), Pessoa esboça o carácter virtual da cultura mitificada,

<sup>1</sup> F. Pessoa, *Mensagem*, ed. T. Sobral Cunha, Lisboa 2013, p. 145.

o seu modo de existir potencial, sempre-por-cumprir, que a impossibilidade factual da localização indicada (reino situado no fundo do mar) ainda acentua.

Portugal inscrito na *Mensagem* revela-se como um mero paradoxo, um país fora do mapa, jazente no abismo. Resultando dum jogo de conceitos, constitui um desvio em relação à realidade, um caso fora do paradigma, estabelecendo um paradigma a parte. Em vez do mapa anulado, aparece na *Mensagem* um diagrama paralelo, construído de acordo com uma lógica que não é a da cartografia. É nomeadamente a lógica heráldica, em que supostamente se inscrevem os indícios simbólicos do destino virtual, carecendo duma explicitação poética.

- II. Vale a pena lembrar aqui alguns pormenores da longa história das formas poéticas híbridas que envolvem auxiliares visuais no processo de comunicação através da palavra, que Pessoa atualiza construindo a *Mensagem* sobre uma base visual implícita, constituída pelo brasão português na sua formulação renascentista. Os raízes da linha evolutiva que associa palavras e imagens perdem-se no passado remoto da escrita hieroglífica, redescoberta e reinterpretada em vários momentos da história cultural mediterrânea e europeia. “Ut pictura poesis”, preconiza também a *Ars poetica* horaciana. As consequências deste modo de pensar a poesia estão presentes na modernidade; basta invocar aqui a expressividade visual dos *Calligrammes* de Apollinaire, dos poemas-desenhos surrealistas e de tantas outras manifestações modernistas. A *Mensagem* inscreve-se ao mesmo tempo nesse contexto dos experimentos contemporâneos e constrói uma referência aos precedentes bastante mais remotos, nomeadamente ao poema emblemático quinhentista. Lembremos aqui algumas das suas características. Começamos pela etimologia. A palavra grega *emblema* designa tudo o que se aplica, com fins decorativos, sobre a superfície dum objeto: um baixo-relevo, um enfeite, um adereço. Supostamente, seria por vontade de embelezar que nascera o poema emblemático. Em 1531, em Augsburg, é impresso o *Emblematum Liber* de André Aliciat, uma recolha de epigramas latinos, entre os quais alguns traduzidos da chamada *Antologia Grega*. O livro é ilustrado, a pedido do editor, com gravuras que representam objetos, plantas, animais, cenas, figuras alegóricas. Em breve, nascem outros “livros de emblemas”, obras de pequeno tamanho e de caráter didático que se tornam extremamente populares em toda a Europa. Entretanto, o género desenvolve-se ganhando um fundo estético-filosófico apropriado. A gravura deixa de ser uma mera ilustração; adquire o estatuto de uma parte constitutiva do significado poético.

O *emblema triplex* é uma entidade composta: envolve a *inscriptio*, a *imago* e finalmente o próprio texto dum epigrama convencional. A *inscriptio* é constituída por um conceito a definir, uma sentença ou um próverbo que fixa o tema da reflexão; a imagem veicula um significado que permaneceria obscuro sem o suporte do epigrama que glosa ao mesmo tempo a ela e à *inscriptio*.



O significado do *emblema triplex* resulta, portanto, numa leitura em três tempos, numa compreensão progressiva por fases ou degraus. De acordo com as teorias neoplatónicas do Renascimento, o visível constitui uma via de acesso ao mundo superior, o das ideias. As imagens, *icones symbolicae*, são “espelhos do invisível”. No *emblema triplex*, a imagem constitui um “corpo” a que se associa uma “alma” discursiva. O significado da parte figurativa, de percepção sensual imediata, permanece obscuro antes de ser iluminado pela palavra. Uma leitura exaustiva do signo visual torna-se possível só em segundo tempo, transforma-se numa revelação. Por outro lado, o “corpo” conduz à “alma” captando a curiosidade, seduzindo os olhos, desencadeando o processo cuja finalidade é o acesso ao saber. Ambos formam um todo funcional e harmonioso<sup>2</sup>.

Enquanto o poema emblemático contém efetivamente uma gravura, a base icónica da *Mensagem* é apenas sugerida pelo título (“Brasão”) e os subtítulos (“Os Campos”, “Os Castelos”, “As Quinas”, “A Coroa”, “O Timbre”) da primeira parte da coletânea. No entanto, o brasão evocado não é uma imagem indefinida, mas sim uma forma mental cristalizada pela tradição, cujos grandes contornos o leitor português reconstituirá com facilidade. Uma inscrição tão nítida na memória coletiva dispensa a presença material numa gravura no texto de Pessoa. Por outro lado, uma coerente leitura da *Mensagem* enquanto poema heráldico parece perturbada pelo facto de que o suporte visual evocado na primeira parte está ausente nas restantes partes do texto. No entanto, é preciso prestar atenção à teoria neoplatónica já evocada, subjacente ao poema emblemático quinhentista como género codificado. Se notarmos bem a função introdutora ou propedêutica desempenhada nele pela imagem, poderemos com mais facilidade enquadrar o papel do brasão na totalidade do texto e na lógica interna da *Mensagem*. O texto pessoano não é simétrico. Toda a sua economia poética é mobilizada para constituir um movimento ascendente. No plano do conteúdo, esta ascensão traduz-se, como já foi sugerido por outros estudiosos, não só pela visão da história de Portugal compreendida como uma evolução dum reino terrestre para um reino espiritual<sup>3</sup>, mas também como uma passagem do real ao virtual. As epígrafes das três grandes sequências do texto marcam bem esta progressão: “Bellum sine bello”, “Possessio maris”, “Pax in excelsis”. A primeira delas, que parece a menos clara de todas, carece dum comentário. A fórmula “guerra sem guerra” é emprestada à tradição greco-romana, em que evoca a necessidade de se prepararem, em tempos de paz, as armas e os apetrechos militares que funcionam como uma garantia da existência dum estado. O reino terrestre é portanto evocado como a base da transformação de Portugal num império marítimo,

2 Cf. G. Mathieu-Castellani, “Emblèmes”, in: *Dictionnaire universel des littératures*, ed. Béatrice Didier, Paris 1994, vol. I, pp. 1085–1086.

3 Cf. D. L. Pereira da Costa, “A aventura espiritual da pátria”, in: *O Esoterismo de Fernando Pessoa*, Porto 1971, pp. 157 e ss.

grau intermédio indispensável para finalmente adquirir o estatuto dum reino celeste, espiritual. A mesma passagem pode ser lida como um despegar-se progressivo do universo material e a entrada numa existência virtual, num domínio simbólico. *Mensagem* parece ser pensada como um poema-percurso iniciático. Apresenta o mesmo funcionamento paideútico que o *emblema triplex*: guia o leitor-adepto através de vários graus de conhecimento. Como é sabido, Pessoa era um grande apreciador e um adepto avançado das ciências ocultas<sup>4</sup>. Os desenhos e os símbolos desempenham nos seus escritos e notas avulsas um papel de grande importância. Na abundante tradição icónica da Cabala, da Maçonaria e da Ordem de Rosa Cruz, a imagem não é uma simples representação do real, nem um signo convencional que equivale a um conceito, mas sim uma forma de revelação, uma propedêutica da ciência e da virtude. Também na *Mensagem*, a visualização aparece no princípio do texto (já que é a sequência inicial que se refere ao brasão português) como uma espécie de sustentáculo para esse leitor-adepto confrontado com a obscuridade da escrita lapidar, não preparado, ainda, para desvendar os mistérios do destino da nação. O discurso poético da *Mensagem* é constituído por frases-sentenças de sentidos graves e obscuros como inscrições tumulares. O mistério capta o leitor, mas a penetração na subtil ideologia deste universo poético assemelha-se a uma entrada num labirinto. Somos, por isso, equipados numa espécie de planta heráldica que nos guia até ao momento de desvendarmos o mistério do labirinto, percebendo a sua lógica interna. Ao alcançarmos este ponto de revelação, a planta, desnecessária, desaparece. À medida que a leitura prossegue, o adepto alcança graus cada vez mais elevados da compreensão-iniciação, aos quais convém um nível mais elevado de abstração. Do visível ascende, portanto, ao encontro do invisível, do real ao virtual.

Ilustremos esta argumentação com uma leitura da dimensão icónico-discursiva dum dos “microtextos” da primeira parte da *Mensagem*. Como já sabemos, cada um deles é associado a um elemento do brasão, evocado no respetivo título. No entanto, no interior de cada um desses “microtextos” aparece um referente visual secundário, também apenas evocado, mas sempre pertencente à tradição, já cristalizado como uma imagem mental. Este elemento visual ou melhor, visualizável, pode ser antropomórfico, como as figuras dos reis ou a alegoria da Europa dos mapas medievais, ou abstrato, como será o caso no “microtexto” do Campo das Quinas, que vamos agora analisar.

Como sempre acontece na *Mensagem*, subtis fios de associação conduzem o leitor para a compreensão do destino nacional através de signos e símbolos encadeados. O Campo das Quinas, elemento do brasão evocado no título do “microtexto”, por sua vez chama à memória o campo da Batalha do Ourique. Nela, as Quinas perdem a sua dimensão heráldica e

4 Cf. G. R. Lind, “A iniciação do poeta e o caminho alquímico”, in: *Estudos sobre Fernando Pessoa*, Lisboa 1981, pp. 257 e ss.

recuperam o seu sentido primário de cinco escudos atribuídos por Cristo aos Portugueses como voto da vitória na batalha decisiva contra as forças não-cristãs. Os escudos milagrosos, oferecidos numa teofania, introduzem já a dualidade do modo de existir “realmente” e dum outro modo de existir, não menos efetivo, próprio dos elementos simbólicos, que influenciam o curso dos acontecimentos reais sem jamais se materializarem.

O texto poético comenta a doação virtual com amargura, estabelecendo, surpreendentemente, como que uma distância irónica em relação à divindade cristã, colocada aqui numa categoria generalizada de “Deuses”:

Os Deuses vendem quando dão.<sup>5</sup>

Por detrás dos cinco escudos esconde-se uma verdade profunda, um significado sagrado: os cinco escudos são as cinco chagas de Cristo. Estabelece-se um paralelo, quase uma relação de equivalência entre o corpo martirizado do Redentor, representado, por sinédoque, pelos estigmas da Paixão, e Portugal, estigmatizado pelas Quinas. Mais uma vez, o texto explicita este presságio de sofrimento com amargura, sem entusiasmo face ao martírio anunciado que deveria caracterizar um verdadeiro cristão:

Compra-se a glória com desgraça.<sup>6</sup>

Entretanto, as Quinas, símbolo nacional, traduzem-se pelas chagas, símbolo religioso, que na iconografia cristã aparece acompanhado, à esquerda e à direita, pelas letras gregas A e Ω, que por sua vez simbolizam o princípio e o fim do tempo. Paralelamente, o texto aponta discretamente para a anulação escatológica do universo material e para a existência *post mortem*:

A vida é breve, a alma é vasta: Ter é tardar.<sup>7</sup> Cristo e Portugal, funcionando ambos como os emissários encarregados de transmitir a mensagem divina aos humanos, preenchem o plano divino de redimir a humanidade, plano que constitui o sentido da história do mundo, permitindo o seu desfecho, o fim do tempo e a passagem para a eternidade. O sentido do “microtexto” constrói-se na intersecção da imagem heráldica com a simbólica cristã, entre o brasão e as quinas da vela pascoal no altar duma igreja. O que constitui um elemento crucial no processo da mitificação da cultura portuguesa e a sobreposição de dois sistemas de imaginação que habitualmente aparecem como não coincidentes, senão opostos: a lógica secular duma nação e a lógica transcendente duma comunidade religiosa.

O projeto secular duma nação desenvolve-se essencialmente em tempo presente, a curto e médio prazo. A solidariedade entre os membros dessa nação, os projetos de defesa territorial, de conquista ou de expansão que esses membros esboçam como uma causa comum referem-se sempre à realidade terrena. Por outro lado, os membros duma comunidade religiosa são chamados a dissociar-se, pelo menos parcialmente, dessa

5 F. Pessoa, *Mensagem*, *op.cit.*, p. 45; (todos os trechos citados a seguir referem-se a essa página).

6 *Ibidem*.

7 *Ibidem*.

realidade terrena, para tomar conta duma realidade outra, situada para além do tempo e do espaço da vida secular. A relação com o tempo e a eternidade traduz-se também pela inscrição no espaço. Enquanto uma nação estabelece, defende ou expande um território, uma comunidade religiosa é essencialmente extraterritorial. Na visão universalizante do destino português, essas duas lógicas sofrem uma contaminação. No Quinto Império, segundo a formulação de António Vieira, a noção dum território nacional já não tem cabimento. O espaço nacional dissolve-se no mundo, a solidariedade nacional sofre uma translação em termos universalistas. Na *Mensagem* de Pessoa, como vimos, o país deixa de ser um território, é trasladado para o fundo do abismo, donde se soergue no contexto duma tormenta divina, equiparável ao cenário duma segunda criação do mundo a partir do caos.

Este traço de identificação entre Portugal e o mundo poderia ser visto como uma expressão suprema dum egotismo nacional. Uma interpretação paralela poderia apontar antes no sentido duma dissolução ou deficiência do conceito de nação no caso português. O universalismo virtual, exposto sempre num modo paradoxal tanto em Vieira, como em Pessoa, condicionado por um múltiplo “desejar poder querer” aparece, na nossa hipótese, como um resultado dum trauma cultural ocorrido no momento inicial da expansão marítima. A mitificação da cultura própria e a sua virtualização é uma resposta a esse trauma de encontro com o mundo. Os paradoxos que vimos inscritos na *Mensagem* resultam da evolução imaginária cujas raízes se situam na passagem traumática entre o fim da Idade Média e o início da Idade Moderna. É um momento em que a existência virtual dos escudos milagrosos começa a transcender a ordem terrena.

III. É curioso que a lenda de Ourique, aparentemente situada nos primórdios medievais da existência nacional, revela-se como uma invenção mais bem renascentista do que medieval. As primeiras notícias da batalha de Ourique não contêm quaisquer elementos de carácter teofánico. A narração do milagre em que o primeiro rei português recebe os escudos oferecidos pelo Cristo aparece pela primeira vez nos inícios do séc. XV: na crónica *De Ministerio Armorum*, supostamente escrita por volta de 1416, na *Crónica de 1419*, atribuída a Fernão Lopes, na *II Crónica Breve de Santa Cruz de Coimbra*, de 1451. Esses textos – junto com todas as versões subsequentes que se multiplicam nos séculos XVI e XVII – formam a base da mitificação de Portugal como um interlocutor de Deus e o seu instrumento de intervenção na história da humanidade.

Segundo a nossa hipótese, o surgir da narração do milagre coincide com o início do processo de expansão marítima, começada, de forma modesta, com os ataques à costa marroquina e a exploração dos arquipélagos atlânticos. As poucas distâncias percorridas e os magros resultados obtidos ao longo do século XV contrastam com a magnitude da expansão que seguiu o descobrimento do caminho marítimo para a Índia e a exploração da Ásia, coroada com a chegada dos portugueses

ao Japão. No entanto, é nesse momento inicial que aparece o trauma da navegação, tão contrária aos hábitos mentais do homem medieval, que considerava a morte no mar como pior de todas as outras formas e circunstâncias possíveis.

No que diz respeito às repercussões das viagens no plano do imaginário, da mentalidade e da maneira de pensar, são de sublinhar três fenómenos: a passagem da ideia da discontinuidade à continuidade espacial, o novo ordem epistemológico em que o *ver*, a verificação ocular aparece como uma fonte legítima do saber, e finalmente o nascimento da ideia da unidade da espécie humana. Esses três pontos contradizem as crenças medievais sobre a existência das limitações inscritas no próprio tecido espaço-tempo do universo, a desvalorização do olhar como um sentido aberto às ilusões de vária ordem, e a existência de várias formas e espécies quase-humanas para além da humanidade propriamente dita.

Simplificando um pouco o problema, poderíamos dizer que no imaginário do homem da Idade Média no espaço existiam limitações de ordem metafísico – algo mais profundo, mais essencial do que simples obstáculos materiais, como um rio, um braço do mar ou uma região montanhosa, e igualmente algo mais importante do que as fronteiras políticas entre os territórios. Existiam fronteiras estabelecidas por Deus, que delimitavam a zona onde era lícito permanecer, onde o homem podia viver, segundo uma vontade transcendente. A curiosidade ilimitada dum marinheiro explorador constituía uma culpa suficiente para precipitar a alma no inferno. Por isso mesmo, no Inferno da *Divina Comedia* de Dante encontramos Ulisses, herói que, segundo uma lenda medieval, ousou sondar até as profundidades do mar e que, finalmente, ultrapassou os limites das Colunas de Hérculeo e desapareceu para sempre na vastidão do oceano.

Nem todo o espaço era portanto acessível ao homem, nem em todos os lugares era permitido entrar. Por isso, como podíamos ler na crónica de Zurara, os marinheiros receavam entrar em certas zonas do mar, porque temiam o “postumeiro dano” – uma condenação ao Inferno após a morte – mais do que perigos do mundo real:

Nom era com mingua de fortaleza nem de boa vontade, mas por a novidade do caso, misturado com geral e antiga fama, a qual ficava já entre os mareantes de Espanha, quasi por sucessão de gerações. E já seja que fosse enganosa, porque a experiencia disto ameaçava com o postumeiro dano, era grande duvida qual seria o primeiro que quisesse poer sua vida em semelhante aventura<sup>8</sup>.

O ato de ultrapassar esta fronteira imaginária exigia uma reestruturação do universo mental do homem, uma reestruturação dos limites do lícito e do ilícito. Para o êxito desta operação contribuíram diversas ideias que apareceram nessa altura. Uma delas era a nova conceção do serviço de Deus. Desenvolve-se nomeadamente a ideia duma contribuição humana na obra de criação iniciada por Deus. O Deus apenas esboçou o mundo, que necessita duma reelaboração posterior por parte do ho-

8 G. E. de Zurara, *Crónica de Guinée*, ed. José de Bragança, Porto 1973, p. 49.

mem para que a obra divina esteja completa, perfeita, acabada. Descobrir novos territórios passa a ser considerado como uma forma de cumprir esta missão. Angelo Poliziano, um humanista italiano ao serviço do rei português, ajuda para dar uma formulação moderna a este conceito:

Pois que outra coisa nos fizeste, ó rei, senão descobrir outras terras, outro mar, outros mundos, [...], antes tirá-los das trevas eternas e, quasi direi, do velho caos, e trazê-los de novo à luz deste universo?<sup>9</sup>

Assim, deparamos já com uma formulação original do conceito da “segunda criação” a que se faz alusão na *Mensagem*, quando o “desejar poder querer” português se ergue do abismo no meio duma tormenta:

Isto, e o mistério de que a noite é o fausto...  
Mas súbito, onde o vento ruge,  
O relâmpago, farol de Deus, um hausto  
Brilha, e o mar ‘scuro ‘struge<sup>10</sup>.

O passo crucial no sentido de dar uma legitimidade à aventura marítima dos portugueses é feito por Camões. É, mais uma vez, um antecedente renascentista a que Pessoa se refere explicitamente, pretendendo tornar-se, como é sabido, num supra-Camões. A figura do autor dos *Lusíadas* é ausente da *Mensagem*, talvez pelo facto que o próprio autor, figura ausente no interior do texto, pretende desenhar-se como uma encarnação do paradigma camoniano. Assim, a epopeia não é diretamente mencionada na *Mensagem*, porque a *Mensagem* na sua totalidade transforma-se em novos *Lusíadas*. Ao mesmo tempo, aparece aqui a continuidade da tradição heterodoxa que une Camões e Pessoa a um substrato anterior, transcendendo os limites da cultura portuguesa, já que, como observou Yvette Centeno, a visão camoniana engloba a tradição cabalística, podendo ser lida “nos três níveis que os cabalistas cristãos já defendiam: nível terreno (histórico), celestial (mítico) e cósmico (abarcando céu e terra como a água primordial no Génesis, ou na Cabala, os abarca)”<sup>11</sup>.

A obra prima de Camões constitui ao mesmo tempo um documento do trauma ligado à passagem do velho ao novo universo de valores, e uma solução do problema do imaginário. No centro do poema épico aparece a ideia de transgressão, o confronto dos marinheiros com o Velho do Restelo. Citando mais uma vez Yvette Centeno:

É transgressão imperdoável nas ondas pôr vela em lenho seco (IV, 102). [...] O que se conclui, com o Velho do Restelo, é que é um crime esta transgressão dos elementos. Mas o que se conclui da aventura do Gama, é que sem transgressão não há progresso. Os elementos terão de ser vencidos – para ser reunidos em forma superior. Toda a oposição é passageira; é para ser transformada numa unidade mais íntima, e maior, como a que o casamento do fogo e da água representa<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> A. Poliziano, “Carta de Angelo Poliziano a João, Rei de Portugal”, in: F. de Figueiredo, *A Épica Portuguesa no Século XVI*, Lisboa 1989, p. 101.

<sup>10</sup> F. Pessoa, *Mensagem*, op. cit., p. 145.

<sup>11</sup> Y. Centeno, “O Cântico da Água em *Os Lusíadas*”, in: *A Viagem de Os Lusíadas. Símbolo e Mito*, Lisboa 2000, p. 30.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 17.

A passagem do cabo de que falava Zurara é transcrita e legitimada através da imagem do Adamastor. Ao mesmo tempo, os portugueses enviados pelo rei vão contra a ordem estabelecida no imaginário medieval em que a direção mediterrânea, não a atlântica, e o objetivo de conquistar a Terra Santa devia ser a meta de qualquer navegação, *passagium* ligado indissociavelmente à ideia da cruzada, chamada *crux transmarina*. A navegação atlântica dos portugueses situa-se de certa forma “fora do mapa”, no sentido de romper as coordenadas do espaço mediterrâneo, consubstancial com o cristianismo, de que a Terra Santa e a Jerusalém terrena era o ponto central. Como comentou António Quadro, a obra camonianiana “é portadora da vontade por assim dizer mágica de recriar, no *duplo* fundador do poema, o projeto português de uma Jerusalém celeste à escala ecuménica, neste mundo”<sup>13</sup>.

A transgressão do sistema de coordenadas da cristandade medieval requer uma mitificação idiossincrática da cultura portuguesa que se transforma neste momento num elemento derivado e ao mesmo tempo alienado em relação à ordem estabelecida pela civilização cristã. Dando o passo decisivo no sentido de mitificação, Camões consegue evitar o choque frontal entre o cristianismo e o projeto de expansão. A pluralização das instâncias divinas é paralela ao trecho da *Mensagem* que acabamos de citar. Camões introduz os deuses gregos no papel da autoridade responsável pela velha ordem, na qual o mar não é navegável, na qual não é lícito ultrapassar as fronteiras da tal zona de atividade permitida ao homem. Ao longo da epopeia, os portugueses lutam não contra a cólera do Deus cristão, mas sim contra a cólera de Baco – um deus entre aspas, fantoche da mitologia antiga. Assim, os portugueses apenas violam as leis estabelecidas por um deus falso, sem verdadeiro poder, questionam a legitimidade do ilegítimo. Quebrando as coordenadas do espaço cristão, inscrevem-se com insistência renovada na lógica peculiar da cristandade, que realça os pequenos e os humildes:

Vós, Portugueses, poucos quanto fortes,  
 Que o fraco poder vosso não pesais;  
 Vós, que, à custa de vossas várias mortes,  
 A lei da vida eterna dilatais:  
 Assim do Céu deitadas são as sortes  
 Que vós, por muito poucos que sejais,  
 Muito façais na santa Cristandade.  
 Que tanto, ó Cristo, exaltas a humildade!<sup>14</sup>

No projeto português de conquista não se trata já duma expansão territorial, senão duma dilatação da “lei da vida eterna”. O horizonte temporal da nação transforma-se na perspectiva da eternidade; a ação já não se limita a um território delimitado, senão abarca toda a extensão do mundo. Chegamos a ver como se dilui a fronteira entre uma lógica

13 A. Quadros, *Portugal. Razão e mistério*, vol. 1, Lisboa 1986, p. 33.

14 L. V. de Camões, *Os Lusíadas*, ed. Silvério Augusto Benedito, Lisboa 1988, p. 270.

relativa da nação e a lógica absoluta da comunidade religiosa. Na visão mitificada da aventura portuguesa, ultrapassa-se a lógica secular e entra-se no domínio do objetivos escatológicos. O reino lusitano, assim como o reino do Cristo, “não é deste mundo”.

- IV. Pessoa, baseando-se nos passos de virtualização que já foram dados anteriormente na história da cultura portuguesa, estabelece uma versão mais completa do universalismo virtual, que contrapõe, de certa forma, aos dados geopolíticos do seu tempo, em que o império colonial britânico predomina num mundo real, empurrando Portugal para um estatuto semi-periférico. No entanto, numa intuição genial, vislumbra a resiliência excecional deste império tão fraco que aparentemente nem chegava a ser uma verdadeira potência colonial, assim como o Ultimato inglês em 1890 o tinha provado. Como comenta Eduardo Lourenço, “o sentimento profundo da fragilidade nacional – e o seu reverso, a ideia de que essa fragilidade é um dom, uma dádiva da própria Providência, e o reino de Portugal uma espécie de milagre contínuo, expressão da vontade de Deus – é uma constante da mitologia, não só histórico-política, mas também cultural portuguesa”<sup>15</sup>.

É só na luz da experiência contemporânea que podemos verificar, em última instância, o poder ré-criativo do império português que, “não sendo deste mundo”, revela-se resistente a renegociação pós-colonial. A ideia imperial portuguesa aparece como particularmente insidiosa, buscando formas de sobrevivência simbólica, após a descolonização ocorrida no plano político. Discursos derivados do universalismo virtual português, entrando de forma fluida na retórica da lusofonia, ainda se encontram em circulação no início do novo milénio. Como exemplo desse discurso lírico, derivado tanto de Fernando Pessoa, como de outros representantes da Renascença Portuguesa, de Teixeira de Pascoais e dos saudosistas, podemos citar a tentativa de definir o “ser português” por Aires Gameiro, em que sempre se sublinham pontos como “espírito de aventura expansiva”, o pendor para a “fraternidade universal”, a capacidade de “mobilização fácil para a ajuda humanitária” ou “busca de semelhanças com os outros povos”<sup>16</sup>. Entretanto, para além de algumas vozes críticas, a consciência portuguesa atual nega-se a reconhecer o próprio estatuto de colonizador e do perpetrador da opressão simbólica na experiência africana. Como reconhece um desses poucos críticos, Alfredo Margarido, na formulação do discurso da lusofonia “o país foi remetido para o séc. XV-XVI, e só aí encontraria razões para existir”<sup>17</sup>.

O “espaço lusófono”, delimitado apenas pelo critério abstrato da língua em difusão e definido como “uma comunidade do destino”, não cumprido no passado colonial, mas aberto indefinidamente para o futuro,

15 E. Lourenço, *Portugal como Destino*, Lisboa 1999, p. 12.

16 A. Gameiro, *Lusofonia e Identidade na Diáspora*, Lisboa 2000, pp. 165–166.

17 A. Margarido, *A Lusofonia e os Lusófonos: Novos Mitos Portugueses*, Lisboa 2000, p. 5.



é uma versão secularizada da antiga visão da dilatação da “lei da vida eterna”. O carácter virtual do universalismo português, a sua suspensão no vazio da imaginação e do sonho, com pouco pendor para buscar vias duma realização material da solidariedade que pressupõe, faz com que esse seja um conteúdo cultural impermeável à mudança, perpetuando-se de geração em geração, aparentemente sem possibilidade de correção por parte dos intelectuais portugueses.



Adam Mazurkiewicz  
Uniwersytet Łódzki

Słowa klucze  
kolonializm,  
międzywojnie, projekt  
kulturowy, plany  
kolonizacyjne

## Kulturowy wymiar planów polskich kolonii zamorskich w publicystyce międzywojnia

„Czym była II RP? Państwem o szerokich aspiracjach, przeważnie niezrealizowanych ale jednak aspiracjach kolonialnych podczas gdy obecna III RP jest jakimś po-sowieckim postkolonialnym karykaturalnym tworem” – możemy przeczytać na jednym z blogów internetowych<sup>1</sup>.

Wyznacznikiem owej wysokiej pozycji na arenie międzynarodowej polityki miały być – według autora przywoływanego tu wpisu – wspomniane plany kolonijne, zmierzające do uczynienia z Rzeczypospolitej Polskiej światowego mocarstwa. Czym tłumaczyć ów resentyment i potrzebę posiadania zamorskich terytoriów? Czy kluczem interpretacyjnym może być sytuacja cywilizacyjno-kulturowa ziem polskich w XIX wieku pod zaborami? Nie były one przecież aktem skolonizowania terenów I Rzeczypospolitej *sensu stricte*, zarazem jednak – co podkreśla Tadeusz Bujnicki – zabory kolonię do pewnego stopnia przypominały<sup>2</sup>. Czy też – wraz z odzyskaniem w 1918 roku niepodległości – usiłowano odtworzyć nie tylko organizm państwowy w granicach możliwie zbliżonych do tych z 1772, ale i zmienić w jawę „sny o (zamorskiej) potęgę”, podsycane pamięcią o dokonaniach Jakuba Kettlera<sup>3</sup>. W poszukiwa-

1 Szturm [?], *Polski kolonializm w II RP.*, „Szturm i Napór. Blog historyczny”, <http://szturminapor.blogspot.com/2012/12/polski-kolonializm-w-ii-rp.html> [wpis z dn. 5.12.2012; dostęp: 3.02.2015].

2 Zob.: T. Bujnicki, [głos w dyskusji nad szkicem Krzysztofa Stępnika *Afryka w podróżopisarstwie Stanisława Bełzy*], [w]: *Wokół „W pustyni i w puszczy”. W stulecie pierwodruku powieści*, red. J. Axer, T. Bujnicki, Kraków 2012, s. 219.

3 Przypomnijmy, iż poprzez lenną pozycję Kurlandii wobec Rzeczypospolitej szlacheckiej, była ona w latach 1650–1652 zwierchniczką wyspy Tobago w archipelagu Małych Antyli Zob.: J. Tazbir, *Rzeczypospolita szlachecka wobec wielkich odkryć*,

niu źródeł rodzimych tendencji kolonialnych nie należy zapominać też o roli, jaką odegrał „Przegląd Wszechpolski” – organ prasowy lwowskiego Towarzystwa Geograficzno-Handlowego; oczywiście była to zaledwie jedna z propozycji wizji kolonii, raczej nie *sensu stricto*, której istota polegała na utrzymaniu ścisłego kontaktu emigrantów-kolonistów z ojczyzną<sup>4</sup>. Jednakże źródeł marzeń międzywojennej Polski o koloniach można upatrywać nie tylko w historycznej przeszłości i usiłowaniu zaistnienia na arenie międzynarodowej, bądź wyrazu „sprawiedliwości dziejowej” (wątek ten pojawiał się głównie w dyskusjach publicystycznych nad przyszłością byłych kolonii Cesarstwa Niemieckiego). Wydaje się też, że wskazywane przez Marka Arpada Kowalskiego koncepcje inteligencji (głównie zrzeszonej w Lidze Narodowej) dotyczące rozwoju narodu dzięki czerpaniu korzyści z posiadania terytoriów zamorskich nie wyczerpują źródeł *imaginarium communis* w tym zakresie<sup>5</sup>.

Wyszczególnione punkty odniesienia były tu prawdzie ważne – być może najistotniejsze (do czego przyjdzie nam wrócić) – jednakże nie należy zapominać również o roli powieści popularnej w kreowaniu obrazów przyszłości Rzeczypospolitej<sup>6</sup>. Na jej kartach pisarze kreślili bowiem wizje niepodległej Polski, alternatywne wobec pozatekstowej rzeczywistości. W literaturze – zwłaszcza *gentium minores* – dominuje kreślenie akcji fabularnej tak, by zostało wyeksponowane odrodzenie niepodległej Polski, nawet jeśli miałyby ona zostać sytuowana z dala od histo-

Warszawa 1973, s. 137–139. Oprócz działań Kettlera można wspomnieć o elektorze brandenburskim, Fryderyku Wilhelmie, który – jako reprezentant Kompanii Brandenburskiej – w 1685 roku otrzymał od Duńskiej Kompanii Zachodnioindyjskiej prawo do zasiedlenia Saint Thomas w archipelagu Wysp Dziewiczych (na temat pierwszych zamierzeń kolonialnych zob.: A. Żukowski, *Kontakty z Afryką Południową mieszkańców Gdańska w służbie holenderskiej Zjednoczonej Kompanii Wschodnioindyjskiej (II połowa XVII – koniec XVIII wieku)*, „Rocznik Gdański” 1994, t. 54, nr 1, s. 5–21; M. Kowalski, *Immigrants from the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Early Stages of European Colonization of the Cape Colony (1652–1707)*, „Geographia Polonica” 2012, t. 85, nr 3, s. 55–76). Osobną kwestią pozostaje ahistoryczność owych pragnień podkreślana przez Marka Arpada Kowalskiego, wskazującego na pierwsze sygnały upadku systemu kolonialnego w okresie po I wojnie światowej; zob.: *idem*, *Kolonie Rzeczypospolitej*, Warszawa 2005, s. 303; nie inaczej postrzega też owe postulaty Michał Jarnecki, akcentujący ponadto brak realnej siły społeczeństwa polskiego, zdolnej do realizacji kolonialnych planów (zob.: *idem*, *Fantastyka polityczna czy konieczność? Portugalska Afryka, Nikaragua, Boliwia i Ekwador w polskich planach kolonialnych*, „Sprawy Narodowościowe” 2010, nr 36, s. 105).

- 4 Zob.: P. Fiktus, „Nowa Polska” w polskiej myśli kolonialnej do 1939 r., „Acta Erasmianna II”: *Prace z myśli polityczno-prawnej oraz prawa publicznego*, red. M. Sadowski, P. Szymaniec, Wrocław 2012, s. 107–124.
- 5 Zob.: M. A. Kowalski, *Siła Polski leży w koloniach*, „Fronda. Pismo Poświęcone” 2006, nr 39, s. 73. Niekiedy pojawiały się takie deklaracje wyrażane *expressis verbis*; Gustaw Załęcki pisał wprost o relacji pomiędzy rozwojem narodu a jego ekspansją ekonomiczną (a poprzez to i terytorialną); zob.: *idem*, *Polska polityka kolonialna i kolonizacyjna*, Warszawa 1925, s. 5–6.
- 6 Zob.: W. Feldman, *Dzieje polskiej myśli politycznej (Od końca XIX w. do roku 1914)*, Warszawa 1914, s. 1.

rycznych terenów. Do utworów tych należą m.in. powieść w odcinkach Marii Rodziewiczówny pt. *Lew w sieci* (1892–1893) oraz nowela Bolesława Prusa *Zemsta* (1908). Nie inaczej przedstawia przyszłe losy Polski Edmund Jeziński w fantastycznonaukowej powieści *Zwycięzcy bieguny* (1912), w której punktem wyjścia staje się wyprawa do Arktyki, mająca na celu założenie na jej terenach polskiej osady, stanowiącej wzorcową realizację utopijnych planów:

Po ogłoszeniu [planu kolonizacji] zjawiać się zaczęły grupy emigrantów, którzy chcieli na nowej wyspie nowe zacząć życie. Lecz nie każdy mógł się tam dostać. Przebierano między kandydatami skrzętnie bardzo, wybierając tylko takich, których kwalifikacje moralne dawały gwarancję, że w zupełności odpowiadać będą wymaganiom. (...) Na "Nowej Polsce", nowe budziło się życie<sup>7</sup>.

Wizja snuta przez Jezińskiego (jak i Rodziewiczówny oraz Prusa) koresponduje z kolei z obrazem planów założenia „nowej Polski” zawartą na kartach Sienkiewiczowskiej powieści *W pustyni i w puszczy* (1912)<sup>8</sup>. W powieści czytamy:

Staś z wysokości grzbietu Kinga pilnował porządku, wydawał rozkazy – może nie tyle dlatego, że były potrzebne, ile z tego powodu, że upajała go rola wodza – i z dumą spoglądał na swoją małą armię. – Gdybym chciał, – mówił sobie – to mógłbym tu zostać królem nad wszystkimi ludami Doko – tak, jak Beniowski na Madagaskarze! I przez głowę przeleciała mu myśl, czyby nie dobrze było wrócić tu kiedy, podbić wielki obszar kraju, ucywilizować Murzynów, założyć w tych stronach nową Polskę, albo nawet ruszyć kiedyś na czele czarnych wycwiczonych zastępów do starej<sup>9</sup>.

Adresatem założonym części przywołanych wyżej utworów był czytelnik młodzieżowy, zaś eksponowanie czynnika akcji w fabule – lodowe pustkowia pełnią funkcje analogiczną do afrykańskich bezdroży i wymagają szczególnych cech charakteru od usiłujących przezwyciężyć przeciwności losu protagonistów – pozwala odsunąć na plan dalszy refleksję cywilizacyjną, którą współcześnie można odczytać jako projekt kolonizacyjny, zawarty w owej twórczości *implicite*. Nieprzypadkowo też – wraz z inicjacją procesu odzyskiwania niepodległości – schemat fabularny, wypracowany w przywołanych tu utworach, zaczął tracić na

7 E. Jeziński, *Zwycięzcy bieguny*, Warszawa 1912, t. III, s. 70–71. Postulat Jezińskiego, aby „Nowa Polska” była zamieszkała jedynie przez osoby o najwyższych kwalifikacjach moralnych być może należy uznać za pogłos lektury Prusowskiej *Zemsty*, na kartach której nie brak pomysłów zbieżnych z postulatami eugeników: „Dzieci wolno było mieć tylko małżeństwom zdrowym i zdolnym. Skutkiem tego ludność polska wzrastała bardzo powoli, ale rasa odznaczała się niezwykłymi zaletami” (*idem*, *Zemsta*, [w]: *idem*, *Dziwni ludzie*, Warszawa 1914, s. 145).

8 Nie jest to oczywiście jedyny przejaw zainteresowania Henryka Sienkiewicza Afryką. Należy bowiem wziąć bowiem – o czym przypomina Jan J. Milewski – pod uwagę zarówno tom *Listy z Afryki* (1893), jak i korespondencję osobistą; zob.: *idem*, *Obraz Afryki w spuściźnie Henryka Sienkiewicza – refleksje historyka*, [w]: *Wokół „W pustyni i w puszczy”*. *W stulecie pierwodruku powieści*, red. J. Axer, T. Bujnicki, Kraków 2012, s. 225–227.

9 H. Sienkiewicz, *W pustyni i w puszczy*, Warszawa 1912, s. 450–451.

atrakcyjności<sup>10</sup>. Skoro bowiem odrodzona Rzeczypospolita zaistniała realnie, jej fikcyjny substytut przestał być potrzebny. Trudno przeto w międzywojniu szukać opowieści, w których kreowana jest wizja niepodległej Rzeczypospolitej w egzotycznej scenerii.

Uwaga ta nie oznacza, iż sam temat funkcjonowania narodu polskiego w egzotycznych realiach uległ zapomnieniu; zmieniała się bowiem struktura polskiego państwa, lecz nie jego istota. Możemy obserwować przeniesienie akcentu z kreślenia wizji alternatywnej państwowości – co było domeną literatury, zwłaszcza w obiegu popularnym, powstającej u kresu zaborów – na refleksję związaną z poszerzaniem terytorium uzyskanego na mocy kolejnych traktatów pokojowych, poczynając od *Deklaracji wersalskiej* (1918). Kierowano się przy tym tyleż poczuciem narodowej dumy, co ekonomicznym rachunkiem, bowiem w międzywojniu na arenie międzynarodowej liczyły się jedynie te państwa, które posiadały terytoria zamorskie<sup>11</sup>. O tym zaś, iż – w opinii publicystów – potencjalnie plany te nie były pozbawione realnych podstaw, świadczyć miało doświadczenie w badaniach terytoriów zamorskich, zdobyte za sprawą ekspedycji Stefana Szolc-Rogozińskiego z lat 1882–1884<sup>12</sup>.

Co istotne, zmienia się również medium wykorzystywane do werbalizacji problematyki kolonialnej. Dyskurs literacki traci wówczas – przywołajmy określenie Dominique'a Maingueneau'a – charakter konstytuujący<sup>13</sup>. Przestaje być bowiem zakorzeniony w tym, co Maingueneau określa mianem *archeionu zbiorowości*<sup>14</sup>.

Stało się tak, ponieważ autorytet literatury został unieważniony wypadkami dziejowymi, toteż przestała ona pełnić funkcję kryptopublicy-

<sup>10</sup> Uwaga ta nie oznacza, iż egzotyzm zaniknął w literaturze międzywojennej. Pełnił w niej jednak inną funkcję, o czym przekonuje lektura powieści Antoniego Ferdynanda Ossendowskiego (np. *Sokół pustyni*, 1928; *Przygody Jurka w Afryce*, 1932). Osobną kwestią pozostaje obecność „tematu egzotycznego” w twórczości Witkacego (*Metafizyka dwugłowego cielęcia*, 1921), dekonstruującego stereotypy kulturowe; cechę tę pisarstwa Witkacego podkreśla Tadeusz Nyczek akcentując intencjonalny mariaż różnych wątków, doprowadzonych *ad absurdum* (zob.: *idem*, *Woody Allen, syn Witkacego*, [w]: *Witkacy w teatrze końca wieku. Materiały z sesji Witkacowskiej Kraków-Ochodza, 3–5 października 1991*, red. E. Chudziński, Kraków 1992, s. 17).

<sup>11</sup> Jedną z pierwszych prac na temat politycznego wymiaru posiadania kolonii było opracowanie Leona Papińskiego *Emigracja i kolonizacja oraz zadania polskiej polityki emigracyjnej* (Warszawa 1918). Autor, powołując się na różne autorytety postrzega działania zmierzające do stworzenia kolonii jako niezbędne dla zapewnienia stabilności państwa. Z kolei Stanisław Pawłowski, odwołując się do retoryki darwinowskiej, pisał: „Walka o przestrzeń jest dzisiaj zjawiskiem tak powszechnym, że materialistyczne pojmowanie dziejów ustąpić musiało pojmowaniu przestrzennemu, a więc pojmowaniu geograficznemu. Walka o przestrzeń – to najważniejszy proces w dziejach państw” (*idem*, *Domagajmy się kolonii zamorskich dla Polski*, Warszawa 1936, s. 3–4).

<sup>12</sup> Zob.: M. A. Kowalski, *Kolonie Rzeczypospolitej*, Warszawa 2005, s. 247–282.

<sup>13</sup> Zob.: D. Maingueneau, *Dyskurs literacki jako dyskurs konstytuujący*, przekł. H. Koniczka, „Teksty Drugie” 2009, nr 4, s. 159–170.

<sup>14</sup> Zob.: *ibidem*, s. 161.

styczną. Jej funkcję przejęła publicystyka społeczna i polityczna – tym bardziej, że ówczesna opinia publiczna entuzjastycznie przyjmowała wszelkie informacje o możliwej kolonizacji odległych geograficznie i kulturowo terenów<sup>15</sup>. Co więcej: już w 1918 roku powołano do istnienia Polskie Towarzystwo Kolonialne, którego działalność od 1924 kontynuowało Polskie Towarzystwo Emigracyjne. Niebagatelny wpływ na rozwój zainteresowania problematyką kolonizacji miał również powołany w 1926 roku (jako sekcja PTE) Instytut Narodowy do Badań Emigracji i Kolonizacji (od 1927 Narodowy Instytut Emigracyjny i Kolonizacyjny)<sup>16</sup>. Działania te można – z perspektywy czasu – uznać za przygotowujące grunt pod powstanie najgłośniejszej i najbardziej znanej organizacji międzywojnia – Ligi Morskiej i Kolonialnej (1930). Organizacja ta – mimo iż jej projekty mogą współcześnie wydawać się pozbawione możliwości realizacji – miała istotny wpływ na kierunki polskiej polityki kolonialnej; o randze Ligii, w myśl supozycji Marka Arpada Kowalskiego, świadczy zaniepokojenie zagranicznej opinii publicznej, obawiającej się ekspansji Polski<sup>17</sup>.

Z pewnością niewystarczającą odpowiedzią na pytania o przyczyny, dla których idea kolonii zyskała w międzywojniu tak licznych zwolenników będą uwagi Wiktora Ormickiego i Wiktora Rosińskiego rozważających problematykę kolonialną z perspektywy ekonomicznej<sup>18</sup>. Ani bowiem ten aspekt posiadania kolonii, jakkolwiek decydujący dla narodowej gospodarki, ani mocarstwowe ambicje i polityczna konieczność zdają się nie wyczerpywać powodów, dla których społeczeństwo Polski międzywojennej dążyło do stworzenia systemu zamorskich posiadłości. Być może zatem należałoby uznać, iż jednym z głównych powodów owych dążeń – oprócz wymienionych tu – było traktowanie kolonii jako projektu kulturowego<sup>19</sup>.

15 Oczywiście należy mieć świadomość, iż termin „kolonia” i „kolonializm” rozumiany był w międzywojniu różnorodnie. Wprawdzie najczęściej używano go w dzisiejszym rozumieniu na określenie terytoriów zamorskich pozostających w prawnej i ekonomicznej zależności od Centrum, jednak nie brak i świadectw dokumentujących wykorzystanie tego terminu na oznaczenie osadnictwa w obrębie danego państwa; zob.: P. Fiktus, *Pojęcie »kolonii« oraz »kolonializmu« w dyskursie polityczno-prawnym Ligi Morskiej i Kolonialnej*, [w:] *Varia Doctrinalia*, red. Ł. Machaj, Wrocław 2012, s. 111–121.

16 Zob.: J. Mazurek, *Kraj a emigracja. Ruch ludowy wobec wychodźstwa chłopskiego do krajów Ameryki Łacińskiej*, Warszawa 2006, s. 146–148.

17 Zob.: M. A. Kowalski, *Siła Polski leży w koloniach*, s. 78.

18 Zob.: W. Rosiński, *Polski problem kolonialny*, „Morze” 1930, nr 5, s. 20; W. Ormicki, *Motywy polskich dążeń kolonialnych*, „Wiadomości Geograficzne” 1936, z. 8–10, s. 73. Szerzej na temat tego przejawu dążeń kolonialnych zob.: Ł. Zamęcki, *Aspekt surowcowy polskich działań emigracyjno-kolonialnych w latach trzydziestych XX wieku*, „Społeczeństwo i Polityka” 2010, nr 2, s. 9–27.

19 Traktowanie kolonii jako projektu kulturowego postulowali Alexander Honold i Oliver Simons, podkreślający kulturowy wymiar kolonializmu („*die kulturelle Dimension des Kolonialismus*”); zob.: ciż, *Einteitung: Kolonialismus als Kultur?*, [w:] *Kolonialismus als Kultur: Literatur, Medien, Wissenschaft in der deutschen Gründzeit des Fremden*, red. A. Honold, O. Simons, Tübingen 2002, s. 9.

W ramach tego projektu miał się realizować polski model sarmacko-romantycznego mesjanizmu. Należy jednak zaznaczyć, iż w wypadku dążeń kolonialnych akcent uwagi przesunięty został z koncepcji *Polonia antemurale christianis* na cywilizacyjną misję Polaków (a szerzej – białego człowieka), na barkach którego spoczywa odpowiedzialność za przyszłość kolonialnych autochtonów<sup>20</sup>. Zarazem projekt ten można traktować jako mentalne *remedium* na konflikty narodowościowe, jakie stały się udziałem społeczeństwa polskiego zwłaszcza w latach trzydziestych XX wieku (napięcia społeczne na Wileńszczyźnie, „getto ławkowe”, wzrost nastrojów antysemickich i nacjonalistycznych)<sup>21</sup>.

Odczytywane w ten sposób plany kolonialne byłyby jednakże nie tylko alternatywą dla zjawiska, które Ewa Thompson określa mianem „wewnętrznego kolonializmu europejskiego”<sup>22</sup>. To również przejaw traktowania kultury europejskiej jako (posłużmy się określeniem zaczerpniętym z dyskursu postkolonialnego) „dominującej”, „patriarchalnej”. Postrzeganie wartości konstytutywnych dla niej jako „wyższych” wobec kultur lokalnych przejawia się już w definicji kolonii, używanej przez Gustawa Załęckiego, który akcentuje pełną zależność kolonii (określanych przezeń mianem „politycznych”) od posiadającego je państwa tak, iż ludność autochtoniczna pozbawiona jest praw przysługujących obywatelom owego państwa<sup>23</sup>. Nie inaczej postrzega relację pomiędzy „metropolią” i kolonią Leon Bulowski:

[kolonią] należałoby nazwać kraj ten, który jest częściowo zamieszkały przez kolonistów, którego gospodarka całkowicie nastawiona jest na uzupełnienie życia ekonomicznego Metropolii, który nie posiada samorządu o znaczeniu państwowym, którego administracja sprawowana jest przez urzędników mianowanych<sup>24</sup>.

Wyrażone *expressis verbis* w przywołanych tu definicjach kolonii poczucie wyższości „białego człowieka” znajduje uzasadnienie nie tylko w fakcie, iż jest on kolonistą, tj. właścicielem zajmowanego obszaru; w peł-

<sup>20</sup> Interesującą ikoniczną reprezentacją naszkicowanego tu myślenia o roli Europy w dziejach świata pozostaje ilustracja na stronie tytułowej „La Petit Journal” z dn. 19.11.1911 roku popisana: *La France va pouvoir porter librement au Maroc la civilisation la richesse et la paix*. Ukazana na niej została Marianne (symbol Francji) jako gospodyni ofiarująca dobrobyt skupionym wokół niej tubylcom; na dalszym planie widać oficera w stroju kolonialnym, wydającego rozkazy autochtonicznemu rekrutowi. Obecność wartości europejskich (*resp.* francuskich) ma gwarantować – w myśl podpisu – dobrobyt i pokój w Maroku.

<sup>21</sup> Zob. np.: A. Srebrakowski, *Sprawa Waclawskiego. Przyczynek do historii relacji polsko-żydowskich na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie*, „Przegląd Wschodni” 2004, t. IX, z. 3, s. 575–601; M. Kowalski, Wileńszczyzna jako problem geopolityczny w XX wieku, [w]: *Problematyka geopolityczna Ziemi Polskich*, red. P. Eberhardt, Warszawa 2008, s. 274–277.

<sup>22</sup> Zob.: E. M. Thompson, *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przekł. A. Sierszulska, Kraków 2000, s. 262.

<sup>23</sup> Zob.: G. Załęcki, *O kolonialno-polityczną kulturę mas polskich*, Warszawa 1930, s. 523.

<sup>24</sup> L. Bulowski, *Kolonie dla Polski*, Warszawa 1932, s. 9.



ni też odzwierciedla to, co można określić mianem idei kolonializmu<sup>25</sup>. Płaszczyzną negocjowania znaczeń społecznych nie mogły być zatem gospodarka, polityka ani prawo, ale religia, którą Feliks Koneczny uznał za uniwersalną potrzebę ludzkości<sup>26</sup>. Jako płaszczyzna porozumienia między kolizatorem a rdzennym mieszkańcem kolonii – w tym wypadku nie miała jednak wymiaru ekumenicznego, lecz była jednym z narzędzi politycznych; Stanisław Grodź – na marginesie refleksji nad teologią afrykańskich wspólnot chrześcijańskich – przypomina, iż działalność misyjna uważana była za instrument oddziaływania kultury europejskiej na Afrykanów nie tylko przez środowiska kościelne, ale i polityków oraz różne grupy nacisku społecznego<sup>27</sup>. Z pewnością było to związane z obserwowaną w XIX wieku represyjną postawą Kościoła, której źródła należy szukać w ówczesnym klimacie fermentu społecznego, podważającego dotychczasowe aksjomaty. Skutkowało to odwołaniem się do argumentu potępienia jako konsekwencji nie dość gorliwej wiary<sup>28</sup>. Misje były postrzegane jako – posłużmy się tytułem wiersza Rudyarda Kiplinga z 1899

- 25 Michael Hechter kolonializm definiuje jako sytuację zdominowania rasowo obcej grupy reprezentującej różną (od podbijającej) kulturę. Społeczeństwo zdominowane traktowane zostaje instrumentalnie przez metropolię, która – dla zachowania *status quo* – wykorzystuje siłę i rasowe stereotypy legitymizujące podporządkowanie wobec metropolii (zob.: *idem, International Colonialism. The Celtic Fringe in British National Development, 1536–1966*, Berkeley 1975, s. 30).
- 26 Zob.: F. Koneczny, *Z rzekomych syntez religijnych*, „Przegląd Powszechny” 1930 [styczeń-luty-marzec], t. 185, s. 3.
- 27 Zob.: S. Grodź, *Wyzwolenie czy inkulturacja? – zbieżne czy rozbieżne nurty afrykańskiej teologii?*, „Praktyka Teoretyczna” 2013, nr 2, s. 122. Osobną kwestią pozostaje, do jakiego stopnia praktyka ta korzystała z zakorzenienia chrześcijaństwa w Afryce dzięki XVIII-wiecznemu ruchowi antonianów pod przewodnictwem Kimpy Viity (Kongo) oraz XIX-wiecznym misjonarzom i działalności absolwentów liberyjskiego Fourah Bay College (m.in. Samuela Ajayi Crowthera i Jamesa Johnsona) i południowoafrykańskiego proroka Ntsikana. Niewątpliwie jednak rację ma Grodź, że w okresie ekspansji kolonialnej pamięć o przywołanych tu postaciach wyparto (zob.: *ibidem*, s. 127). Należałoby też rozważyć, na ile tak instrumentalna rola religii wynika z promowanej przez wydawców katolickich opowieści dla ludu, w których ukazywano chrześcijaństwo jako jedyną drogę wiodącą do zbawienia. Były one niekiedy – jak w wypadku anonimowego utworu *Pogrzebana żywcem. Powieść dla ludu katolickiego z życia biednych murzynów w Afryce* (Mikołów 1903) – osadzone w egzotycznej scenerii, która miała jednak charakter drugorzędny wobec wymiaru dydaktycznego historii; w przywołanym tu utworze czytamy wyznanie protagonistki: „O jak ja się gorąco i teraz modłę, aby się Bóg zmiłował nad biednymi moimi braćmi murzynami, by im dał szczęście poznać światło prawdziwej nauki, by im posłał misjonarzy, którzy by ich wyprowadzili z ciemności pogaństwa, a pokazali im drogę wiodącą do nieba” (*ibidem*, s. 57–58).
- 28 Zob.: G. Minois, *Historia piekła*, przekł. A. Dębska, Warszawa 1996, s. 167–174. Co istotne, w 1929 roku Albert Michel potępił w *Les Fins dernieres* supozycję Jaime Balmésa o uniknięciu przez ludy niecywilizowane mąk piekielnych z uwagi na ich „upośledzenie duchowe”, jakkolwiek zmarli pozostają w Limbo (za.: G. Minois, *Historia piekła*, s. 173). Tym samym ewangelizacja stała się niezbędna do zbawienia, zaś nieświadomość odstępstwa od doktryny chrześcijańskiej nie chroniła przed potępieniem.

roku – „brzemień białego człowieka”, i legitymizowały ideę cywilizacyjną, utożsamianą, co podkreśla Antonina Łuszczkiewicz, z wyrazem odpowiedzialności chrześcijańskiej Europy za losy świata (związane było to z postawą religijnego ekskluzywizmu, tj. traktowaniem chrześcijaństwa jako jedynej prawdziwej religii i drogi zbawienia)<sup>29</sup>. Wprawdzie badaczka sięga po przykłady z kręgu brytyjskiej myśli kolonizacyjnej, jednak paralelny sposób postrzegania powinności Starego Kontynentu wobec zamorskich krain można odnaleźć w rodzimej publicystyce kolonialnej. Źródeł akcentowania dobroczynnego wpływu misji chrześcijańskich można upatrywać w uwagach podróżników<sup>30</sup>.

Retoryka religijna pozostawała w społecznym dyskursie kolonialnym dominująca, skoro adresowane do szerokiego kręgu odbiorców (co wydawca zaznacza we wstępie) opracowanie dotyczące zagadnień związanych z akcesem Polski do kręgu państw posiadających dostęp do morza i potencjalnych właścicieli kolonii zatytułowane zostało *Katechizm morski* (1936). Owszem, można taki charakter wypowiedzi wiązać z narzucaniem go przez środowiska konserwatywno-prawicowe, dominujące w społecznym dyskursie kolonialnym (do koneksji tych *expressis verbis* przyznaje się m.in. Załęcki<sup>31</sup>). Wydaje się jednak, że stanowi on konse-

<sup>29</sup> Zob.: A. Łuszczkiewicz, *Kulturowe stereotypy i uprzedzenia wobec Indusów w twórczości Rudyarda Kiplinga*, „ARGUMENT. Biannual Philosophical Journal” 2012, nr 1, s. 205–206.

<sup>30</sup> Zob. np. w: I. T. Żagiell, *Podróż historyczna po Abisynii, Adeli, Szoa, Nubii, u źródeł Nilu, z opisaniem jego wodospadów, oraz po krajach podrównikowych; do Mekki i Medyny, Syrii i Palestyny, Konstantynopolu i po Archipelagu*, Wilno 1884, s. 238. Nawet jeśli będziemy podchodzić do informacji Żagiella z krytycznym dystansem, nietrudno zauważyć stereotypowy charakter roli cywilizacyjnej, jaką przypisuje on chrześcijaństwu (na temat niebezpieczeństw, na jakie narażony jest czytelnik wspomnień Żagiella, zob.: B. Żurawski, »Szluki jest to naród przeważnie rolniczy«. *Podróże Ignacego T. Żagiella po Egipcie i Sudanie*, [w]: *Wokół „W pustyni i w puszczy”*. W stulecie pierwodruku powieści, red. J. Axer, T. Bujnicki, Kraków 2012, s. 169–189). Nie inaczej zresztą dobroczynne skutki cywilizacyjne ukazuje Stanisław Bełza na kartach reportażu *W Ojczyźnie Faraonów (Z moich podróży i przechadzek po Egipcie)*. Cywilizacyjna ingerencja kolonizatorów podporządkowana jest, zdaniem autora, imperatywowi postępu: „Za każdym rokiem przybywa w Kairze ulic [o charakterze europejskim] (...) coraz więcej, znikają koryta, powstają wygodne łóżyska. A wraz z nimi powstaje i to, co nosi charakter naszej kultury. Jeśli więc nie dobrobyt wszędzie (tego i u nas niestety wszędzie nie ma) to byt znośny. (...) I przyklaskuję tym wszystkim, którzy tu przyszli z chęcią robienia dobrze, tonącemu podali deskę ratunku. A choć podając mu ją, zniszczyli to i owo, to i owo z tego, co tu odrębnym zatarli, nie policzy im tego zaiste za grzech Bóg, bo niszcząc to i zacierając, najszlachetniejszemu stworzeniu Boga: człowiekowi, umożliwili w tych stronach człowieczy byt” (*idem*, *W Ojczyźnie Faraonów (Z moich podróży i przechadzek po Egipcie)*, Warszawa 1912, s. 80–81).

<sup>31</sup> Zob.: G. Załęcki, *Wstęp*, [do]: *idem*, *O zasadniczych pojęciach polityki kolonialnej i kolonizacyjnej. Uwagi nad gospodarczym stosunkiem człowieka «białego» do «kolorowego»*, s. 5. Nie bez znaczenia z tej perspektywy pozostaje dedykacja pracy Załęckiego, którą poświęca on Stanisławowi Głębińskiemu, związanemu pierwotnie z Narodową Demokracją (od 1890), następnie zaś (od 1916) z Ligą Narodową (zob.: *ibidem*, s. 3).

kwencję wpisania postulatów kolonijnych w paradygmat mesjanistyczny, w którym są one traktowane jako konieczność dziejowa<sup>32</sup>.

Obraz kolonii, traktowanych jako projekt kulturowy, kształtowany był w społeczeństwie międzywojennym w oparciu o aksjomatycznie postregane następujące kwestie:

- przekonanie o wyższości kultury europejskiej (*resp.* polskiej) nad tubylczymi;
- traktowanie obecności kolonizatorów jako wypełnianie cywilizacyjnej „misji białego człowieka”;
- traktowanie faktu posiadania kolonii jako oczywistości historycznej.

Poniżej omówimy je kolejno. Już teraz należy jednak zaznaczyć silne zideologizowanie wizji kulturowej misji Polski na arenie międzynarodowej. Jakkolwiek bowiem Liga Morska i Kolonialna była oficjalnie niezależna od struktur państwowych, miała potencjalnie wpływ na kształtowanie opinii publicznej (przypomnijmy, iż to z jej inicjatywy powstał Fundusz Obrony Morskiej, 1933)<sup>33</sup>. Organizacja ta kreowała też własny wizerunek społeczny jako tej, która najżywiej pozostaje zainteresowana uzyskaniem terytoriów zamorskich. Z populistycznych wątków programu Ligii korzystały też peryferyjne ugrupowania polityczne – np. „Liga Mocarstwowego Rozwoju Polski”, „Myśl Mocarstwowa” – postulujące rozbudowę kraju jako położonego pomiędzy dwoma morzami (tj. Czarnym i Bałtyckim)<sup>34</sup>.

32 Zob.: [red], *Katechizm morski*, Warszawa 1936, s. 4. Na akcentowanie konieczności zapoznania społeczeństwa polskiego z problematyką morską mogła mieć wpływ koncepcja Alfreda Thayera Mahana *Wpływ potęgi morskiej na historię 1660–1783* (1890; wydanie pol. 2013), podkreślającego wpływ potęgi morskiej na znaczenie państw. Do wymienianych przez autora elementów owej potęgi należą: położenie geograficzne, ukształtowanie powierzchni, rozległość terytorium, wielkość populacji, charakter ludności oraz rządów i instytucji państwowych (zob.: *idem, Wpływ potęgi morskiej na historię 1660–1783*, przekł. E. Weryk, Oświęcim 2013, s. 31–71). W wypadku rodzimych publikacji, podkreślających rangę dostępu Polski do morza zwraca uwagę legitymizowanie go geografiami w broszurze „Ligi Morskiej i Kolonialnej” *ABC o morzu* (1934); czytamy: „Polska geograficznie ciąży ku Bałtykowi. Główne jej rzeki Wisła, Niemen, Dźwina i Odra, wpadające do morza Bałtyckiego, wskazywały i wskazują, że nad brzegami Bałtyku znajduje się przyszłość Polski” (M. Socha, *Walka o Bałtyk*, [w]: *ABC o morzu*, Warszawa 1934, s. 5).

33 Mimo deklarowanego społecznego charakteru organizacji, nie trudno było zauważyć jej wpływ na politykę rządu; w 1930 roku powstała z inicjatywy Ministerstwa Pracy i Opieki Społecznej Delegacja Porozumiewawcza Polskich Organizacji Emigracyjnych Kolonialnych i Mniejszościowych; sukcesywnie też wysuwano na forum Ligii Narodów postulaty kolonialne (zob.: A. Kicingier, *Polityka emigracyjna II Rzeczypospolitej*, „Central European Forum for Migration Research Working Paper” 2005, nr 4, s. 59–68). Nie należy też zapominać, iż w Zarządzie Głównym Ligii Morskiej i Kolonialnej zasiadali m.in. gen. Gustaw Orlicz-Dreszer, Józef Kożuchowski (wiceminister przemysłu i handlu), Ferdynand Zarzycki (zastępca szefa Administracji Armii, później minister przemysłu i handlu) oraz Antoni Rostek (działacz gospodarczy i poseł na Sejm V Kadencji, 1938–1939).

34 Zob.: J. Tomasiewicz, *Od monarchizmu do postkonserwatyzmu. Ekstremizm konserwatywny w II Rzeczypospolitej*, „Społeczeństwo i Polityka” 2011, nr 3, s. 9–32;

**Przekonanie  
o wyższości  
kultury  
europejskiej (resp.  
polskiej) nad  
tubylczymi**

Gustaw Załęcki, w szkicu o ambicjach popularyzatorskich, wskazywał na związek rozwoju kolonializmu z wyższością technologiczną i kulturową Starego Kontynentu<sup>35</sup>. Sugerowana relacja dominacji technologicznej i sukcesów w kolonizowaniu rychło przekształciła się w przekonanie o wyższości kulturowej „białego człowieka”<sup>36</sup>.

Co więcej, podczas lektury publicystyki uzasadniającej konieczność stworzenia polskich kolonii trudno nie ulec wrażeniu, iż miały one stać się okazją do promocji kultury narodowej. Pawłowski deklarował:

Posiadanie kolonii zamorskich łączy się także z pewnymi korzyściami kulturalnymi. Nadarza się przez to sposobność rozszerzenia wpływu naszej kultury narodowej na inne ludy i kraje. Kolonie są obszarem, na którym naród organizujący je może wykonać bardzo ciekawy eksperyment. Może w pokojowym oddziaływaniu na inne ludy pokazać, o ile i w jakimś stopniu kultura jego zdolna jest oddziaływać na inne społeczeństwa<sup>37</sup>.

Zawartego w przywołanych tu słowach Pawłowskiego przekonania nie podzielał wprawdzie bez zastrzeżeń Załęcki, niemniej i on skłonny był

*idem, Naprawa czy zniszczenie demokracji? Tendencje autorytarne i profaszystowskie w polskiej myśli politycznej 1921–1935*, Katowice 2012, s. 260–266.

35 Zob.: G. Załęcki, *Uwagi nad gospodarczym stosunkiem człowieka »białego« do »kolorowego«*, [w:] *idem, O zasadniczych pojęciach polityki kolonialnej i kolonizacyjnej. Uwagi nad gospodarczym stosunkiem człowieka »białego« do »kolorowego«*, Warszawa 1928, s. 68. Przykłady dokumentujące ową wyższość cywilizacyjną można napotkać przede wszystkim w prasowych reportażach; Tadeusz Trębicki w tonie anegdoty opisywał swoje perypetie z miejscowym służącym podczas podróży po Angoli: „W miejscu gdzie murzyniak [sic!] szykował kolację ukazał się kilkumetrowy strumień ognia. (...) Rozpalając maszynkę dolewał pod palnik... – spirytusu z butelki. Rezultatem był bardzo efektowny aczkolwiek równie niebezpieczny fajerwerk (...). Podszedłem do chłopaka. (...) Na twarzy jego malowało się przerażenie połączone z najwyższym zachwytem. Musiałem dać mu... w zęby, żeby przyszedł do siebie” (*idem, Upalne dni i mój służący Majo*, „Ilustrowany Kurier Codzienny” 1933, z dn. 13 grudnia, nr 345, s. 3). Protekcyjny stosunek Europejczyka do tubylca wyraża się w nazewnictwie, podkreślającym traktowanie go jak istoty niedojrzałej, wymagającej opieki – *murzyniak* to tyle, co „chłopiec murzyński” (zob.: *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, Warszawa 1958–1969, t. 4 [Warszawa 1963], s. 908, hasło: *Murzyniak*).

36 Naszkicowany tu trop odnaleźć można zresztą nie tylko w międzywojennej publicystyce; źródła takiego postrzegania relacji pomiędzy Europejczykami i ludami tubylczymi Ryszard Koziół upatruje w prozie Sienkiewicza, którą cechowała – według badacza – tendencja do pojednania europejskiego humanizmu z ekonomią kolonizacji (zob.: *idem, Imiona – maski. Ur(s)us i Kali*, [w:] *Sienkiewicz z innej strony*, red. J. Axer, T. Bujnicki, Warszawa 2015, s. 298).

37 S. Pawłowski, *Domagajmy się kolonii zamorskich dla Polski*, Warszawa 1936, s. 9. Osobną kwestią pozostaje, do jakiego stopnia wykorzystanie kultury jako jednego z narzędzi dominacji politycznej wskazuje na traktowanie przez kolonizatorów siebie jako mieszkańców imperium; przypomnijmy, iż Michael W. Doyle definiuje imperium jako – formalną, bądź nieformalną – relację, w której dominujące państwo sprawuje kontrolę nad podległym mu, odwołując się do możliwości oferowanych przez uzależnienie ekonomiczne, polityczne, bądź kulturowe jednego organizmu politycznego od innego (zob.: *idem, Empires*, Ithaca 1986, s. 45; „Empire (...) is a relationship, formal or informal, in which one state controls the effective political sovereignty of another political society. It can be achieved by force, by political collaboration, by economic, social, or cultural dependence”).

uznać działania zmierzające do narzucenia paradygmatów kulturowych autochtonicznemu społeczeństwu przez kolonistów za skuteczny sposób kulturowej inkorporacji<sup>38</sup>. Co więcej, można w procesie tym dostrzec rozwiązanie kwestii odrębności i identyfikacji etnicznej, które potencjalnie stanowiłyby podwaliny ruchów antykolonialnych<sup>39</sup>. Jako punkt odniesienia dla poglądu o wyższości kulturowej „białego człowieka” można uznać rodzący się na przełomie XIX i XX wieku nacjonalizm. Niewątpliwie do takiego postrzegania roli Europy przyczyniła się geopolityczna myśl Friedricha Ratzela, głównie wywiedziona z *Antropogeographie* (1892) oraz *Politische Geographie oder die Geographie der Staaten, des Verkehrs und die Krieger* (1897)<sup>40</sup>. Zwłaszcza w drugiej z przywołanych tu prac Ratzel skupiał się na koncepcji związku ekspansji terytorialnej rasy z jej „żywołnością”; jest on też autorem pojęcia „przestrzeni życiowej” (*Lebensräume*) oddającego ową relację<sup>41</sup>. Do pewnego stopnia analizowany przez Berlina nacjonalizm jest pokrewny jednakże nie tylko koncepcji Ratzela, ale i etnocentryzmowi, którego istota polega na ocenianiu innych grup społecznych w relacji do własnej; tak też postrzega etnocentryzm William Graham Sumner w pracy *Folkways: a Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals* (1906)<sup>42</sup>.

Tym samym zarówno utrzymanie różnic kulturowych i narodowych, jak i polityka zmierzająca do podkreślania wyższości kultury kolonizatorów znalazły legitymizację nie tylko w praktyce codziennej, ale i filozoficzno-socjologiczne uzasadnienie. Było ono tym silniejsze, że współbrzmiało z modnymi w międzywojniu koncepcjami eugenicznymi, wywiedzionymi jeszcze z XIX-wiecznej antropologii<sup>43</sup>. Jej reprezentanci

38 Wyraz marzeń o odrodzeniu Polski stanowi wiersz Marii Konopnickiej:

„Tam nad Wisłą, Wartą, Bugiem  
Stary kraj nasz leży,  
My dla niego pracy pługiem  
Dział zdobędziem świeży!  
Polska krew w nas płynie,  
Polskie serce bije,  
Polska mowa – nasza mowa”

*Choć w cudzej krainie!* (eadem, *Chór dzieci*, [w]: eadem, *Poezje*. Wydanie zupełnie, krytyczne, oprac. J. Czubek, Warszawa 1915, t. VIII, s. 79).

39 Zob.: T. H. Eriksen, *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, przekł. B. Gutowska-Nowak, Kraków 2013, s. 63–92, 183–187.

40 Na temat znaczenia myśli Ratzela dla współczesnej refleksji geopolitycznej zob.: J. Potulski, *Czym jest geopolityka? Spory wokół statusu badawczego geopolityki*, [w]: *Studia nad geopolityką XX wieku*, red. P. Eberhardt, Warszawa 2013, s. 13–30.

41 Zob.: F. Ratzel, *Politische Geographie oder die Geographie der Staaten, des Verkehrs und die Krieger*, München 1903, s. 3.

42 Zob.: W. G. Sumner, *Naturalne sposoby postępowania w gromadzie. Studium socjologicznego znaczenia praktyk życia codziennego, manier, zwyczajów, obyczajów oraz kodeksów normalnych*, przekł. M. Kempny, K. Romaniszyn, Warszawa 1995, s. 16.

43 Zob.: Ł. Albański, M. Krywult-Albańska, *Seks nauka i czystość rasy: jak ruch eugeniczny za oceanem chciał stworzyć społeczeństwo doskonałych jednostek*, „Nowiny Lekarskie” 2011, nr 5, s. 407–413.

(m.in. Edward Burnett Tylor) akcentowali ewolucyjną dominację białej rasy, racjonalizując swoje tezy w duchu darwinizmu, który uzasadniał w sposób naukowy powszechne poglądy o naturalnym charakterze nierówności społecznych i rasowych<sup>44</sup>. Tak też należy rozumieć uwagę Tylora o związku fizjologii z rozwojem cywilizacyjnym<sup>45</sup>.

Świadomość hegemonii rasowej jako argumentu za cywilizacyjną rolę kolonii przejawia się w szczególny sposób w takim konstruowaniu wizerunku autochtona, aby wydobyć jego cechy jako antropologicznie rozumianego „Innego”. Czynione jest to jednakże nie po to, by możliwe stało się podjęcie cywilizacyjnego dialogu, lecz aby podkreślić jego odmienność i egzotykę<sup>46</sup>.

44 Zob.: A. Peck, *W poszukiwaniu tożsamości. Rasizm w amerykańskich koncepcjach religijnych*, Kraków 2007, s. 9. Takie pseudo-naukowe motywowanie teorii rasistowskiej nie było jedynym sposobem werbalizacji tezy o wyższości białej rasy, której przeznaczeniem jest dominacja; zmienna pozostaje ilustracja zamieszczona w pracy Herberta Williama Morrisa *Present Conflict of Science with the Christian Religion: Or, Modern Scepticism Met on Its Own Ground* (Philadelpiha 1876, wklejka między s. 326 i 327). Ciekawe staje się odczytywanie teorii Haeckela zwłaszcza przez pryzmat teorii postkolonialnej, w której wrażliwość ponowoczesna umożliwia badaczom, tropiącym struktury motywowanej rasowo opresji, odmienne od dotychczasowego spojrzenie na niegdysiejsze opowieści dla dzieci, w których pojawiają się wątki związane z egzotyką geograficzną; zob.: M. Sosnowski, *Uczłowieczanie tego, co nieludzkie w książeczkach o Małpce Fiki-Miki i Murzynku Goga-Goga, Teksty Drugie* 2005, nr 1–2, s. 246–258; M. Moskalewicz, „Murzynek Bambo – czarny, wesoly...”. *Próba postkolonialnej interpretacji tekstu*, „Teksty Drugie” 2005, nr 1–2, s. 259–270. Strategia taka prowadzi niekiedy – jak w wypadku odczytywania przez Macieja Żąbka Sienkiewiczowskiej powieści *W pustyni i w puszczy* – do rewaloryzacji utworu; wspomniany badacz podkreśla wpływ stereotypów społecznych, osnutych wokół dwu fundamentalnych dla myślenia kolonijnego mitów: „dobrego dzikusa” (Kalego) i „groźnych obcych” (Arabów); zob.: *idem*, *Biali i Czarni. Postawy Polaków wobec Afryki i Afrykanów*, Warszawa 2007, s. 56. Na temat konsekwencji interpretacyjnych takiego odczytywania powieści Sienkiewicza (jednakże konstatacje te można odnieść również do innych utworów) interesująco pisze Jan Kieniewicz w szkicu *Interpretacje kolonialne, postkolonialne i politycznie poprawne* ([w]: *Wokół „W pustyni i w puszczy”*. *W stulecie pierwodruku powieści*, red. J. Axer, T. Bujnicki, Kraków 2012, s. 485–491).

45 Zob.: E. B. Tylor, *Antropologia. Wstęp do badań człowieka i cywilizacji*, przekł. A. Bąkowska, Warszawa 2012, s. 63. Zakorzenia takich poglądów można upatrywać w koncepcji „trzech ras” zoologa i paleontologa Georgesa Cuviera, który o rasie negroidalnej pisał, iż jest najbardziej zbliżona do małp ze względu na budowę szczęk i warg. Fakt ten stał się dla Cuviera podstawą konstatacji o brutalności i braku inteligencji u przedstawicieli rasy czarnej (zob.: *idem*, *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes, ou l'on rétablit les caractères de plusieurs espèces d'animaux que les révolutions du globe paroissent avoir détruites*, Paris 1812, t. 1, s. 105 [*La plus dégradée des races humaines, celle des nègres, dont les formes s'approchent le plus de la brute, et dont l'intelligence*]). Można by, w charakterze komentarza, przywołać opinię Ernharda Reckwitza: *Kolor skóry i kilka cech fizycznych działa jako jedyny wyznacznik wykluczający inne kryteria* (*idem*, „Człowiek i bestia” w spotkaniu kolonialnym – przypadek literacki, przekł. K. Nowak, „Er(r)go” 2004, nr 1, s. 141).

46 Zob.: B. Mazan, *Egzotyzm i obcość afrykańskiego świata na przykładzie „W pustyni i w puszczy” Henryka Sienkiewicza*, [w]: *Wokół „W pustyni i w puszczy”*. *W stulecie pierwodruku powieści*, red. J. Axer, T. Bujnicki, Kraków 2012, s. 275–300.

Europejski kolonista przeciwstawiany był rdzennemu mieszkańcowi jako ten, który – osiągnąwszy wyższy stopień rozwoju społecznego – może dostrzec „zacołanie” cywilizacyjne podbitych nacji; co istotne: nie zawsze poczucie takiej wyższości było deklarowane – jak w przywołanych uprzednio przykładach – *expressis verbis*. Niekiedy w reportażach do kreowania obcości wykorzystywana są zabiegi retoryczne, np. analogii, dzięki której wnioskowanie wyprowadzane jest z podobieństwa odmiennych przedmiotów<sup>47</sup>. Jako przykładem posłużmy się obrazkiem zacerpniętym z reportażu Marii Zamoyskiej o przygotowaniach w Afryce:

Od kilku dni wyciągnęliśmy namioty i musztrujemy naszych murzynów w szybkim ich rozkładaniu i zwijaniu, ale nie idzie im to dość składnie.

W tych wszystkich przygotowaniach przeszkodził nam napad szarańczy (...). Psy i nasze małpy, ogarnięte ogólnym szałem, uganiały się (...) za szarańczą, a małpy najadły się jej tyle, że długo już potem na nią patrzeć nie chciały.

Trzeba nadmienić, że szarańcza jest także przysmakiem murzynów: zjadają ją pieczoną, a potem maczaną w palmowej oliwie i soli. Chrup... chrup... jak orzeszki trzeszczki pod zębami najsmaczniejsza ze wszystkiego – główka<sup>48</sup>.

Można przytoczony tu opis potraktować jako „relację z rzeczywistości”, ukazujący codzienność życia w obozie myśliwych; można jednakże spojrzeć na niego jako na świadectwo antropologiczne. Wówczas nieprzypadkowo szarańcza jest przysmakiem (tj. smakołykiem) zarówno małp, jak i autochtonów. Dostrzeżenie takiego podobieństwa kulinarnych gustów *implicite* zakłada bowiem – fundowaną na zwierzęcości – tożsamość obu istot. Odczytywany w zaproponowany tu sposób, opis Zamoyskiej pozostaje zgodny z XIX-wiecznymi teoriami m.in. Ernsta Haeckela; znaczący pozostaje zwłaszcza materiał ikonograficzny zawarty w *Natürliche Schöpfungsgeschichte. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwicklungslehre im Allgemeinen und diejenige von Darwin, Goethe, und Lamarck im Besonderen* (1868). Materiałowi ilustracyjnemu, zawierającemu schematyczny obraz różnych ras ludzkich, intencjonalnie obrazujących ewolucję człowieka od naczelnych do rasy europejskiej towarzyszy dokładny opis<sup>49</sup>. Jest on pozornie obiektywny, jednakże już sam układ reprezentantów poszczególnych gatunków małp i ras ludzi skłania do odczytywania go jako zideologizowanego obrazu, legitymizującego przekonanie o wyższości „białego człowieka” jako tego, który w najmniejszym stopniu przypomina zwierzę; przeciwnie Afrykańczycy – ci zostają odwzorowani jako istoty egzystujące na pograniczu świata ludzkiego i zwierzęcego. W reportażu Zamoyskiej owo pogranicze sygnalizowane jest przekroczeniem (z perspektywy europejskiej) tabu

47 Zob.: Ch. Perelman, *Analogia i metafora w nauce, poezji i filozofii*, przekł. J. Lalewicz, „Pamiętnik Literacki” 1971, z. 3, s. 247–257.

48 M. Zamoyska, *Wyprawa na południe Angoli*, Warszawa 1935, s. 3.

49 Zob.: E. Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwicklungslehre im Allgemeinen und diejenige von Darwin, Goethe, und Lamarck im Besonderen*, Berlin 1868, s. II, 555.

jedzeniowego, polegającego na pożywianiu się insektami; te zaś – w myśl ustaleń Marvina Harrisa – traktowane są w Europie jako niejadalne i z tego powodu mogą kojarzyć się ze złem<sup>50</sup>.

Dlatego też procesowi „uczłowieczania” ludności autochtonicznej służyła głównie chrystianizacja, traktowana jako kulturowo-polityczna legitymizacja niszczenia kultur autochtonicznych na terenach kolonii<sup>51</sup>. W wypadku polskich planów kolonialnych misyjny charakter Kościoła miał jednak szczególny wymiar; Leopold Caro upatrywał w nim przesłanki zdolnej skonsolidować polski naród<sup>52</sup>. Tak rozumiana religia nabiera – posłużmy się sformułowaniem Aleksandra Posen-Zielińskiego – waloru „elementu rdzenia”, dzięki czemu staje się fundamentem etniczności<sup>53</sup>. Procesowi temu towarzyszy inny, komplementarny, tj. sakralizacja *etnosu*. Naród staje się wspólnotą *quasi-religijną* scaloną nie tylko wiarą, ale przede wszystkim ideologią mesjanistyczną<sup>54</sup>. Ewangelizacja wykorzystywana była instrumentalnie zatem nie tylko w procesie osławiania opinii publicznej z egzotyką geograficzną, lub jako misja dziejowa. Dzięki religii zamierzano podtrzymywać zarówno odrębność wspólnoty kolonistów, jak i tożsamość osadników, odnajdujących w wierze łącznik z macierzą. Co istotne: tworzona dzięki niej tożsamość zbiorowa stanowiła podstawę podziału na „swoich” i „Innych”, niezbędne dla egzystencji wspólnoty<sup>55</sup>. Stanowiła też sposób na podkreślenie różnicy pomiędzy rdzennym mieszkańcem kolonii, również w wypadku jego konwersji na chrześcijaństwo, a przybyszem. Ks. Józef Krzyszkowski – omawiając wspomnienia Antoniego Dębczyńskiego (*Dwa lata w Kongo (1925–1927)*, Warszawa 1928) – ze sceptycyzmem zauważa:

Czy nawrócenie się Murzyna na chrystianizm jest naprawdę, w znacznej większości, tylko czystą formalnością? Czy ludożerstwo nigdy nie posiada, lub raczej nie posiadało cech religijnych, czy nie miało podkładu w pewnych wierzeniach o wędrówce dusz? Misjonarze mają nieco odmienne zdanie w tym przedmiocie<sup>56</sup>.

<sup>50</sup> Zob.: M. Harris, *Good to Eat: Riddles of Food and Culture*, Long Grove 1998, s. 174 („Since we don't eat them we are free to identify them with the quintessential evil”).

<sup>51</sup> Zob.: M. B. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, przekł. S. Burdziej, Kraków 2012, s. 288–292. Zob. też: S. Lindqvist, *Wytępić całe to bydło*, przekł. M. Haykowska, Warszawa 2009.

<sup>52</sup> Zob.: L. Caro, *Wychodźstwo polskie* [w]: *idem, Nowe Drogi*, Poznań 1908, s. 118–119. W słowach tych nietrudno dopatrzeć się myśli Emila Durkheima, dla którego religijne rytuały pełnią funkcję obrazowania życia duchowego społeczności. Owe reprezentacje zbiorowe są sposobami na podtrzymanie (auto)świadomości grupy, toteż w trakcie rytuałów poszczególni członkowie społeczności odnawiają charakterystyczną dla niej wspólnotę znaczeń (zob.: *idem, Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przekł. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990, s. 218).

<sup>53</sup> Zob.: A. Posen-Zieliński, *Etniczność. Kategorie. Procesy etniczne*, Poznań 2005, s. 24.

<sup>54</sup> Zob.: R. Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicznością religii a sakralizacją etnosu (narodu)*, Wrocław 2011, s. 42.

<sup>55</sup> Zob.: B. Skarga, *Zbiorowa tożsamość i zagrożenia z nią związane*, „Kultura i Społeczeństwo” 1998, nr 3, s. 3–4.

<sup>56</sup> ks. J. Krzyszkowski, [rec. A. Dębczyński, *Dwa lata w Kongo (1925–1927)*, Warszawa 1928], „Przegląd Powszechny” 1930 [styczeń-luty-marzec], t. 185, s. 100. Gwoli ści-



Gdy konwersja na chrześcijaństwo nie niosła za sobą zmiany jakościowej w systemie wartości autochtonów gwarantem ładu stawali się biali koloniści. Tak też zostali przedstawieni francuscy osadnicy na Madagaskarze w opracowaniu Mieczysława B. Lepeckiego, przybliżającym warunki bytowe na wyspie czytelnikom potencjalnie zainteresowanym wyjazdem:

Pod surowym okiem władz znikła dawna rywalizacja plemienna, znikły wojny, grabieże i mordy. Spokój, nieosiągalny dawniej ideał, zapanował na wyspie już od lat kilkadziesiąt, sprowadzając na nią skutki błogosławione. Jego wyrazem jest dobrobyt, nieistnienie głodów, trwających dawniej latami, no i podniesienie poziomu kultury<sup>57</sup>.

Co więcej: autor, omawiając francuską politykę kolonizacyjną, podkreśla zbyt małe zaangażowanie metropolii w życie kolonii, które może prowadzić w nieodległej przyszłości do separatyzmu politycznego i jej utraty<sup>58</sup>. Uwagi Lepeckiego zdają się nie tylko ostrzeżeniem przed bra-

śności należy jednak odnotować, że w epoce pojawiały się nieliczne głosy w obronie religijności Afrykańczyków. Adam Paszkowski wprost pisze o bigoterii tych, którzy chcieliby dzielić wierzących na „kolory i kategorie” (zob.: *idem, Listy z Angoli, Afrykańskie opowiadania kolonialne*, Warszawa 1932, s. 35). Kwestia postrzegania autochtonicznych konwertytów przez kolonistów jest o tyle interesująca z punktu widzenia teologii, że w międzywojniu funkcjonował postrzeżenie istoty konwersji religijnej jako świadomego odrzucenia dotychczasowego zła oraz przekonania, że wybawienie możliwe jest jedynie poprzez zaakceptowanie nowej wiary nie traktowanej jako substytutu tej, która została odrzucona (zob.: A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, London 1933, s. 7 [„They led to an acceptance of new worships as useful supplements and not as substitutes, and they did not involve the taking of a new way of life in place of the old”]). Być może zatem mamy w tym wypadku do czynienia z – umotywowaną względami rasistowskimi – teorią o niezdolności rdzennych Afrykanów do przyjęcia wiary kolonistów. Z pewnością socjologiczny wymiar konwersji musi uwzględniać przede wszystkim perspektywę antropologiczną, traktując nawrócenie jako element kultury (zob.: E. Hałas, *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*, Warszawa 2007, s. 32).

57 M. B. Lepecki, *Madagaskar. Kraj, ludzie, kolonizacja*, Warszawa 1938, s. 40. Można przy tym zauważyć (czy intencjonalną, trudno dziś orzec) interesującą zbieżność pomiędzy oceną dokonania francuskich kolonizatorów, opisanych w pracy Lepeckiego i zawartą na kartach jednego z reportaży Stanisława Bełzy; w notce o Algierii czytamy: „Francja tu przyszła i zabrała się do zaprowadzania swoich porządków. Zabrała z gustem, który ją cechuje we wszystkim. Przybywszy tu, zastała Wschód w całym znaczeniu tego słowa. (...) I dokonała swego zamiaru, i wzniosła tu gród pełen najlepszego smaku, mały afrykański Paryż, wesoły, pogodny, uśmiechnięty” (*idem, W Północnej Afryce (com widział i czuł)*, Warszawa 1903, s. 192–193). Zarazem znacząca wydaje się w raporcie Bełzy ambiwalencja, z jaką traktuje poczynania francuskich kolonizatorów (zob.: *ibidem*, s. 222–223).

58 Zob.: M. B. Lepecki, *Madagaskar. Kraj, ludzie, kolonizacja*, s. 94–95. Być może zresztą w przywołanych tu pracach niepokój o losy europejskich osadników należy rozpatrywać jako syndrom „obłączonej twierdzy”; dość dobitnie ów stan oddaje Adam Paszkowicz wspominając pierwszy kontakt z rdzennymi mieszkańcami Afryki: „Wiedziałem, że jadę do kraju Murzynów, wiedziałem, że w Afryce na stu pięćdziesiątciu »czarnych« przypada jeden »biały« człowiek, lecz widok wielkiego czarnego tłumu półnagich obywateli, błyskających białkami oczu i śnieżnobiałymi zębami, nie przeszedł przed moimi oczami bez wrażenia” (*idem, Wśród Murzynów Angoli*, Lwów-Warszawa 1932, s. 32).

kiem kontroli ze strony władz kolonizacyjnych. Konieczne jest wzięcie pod uwagę kontekstu sytuacyjnego, w jakich należy je odczytywać: w 1937 roku Józef Beck jako minister spraw zagranicznych zainicjował ze strony polskiej rozmowy w Paryżu na temat możliwego osiedlenia Polaków na Madagaskarze (ze strony francuskiej uczestniczył w nich Marius Moutet, kolonialny doradca w gabinecie dwu premierów: Leona Bluma i Camille'a Chautempsa). Toteż, być może, jest to przestroga nie tyle dla ówczesnych francuskich rezydentów, co potencjalnych polskich kolonistów, którzy mogliby ich zastąpić<sup>59</sup>.

Traktowanie  
obecności  
kolonizatorów  
jako wypełnianie  
cywilizacyjnej  
„misji białego  
człowieka”

Edward Said, charakteryzując sytuację spotkania międzykulturowego – jakim była ekspansja kolonialna – zauważa szczególne jego okoliczności, mające konsekwencje dla relacji kolonizującego i kolonizowanego, którego podmiotowość zredukowano do „problemu”<sup>60</sup>. Egzemplifikacją procesów „kulturowej dehumanizacji” rdzennych mieszkańców zamorskich krain pozostają *quasi*-obiektywne definicje kolonii, które można odnaleźć na łamach prasy podejmującej zagadnienia kolonialne (głównie „Szkwału” i „Polski na Morzu”). *Implicite* zostaje w nich nałożony na polskich czytelników moralny obowiązek cywilizowania autochtonicznych mieszkańców terenów, które w przyszłości miały przypaść w udziale II Rzeczypospolitej. Franciszek Łyp autorytarnie stwierdzał:

Rasa czarna nie dorosła do rządzenia państwem. (...) Murzyni pozostawieni sami sobie od razu wracają do tego momentu rozwoju, w którym zastał ich biały człowiek, gdy przystępował do podboju Afryki, a mianowicie – wracają do okresu barbarzyństwa (...). Przeto w imię praw człowieka Murzyni muszą mieć nad sobą opiekę, póki (...) nie wytworzy się nowa psychika rasy czarnej<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Do naszkicowanej tu sugestii uprawnia nie pozbawiona ironii konstatacja Frantza Fanona na temat relacji pomiędzy kolonizatorem a skolonizowanym: „Skolonizowany jest zawistny. Kolonizator o tym wie; przyłapuje jego ukradkowe spojżenia i rozglądając się bacznie dokoła stwierdza cierpko: >>> Oni chcą zająć nasze miejsce.<< To prawda, każdy skolonizowany przynajmniej raz dziennie marzy, żeby być na miejscu kolonizatora” (*idem*, *Wyklęty lud ziemi*, przekł. H. Tygielska, Warszawa 1985, s. 22).

<sup>60</sup> Zob.: E. Said, *Orientalizm*, przekł. W. Kalinowski, Warszawa 1991, s. 303. Pogłos postrzegania tubylców, o którym pisał Said, odnajdujemy w reportażu Sygurda Wiśniowskiego z podróży do Australii: „Murzyn australijski należy do rasy zwanej Papua. Patrząc na nich trudno przyznać, ażeby i oni od Adama i Ewy pochodzili. Żyją w drobnych plemionach, jak zwykle narody na najniższym szczeblu cywilizacji znajdujące się” (*idem*, *Dziesięć lat w Australii*, Lwów 1873, t. 2, s. 359).

<sup>61</sup> F. Łyp, *Międzynarodowa kontrola nad Liberią*, „Morze” 1931, nr 10–11, s. 43. O tym, iż zdanie Łypa odzwierciedlało *status quo* nie wątpiono; co więcej, Maria Tchórznicka w reportażu z pobytu w Afryce pisze: „Murzyn jest wdzięczny białym za to wszystko, co wnieśli do jego kraju, (...) żyje w przekonaniu, że wszystko, co piękne, mądre i dobre, jest przywilejem białego wielkiego pana” (*eadem*, *Nairobi – stolica Kenii*, „Morze” 1934, z. 1, s. 24). Analogiczną funkcję spełniały prasowe doniesienia o „barbarzyńskich” praktykach, jakim poddawano członków autochtonicznych społeczeństw; przykładowo: „U narodów pierwotnych wprowadzenie do grona mężów połączone jest z najdziwaczniejszymi dla interesowanych nieraz bardzo przykrymi

Przeciwnie koloniści europejscy: dla nich kolonie to nie tylko przestrzeń do opanowania i ucywilizowania, lecz również – zwłaszcza w wypadku ludzi młodych wiekiem – sprawdzian charakteru. Leszek Prorok, pisząc o korzyściach z zainteresowania młodzieży koloniami, projektował pobyt w nich jako społeczny egzamin z dojrzałości<sup>62</sup>. Przy czym, jak należy domniemywać z innej wypowiedzi na łamach tego samego pisma, zakres prac przewidywanych dla białych kolonistów ograniczałby się jedynie do nadzorowania autochtonów:

Domagamy się dla Polski kolonii (...), ale przecież jeśli je nawet zdobędziemy, to pójdą tam w pierwszym rzędzie fachowcy. Zwyklej, pociągowej siły roboczej dostarczają tu-bylcy, bardziej z klimatem oswojeni, lepiej w tych warunkach ciężką pracę znoszący<sup>63</sup>.

Co istotne: narracja akcentująca rolę europejskich kolonistów w cywilizowaniu ludów autochtonicznych tak silnie zaznacza się w publicystyce międzywojnia, że wypiera alternatywny sposób myślenia o relacjach „Europejczyk – rdzenni mieszkańcy Afryki”. Zapewne tym właśnie należy tłumaczyć zarzuty, z jakim spotkały się wspomnienia Tadeusza Dębickiego z podróży do portów położonych nad rzeką Kongo:

Książkę czyta się z przyjemnością i daje doskonały, nie pozbawiony prawdziwej poezji, obraz dolnej części Moienzi-Nzadi (...). Jedyłą do pewnego stopnia cechą ujemną tej ciekawej książki jest często, może nawet zbyt często, powtarzane ubolewanie nad losem ofiar europejskiej cywilizacji i kultury, jakimi są zdaniem autora, murzyni afrykańscy<sup>64</sup>.

- i bolesnymi obrzędami. Do nich należy np. wybicie zęba, rzucanie młodzieńców w górę, zadawanie im ran w pewnych miejscach ciała, przekłuwanie uszu, nosa itp.” ([?], *14 dni tortur. Egzamin męskości u dzikich*, „Ziemia Lubelska” 1931, z dn. 14 grudnia, nr 339, s. 4). Powód, dla którego cywilizowanie wiązano w międzywojniu z moralnością, może być związany z ówczesnym postrzeganiem spadku Oświecenia, w którym – jak przypomina Paweł Załęski – cywilizację i moralność utożsamiano z sobą; zob.: *idem*, *Szlachetny, obyty cywilizowany: obywatel w dobie klasycyzmu*, „Zoon Politikon” 2010, nr 1, s. 71. Z perspektywy dzisiejszej zjawiska, o których pisze Tchórznicka, można odczytywać jako proces wynaradawiania, poprzez pozbywanie własnej kultury przez narzucenie obcych (*resp.* europejskich) wzorców; Frantz Fanon, obserwując walkę narodowowyzwoleńczą Algierczyków, zauważał tendencję do depersonalizacji skolonizowanych narodów, które swoje istnienie uzależniają jedynie od obecności kolonizatorów; co więcej działanie takie jest jego zdaniem celowe i świadczy o postrzeganiu rdzennych mieszkańców kolonii jako niezdołnych do funkcjonowania w wymiarze społecznym i politycznym bez opieki Europy (zob.: *idem*, *Wyklęty lud ziemi*, s. 144, 200). Oczywiście przyjęcie współczesnej perspektywy skazuje badacza na prezentyzm z uwagi na zideologizowanie spojrzenia postkolonializmu jako praktyki interwencyjnej; zob.: M. Goliczanka, *Postkolonializm: przed użyciem wstrząsnąć*, „Recykling Idei” 2008, nr 10, s. 108–113.
- 62 Zob.: L. Prorok, *Kwestia kolonialna w młodych oczach*, „Polska na Morzu” 1938, nr 1 [wydanie B], s. 5.
- 63 B. Miazgowski, *Zawód a praca*, „Polska na Morzu” 1938, nr 5 [wydanie A], s. 2.
- 64 W. M. [?], [rec]: *Dębicki Tadeusz. Moienzi-Nzadi, u wrót Konga, z 10 ilustracjami*, „Wiadomości Geograficzne” 1930, z. 1, s. 10. W przywołanym tu cytacie zwraca uwagę traktowanie terminu „murzyn” nie jako pozbawionego charakteru etnonimu, lecz podkreślającego cechę wyglądu. Wydaje się jednak, iż zapis ten nie ma na celu

Trudno przeto zgodzić się z tezą Ryszarda Dobrowolskiego, iż często pojawiające się w relacjach z podróży i szkicach popularnych na łamach periodyków opisy europeizacji rzeczywistości afrykańskiej miałyby tworzyć u czytelników poczucie wspólnoty z opisywanymi ludami<sup>65</sup>. Tezie tej przeczy legitymizowanie przez Europejczyków kontaktów z autochtonami teorią „luki moralnej” Petera Sloterdijka; w jej myśl przemoc kolonizatora wobec kolonizowanego była usprawiedliwiana wyjątkowością „momentu historycznego”, za którym nie nadążało prawodawstwo. To też działania z perspektywy moralnej naganne traktowane zostają jako konieczne w obliczu sytuacji, w których są podejmowane. Sloterdijk lapidarnie ujmuje to w następujący sposób: „Ci, którzy w normalnych czasach byliby zbirami, w historycznej luce są pionierami”<sup>66</sup>. Wydaje się bowiem, że – wbrew supozycji Dobrowolskiego – mamy do czynienia ze zjawiskiem przeciwnym – oswajaniem egzotyki (geograficznej, ale przede wszystkim kulturowej) poprzez narzucenie europejskiego stylu życia<sup>67</sup>. Tym bardziej, iż autorzy owych relacji z podróży traktują kulturę europejską jako jedyny punkt odniesienia dla opisów afrykańskiej wizji rzeczywistości. Nabiera to niekiedy nieintencjonalnie groteskowego wymiaru, kiedy ludy autochtoniczne chwalone są za łatwość adaptacji do reprezentowanego przez podróżników *modus vivendii*; dla przykładu podajmy opinię Adama Paszkowskiego: „Murzyni łatwo i chętnie przyswajają sobie kulturę europejską. Są z natury zdolni, spostrzegawczy i pojętni”<sup>68</sup>. Zarazem jednak wielu publicystów odmawiało mieszkańcom

wartościowania, lecz służy opisowi. Interesujące pozostaje też zestawienie owych słów krytyki z opisywanymi przez Dębickiego w naturalistyczny sposób realiami życia nad rzeką Kongo: „Biali nie mogą tam pracować z powodu nieznośnego klimatu. Sprowadza się więc do roboty czarnych. I to nie tylko z okolicy, ale przywozi się ich nawet ze środka Afryki. Oczywiście nie pyta ich nikt o to, czy chcą tam pracować. (...) Karmieni niedostatecznie, zarażeni chorobami przywleczonymi z Europy (...) padają jak muchy. (...) Ale na ich miejsce przybywają nowi i nowi. Czarnych przecież jeszcze przez długi czas w Afryce nie zbraknie” (*idem, Moienzi Nzadi. U wrót Konga*, Warszawa 1928, s. 9). Stanowisko Dębickiego było wówczas jednak odosobnione, bowiem najczęstszy ton uwag na temat relacji rdzennych mieszkańców i kolonistów w międzywojniu można streścić odwołując się do spostrzeżenia Franciszka Łypa: „Murzyn jest po to, aby pracował, a biały aby rozkazywał – powszechna zresztą zasada afrykańska” (*idem, Wysoki płaskowyż Angoli. Sprawozdanie z ekspedycji polskiej do Angoli w roku 1929*, Warszawa 1930, s. 24).

65 Zob.: R. Dobrowolski, *Obraz Afryki w świetle katolickich czasopism misyjnych i publicystyki w Polsce lat międzywojennych*, „Przegląd Socjologiczny” 1975, t. XXVIII, s. 179–222.

66 P. Sloterdijk, *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, przekł. B. Cymbrowski, Warszawa 2011, s. 150.

67 Zob.: A. Kwiatek, *Oswoić egzotykę. Obraz rdzennych mieszkańców Czarnej Afryki w publikacjach Ligi Morskiej i Kolonialnej ze szczególnym uwzględnieniem miesięcznika „Morze”*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego” 2011, nr 1, s. 23–49.

68 A. Paszkowski, *Wśród Murzynów Angoli*, Lwów-Warszawa 1932, s. 41.

Afryki inteligencji<sup>69</sup>. Co więcej, jeśli tubylcy chcieli przyjąć (narzucany im przecież) sposób bycia wzorowany na kolonizatorach, spotykało się to niekiedy ze zdecydowanym sprzeciwem; ze szczególną dezaprobatą traktowano tych, którzy ubierali się po europejsku<sup>70</sup>.

W obliczu wyrażanych *expressis verbis* przekonań o walorach spojrzenia europocentrycznego można zadać pytanie o jego kulturowe przyczyny. Czy – patrząc z dzisiejszej perspektywy – należy traktować go jako efekt „kulturowego wyparcia”? Czy też jedynie potwierdzał wartość własnej kultury Starego Kontynentu, bez potrzeby pogłębionego spojrzenia na nią w konfrontacji z innymi modelami społecznymi? A może przekonanie o misji cywilizacyjnej białego człowieka w koloniach, tak chętnie głoszone na łamach prasy, było *remedium* na własne zacofanie Polski peryferyjnej? Na naszkicowany tu trop wskazywałaby konfrontacja obrazów modernizującej się po 1918 roku Polski i jej roszczeń kolonialnych jako sposobu na zaistnienie w Europie z warunkami bytowymi opisywanymi m.in. przez Józefa Obrębskiego w studiach etnograficzno-socjologicznych (np. w *Polesiu*, 1936)<sup>71</sup>. Misja cywilizacyjna okazałaby się w taki ujęciu kulturowym *placebo* na bolączki społeczno-polityczne kraju, odwracającym uwagę od problemów, których ówczesne władze nie były zdolne rozwiązać. Co więcej, jeśli by rozpatrywać – na wzór Claude Levi-Straussa – podróż do zamorskich krajów jako przemieszczanie się nie tylko w przestrzeni, ale i czasie oraz hierarchii społecznej<sup>72</sup>, być może to właśnie obraz owego kulturowego zacofania „metropolii” był tonowany wizją niższości kulturowej ludów autochtonicznych, które zamierzano cywilizować<sup>73</sup>.

Wobec powszechnej w międzywojniu wizji supremacji cywilizacji europejskiej i białego człowieka nad zamorskimi kulturami, rodzimi pu-

**Traktowanie faktu posiadania kolonii jako oczywistości historycznej**

69 Zygmunta Dreszera notował: „Inteligencja ich [tj. autochtonów] jest mierna, nawet bardzo mierna” (*idem, Pionierski rejs. Dziennik podróży handlowej do portów Afryki Zachodniej*, Warszawa 1936, s. 129).

70 Zob.: Z. Dreszer, *Pionierski rejs. Dziennik podróży handlowej do portów Afryki Zachodniej*, s. 80, 96.

71 Zob.: A. W. Nowak, *Trudna półperipheryjna moderność*, [w]: *Filozofia a sfera publiczna*, red. P. Orlik, K. Przybyszewski, Poznań 2012, s. 298.

72 Zob.: C. Levi-Strauss, *Smutek tropików*, przekł. A. Steinsberg, Łódź 1992, s. 77.

73 Interesującym kontekstem interpretacyjnym, uprawomocniającym naszkicowaną tu supozycję, jest artykuł Agnieszki Kałowskiej, poświęcony etycznemu wymiarowi podróży Stanisława Ignacego Witkiewicza-syna z Bronisławem Malinowskim do Australii; zob.: *eadem*, „Ani śladu tropikalnego uroku”. *Poglądy etyczne Witkacego w jego tekstach z podróży w 1914 r.*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2012, nr 3, s. 272–287. Nie inaczej zresztą, niż jako „repetycję z polskiej prowincji”, opisuje codzienność północnoafrykańskiego miasta Henryk Sienkiewicz: „Suez – to już kąk zapadły i daleki. Miasto samo w sobie nie przedstawia nic ciekawego. Jest to zbiór domów, pozbawiony wszelkiej oryginalności i przypominający kamienice naszych podrzędnych miast. (...) Nudno było nadzwyczaj w tym Mrzygłodzie egipskim” (*idem, Listy z Afryki*, t. 1 [w]: *Pisma Henryka Sienkiewicza*, Warszawa 1901, t. XXVII, s. 45–47 [bezpłatny dodatek dla prenumeratorów „Tygodnika Ilustrowanego”]).

blicyści międzywojenni traktowali jako oczywistość posiadanie przez Polskę terytoriów zamorskich. Stosowali przy tym politykę roszczeniową, której wyrazem pozostawały tytuły szkiców i opracowań; przytoczmy niektóre, najbardziej reprezentatywne: *Nie prosić lecz żądać*<sup>74</sup>; *Żądamy kolonii dla Polski*<sup>75</sup>; *O Polskę kolonialną*<sup>76</sup>; *Idźmy za morza!*<sup>77</sup>; *Domagajmy się kolonii zamorskich dla Polski*<sup>78</sup>. Przywołane tu tytuły są interesujące zwłaszcza z perspektywy krytyki retorycznej, bowiem nie tylko odzwierciedlają postulowany stan, lecz na ich podstawie możliwe jest również zrekonstruowanie kulturowych oczekiwań uczestników dyskursu, ich postrzegania i artykułowania rzeczywistości<sup>79</sup>.

Co ważne: akcentowane – głównie w nagłówkach prasowych – żądanie uznania prawa Polski do kolonii, traktowane było jako głos narodu<sup>80</sup>. W myśl wyrażanych, głównie na łamach prasy opinii, Polska miała prawo do takich żądań, bowiem jej reprezentanci już wcześniej przejawiali walory obce zachodnim kolonizatorom; publicyści często przypominali losy wypraw Szulc-Rogosińskiego, który na łamach „Polski na Morzu” kreowany był na ideał kolonizatora<sup>81</sup>. Nie mniej uwagi poświęcano badaczowi Madagaskaru, Maurycemu Beniowskiemu<sup>82</sup>. Przykład obu podróżników miał dowodzić walorów Polaków jako osadników<sup>83</sup>.

74 [red], *Nie prosić lecz żądać*, „Polska na Morzu” 1938, nr 4, s. 2.

75 R. Błachowski, *Żądamy kolonii dla Polski*, [Liga Morska i Kolonialna. Okręg Poznański], „Jednodniówka z okazji 19-lecia odzyskania morza” 1939, s. 5.

76 M. Pankiewicz, *O Polskę kolonialną*, „Morze” 1934, z. 8–9, s. 5.

77 K. Głuchowski, *Idźmy za morza!*, „Morze” 1928, z. 3, s. 31.

78 S. Pawłowski, *Domagajmy się kolonii zamorskich dla Polski*, „Sprawy Morskie i Kolonialne” 1936, z. 1, s. 16.

79 Zob.: J. Z. Lichański, *Retoryka. Historia – Teoria – Praktyka*, Warszawa 2007, t. I, s. 76–77.

80 Zob. np.: L. Prorok, *Kwestia kolonialna w młodych oczach*, s. 5. Wypowiedzi o podobnym charakterze jest więcej i można spotkać je nie tylko na łamach prasy; Janusz Markarczyk w przedśłowiu do wspomnień podróżniczych Jerzego Chmielewskiego pisał: „Myśli kolonialne nie stały się jeszcze popularnym hasłem w Polsce. (...) Tylko w nikłej grupie ludzi (...), umysłów niespokojnych, tym cudownym twórczym niepokojem, powiedziano sobie od zarania naszego bytu państwowego: – Polska musi prowadzić politykę kolonialną, wyraźnie kolonialną – nie emigracyjną!” (*idem*, *Przedmowa*, [do:] J. Chmielewski, *Angola. Notatki z podróży po Afryce*, Warszawa 1929, s. 5).

81 Zob. np.: St. Z. [?], *O polskiej wyprawie do Kamerunu*, „Polska na Morzu” 1936, nr 1, s. 9. Ów (odwołajmy się do metaforyki ekonomicznej) „kapitał zaufania” procentował przez następne lata – zdają się sugerować zwolennicy obecności polskich kolonii w Afryce – skoro dekady od czasu wyprawy Szulc-Rogosińskiego czytamy: „Raduje się dusza, gdy widzimy, że w odległej Kasablance wszyscy z życzliwością i uznaniem mówią o Polakach i Polsce. Dla nowego przybysza z Polski, pragnącego się tu osiedlić, czy też dla kupca, który chciałby tu nawiązać stosunki handlowe (...) jest to ogromny i niezastąpiony kapitał” (S. K. [?], *Polacy na szerokim świecie*, „Polska na Morzu” 1939, nr 7, s. 5).

82 Zob.: R. Krajewski, W. W. Piotrowski, *Pod polską banderą na morzach Dalekiego Wschodu*, „Morze” 1928, z. 3, s. 18–20; Beniowski – pionier kolonialny, „Morze” 1928, z. 7, s. 18–19; M. Lepecki, *Maurycy hr. Beniowski. Zdobywca Madagaskaru*, Lwów-Warszawa 1938.

83 Zob.: K. Jeziorański, *Polskie tradycje kolonialne*, „Morze” 1937, z. 9, s. 14.

Można w deklaracji Jeziorańskiego dostrzec pogłos nie tylko literackich kreacji bohaterów-odkrywców; do pewnego stopnia takim był np. Staś Tarkowski z Sienkiewiczowskiej powieści<sup>84</sup>, ale też protagonistę modnej ówczesnie prozy Juliusza Verne'a, zwłaszcza nurtu kontynuującego „robinsonadę”. Ważnym punktem odniesienia pozostaje również kulturowy projekt figury „nowoczesnego Polaka” (nawiązanie do tytułu szkicu Romana Dmowskiego z 1902 jest – biorąc pod uwagę zaangażowanie Stanisława Gąbińskiego w politykę Narodowej Demokracji – celowe). Jako katolik miał on misję dziejową, która współbrzmiała z nacjonalistycznymi nastrojami przełomu XIX i XX wieku oraz międzywojnia; przypomnijmy, iż dominowały one też w środowiskach związanych z Ligą Morską i Kolonialną<sup>85</sup>.

W myśl zamierzeń publicystów „nowoczesny Polak” miał przejawiać zarówno inicjatywę zmierzającą do sprawnego funkcjonowania zdobytych kolonii, ale i pozostawał świadomy dziedzictwa polskich podróżników. Pamięć o nim ułatwiały mu nie tylko okazjonalnie przybliżane sylwetki rodzimych pionierów kolonializmu, ogłaszane przede wszystkim na łamach prasy związanej z Ligą Morską i Kolonialną, ale i obszerniejsze prace, do których zaliczyć przyjdzie *Mały słownik pionierów kolonialnych i morskich* Stanisława Zielińskiego (1933)<sup>86</sup>. Umożliwiało mu to konstruowanie kolonialnego „ja”, które Waław Forajter definiował jako manifestację pewności siebie, opanowania i rozważa<sup>87</sup>.

Właśnie poprzez odnoszenie działań zarówno do przeszłości, jak i przyszłości nabierał cech bohatera mitycznego, nadającego sens poczynaniom zarówno swoim, jak i narodu<sup>88</sup>. Jest to proces niezbędny, bowiem

84 Zob.: A. Cichoń, *W kręgu zagadnień literatury kolonialnej – „W pustyni i w puszczy” Henryka Sienkiewicza*, „Er(r)go” 2004, nr 8, s. 91–108.

85 Zob.: T. Kizwalter, *O nowoczesności narodu. Przypadek polski*, Warszawa 1999, s. 316–321. Religia i nacjonalizm w tym wypadku tworzyły zresztą wzajemnie wspierające się ideologie; Donat Klux-Pyta pisze wprost o nacjonalizmie jako substytucji religii (*Erzatzreligion*) – zob.: *eadem*, *Nation und Ethos. Die Moral des Patriotismus*, München 1991, s. 198. Z tego względu trudno niekiedy jednoznacznie dookreślić charakter motywacji odnajdywanej w szkicach publicystycznych, poświęconych kwestii kolonialnej.

86 Ideę przyświecającą stworzeniu leksykonu Zieliński tłumaczy następująco: „Ponieważ coraz silniej, wobec rosnącego zainteresowania się sprawami związanymi z migracją, kolonizacją i morzem, zaznacza się dążenie poznania naszych eksploratorów i podróżników naukowych, (...) pragnąłbym przyczynić się do ułatwienia tej pracy” (S. Zieliński, *Mały słownik pionierów kolonialnych i morskich*, Warszawa 1933, s. 3). Praca ta miała zatem charakter przede wszystkim edukacyjny, jednakże już dobór omawianych nazwisk (poczynając od średniowiecznych wędrowców) oraz obszerny wybór bibliograficzny ich prac i relacji nie pozostaje obojętny dla interpretacji tego zestawienia. Można je bowiem odczytywać nie tylko jako pracę ułatwiającą dostęp do rozproszonych źródeł, ale i legitymizującą rodzimych dążeń do posiadania kolonii zamorskich.

87 Zob.: W. Forajter, *Kolonizator skolonizowany. Przypadek Sygurda Wiśniowskiego*, Katowice 2014, s. 200.

88 Zob.: J. Hajduk-Nijkowska, *Proces mityzacji współczesnych bohaterów*, [w]: *Mit, prawda, imaginacja*, red. P. Kowalski, Wrocław 2011, s. 211–213.

mit – o czym przypomina Wojciech J. Burszta – organizuje wspólnotę<sup>89</sup>. Mitem organizującym polski dyskurs kolonialny była z pewnością narracja patriotyczna. Nieprzypadkowo przecież w przywołanym tu *passusie* sylwetki Szulc-Rogozieńskiego pojawia się odwołanie do tradycji narodowych jako punktu odniesienia dla wyborów procentujących akceptacją rdzennej ludności; można też słowa owe uznać za przejaw polonocentrycznej wizji kultury przyszłej kolonii. Była ona bowiem zgodna z koncepcją kolonii jako przestrzeni we wszystkich aspektach życia zacofanej, którą należy dopiero podporządkować nowoczesnej cywilizacji<sup>90</sup>. Sugestię taką możemy odnaleźć w jednej z definicji kolonii: „Koloniami nazywamy kraje rządzone przez silniejsze i kulturalniejsze od nich państwa. Kraje te są przeważnie zamieszkałe albo przez ludy pierwotne, dzikie, niezdolne do rządzenia sobą, albo przez ludy, które nie chcą przystosować się do zmian jakie zachodzą na całym świecie, nie przyswajają nowoczesnych wynalazków i przez to muszą ulec państwom bardziej postępowym”<sup>91</sup>. Był to projekt zbieżny nie tylko z postulatami rodzimych zwolenników posiadłości zamorskich, zrzeszonych w Lidze Morskiej i Kolonialnej, ale i środowiska Polskiego Towarzystwa Emigracyjnego, zainteresowanego podtrzymaniem ścisłych związków wychodźców z Polską.

To zatem, iż II Rzeczypospolita – jako państwo rozwinięte i funkcjonujące w ramach kultury europejskiej – miałyby kolonie, jest koniecznością. Na przeszkodzie mogły zatem stanąć względy nie cywilizacyjne, lecz polityczne – głównie roszczenia Niemiec, żądających rewizji traktatu wersalskiego i utrzymania „Deutsche Schutzgebiete” („Niemieckich Obszarów Ochronnych”)<sup>92</sup>. Co więcej: zwlekanie z przejęciem terenów pod kolonizację mogło – zdaniem Pawłowskiego – przyczynić się do zniknięcia ducha narodowego i ponownego upadku państwa<sup>93</sup>. Było to przekonanie podbudowane nie tylko polityczno-społecznym programem Ligi Morskiej i Kolonialnej, ale przede wszystkim poczuciem misji dziejowej, zyskującej zresztą niekiedy, jak w wypadku deklaracji Pawłowskiego, akcenty *stricte* mesjanistyczne: „Różne narody, które nam przypadną w udziale będą garnąć się z ufnością pod symboliczne skrzydła naszego znaku państwowego, pod skrzydła Orła Białego”<sup>94</sup>. Czytając te

89 Zob.: *Zasłuchani w te same opowieści* [z Wojciechem J. Bursztą rozmawiają D. Pyćcińska i M. Żyła], „Znak” 2010, nr 3, s. 23.

90 Zob.: A. L. Conklin, *A Mission to Civilize: the republican Idea of Empire in France and West Africa*, Stanford 1997, s. 5–6.

91 E.S. [?], *Kolonie zamorskie*, „Polska na Morzu” 1935, nr 12, s. 8.

92 Zob.: M. Czapliński, *Niemiecka polityka kolonialna*, Poznań 1992, s. 392; S. Sierpowski, *Problem kolonialny w marszu Niemiec do Ligi Narodów*, [w:] *W kręgu idei, polityki i wojska*, red. T. Sikorski, H. Walczak, A. Wątor, Szczecin 2009, s. 317–333.

93 Zob.: S. Pawłowski, *O ducha ekspansji*, [Liga Morska i Kolonialna. Okręg Poznański], „Jednodniówka z okazji 19-lecia odzyskania morza” 1939, s. 3.

94 S. Pawłowski, *Domagajmy się kolonii zamorskich dla Polski*, s. 16. Źródło owego obrazowania można dopatrywać się w *Zemście Prusa*, będącej – w myśl supozycji Bartłomieja Szleszyńskiego – utopijną fantazją kolonizacyjną (zob.: *idem*, *Kolonialne*



słowa nietrudno dziś zauważyć rozdźwięk pomiędzy deklaracjami a codzienną praktyką. Wbrew bowiem powszechnemu (tak w XIX wieku, jak i w międzywojniu) przekonaniu o wyższości Polaków nad innymi kolonizatorami, rodzima publicystyka powieliła wzorce europejskie<sup>95</sup>. Uświęcenie narodu polskiego sprawia, iż jego losy zostają odczytywane w kategoriach religijnych, jako przygotowanie do wypełnienia „świętej misji” (w tym wypadku cywilizacyjnej)<sup>96</sup>.

Publicyści, dostrzegając trudności stojące przed państwem pragnącym zdobyć kolonie, zalecali przede wszystkim konsekwencję w dążeniu do celu, wskazując na przykład Wielkiej Brytanii<sup>97</sup>. Istotne było przy tym nie tyle naśladowanie środków (tych bowiem Polska nie miała, z czego zdawali sobie sprawę również najzagorzalsi zwolennicy kolonizacji<sup>98</sup>), lecz wytrwałość. Stąd zapewne wykorzystanie wielokanałowości komunikacji społecznej w sposobach informowania polskiego społeczeństwa o „problemie kolonialnym”: publicystyce na łamach licznych pism, wydawanych nakładem Ligii Morskiej i Kolonialnej oraz Akademickiego Związku Morsko-Kolonialnego towarzyszyły m.in. obchody „Dni Morza” i „Dni Kolonialnych”. Były to uroczystości organizowane z szerokim rozmachem (ich świadectwem pozostawał bogaty materiał ikonograficzny oraz relacje w prasie), na które nie szczędzono środków z funduszy publicznych, miały bowiem dokumentować powszechność kwestii kolonialnych w świadomości narodu<sup>99</sup>. W działania propagujące „świado-

*fantazje i kolonialne koszmary w „Zemście” Bolesława Prusa, „Wiek XIX” 2014, r. VII, s. 214).*

- 95 Zob.: A. Rybiński, M. Ząbek, *Obrazy Afryki i Afrykanów w oczach europejskich podróżników z końca XIX stulecia*, „Konteksty” 2012, z. 1–2, s. 214. Echa misji cywilizacyjnej „białego człowieka” można odnaleźć w niekiedy tak osobliwych kontekstach, jak traktowanie jako punktu odniesienia dla zachowań jednego z przestępców w *Pamiętnikach* Eugene’a Vidocqa (1828); czytamy: „[Chignard] przyjął mięsivo z ochotą, jaką muszą okazywać Hotentoci na widok pieczonych żywcem ofiar” (*idem, Pamiętniki*, przekł. J. Jedliński, Warszawa-Kraków 2015, s. 259).
- 96 Zob.: A. D. Smith, *Kulturowe podstawy narodów*, przekł. W. Usakiewicz, Kraków 2009, s. 61–64. Richard John Neuhaus dostrzega związek między tendencją do idolatrii a losami narodów znajdujących się w sytuacji historycznej zmiany, za której przyczyną stały się „ofiarą dziejów”; *idem*, (w rozmowie z D. Karłowiczem i M. A. Cichockim), *Naród a religia*, „Teologia Polityczna” 2006–2007, nr 4, s. 24–25.
- 97 Zob.: S. Pawłowski, *Domagajmy się kolonii zamorskich dla Polski*, s. 5; zob. też: S. L. [?], *Dominia zamorskie jako twory pracy i kultury angielskiej*, „Ilustrowany Kurier Codzienny” 1933, z dn. 13 grudnia, nr 345, s. 3–4.
- 98 Jedynie incydentalnie można napotkać deklarację: „Nadeszły czasy, gdy nie traktaty, ale realna siła decyduje o losie narodów” (Z. D. [?], *O realizację programu kolonialnego*, „Szkwał. Jednodniówka na Święto Morza” 1938, z dn. 23 czerwca, s. 3). Należy jednak zastanowić się, czy taka radykalizacja postawy nie miała związku z zaostrzeniem polityki III Rzeszy wobec II Rzeczypospolitej. Z tej perspektywy oczywiste staje się aluzja do polityki „faktów dokonanych”.
- 99 Świadectwem takiej wykładni powodów, dla których organizowano owe festyny mogą być słowa Pawłowskiego, podkreślającego konieczność opinii społecznej na

mość kolonialną” włączały się również Szkolne Koła Ligi Morskiej i Kolonialnej, które organizowały capstrzyki i obozy żeglarskie. Na łamach organów prasowych organizacji funkcjonowała rubryka korespondencji z czytelnikami, zainteresowanymi różnymi aspektami życia w koloniach. W 1938 roku utworzono też wersję „Polski na Morzu” adresowaną do młodego odbiorcy; drukowano również specjalne, okolicznościowe wydania – „jednodniówki”<sup>100</sup>.

Niebagatelną rolę w modelowaniu *imaginarium communis* odgrywały też – wspólnie z kinem popularnym, przeżywającym wówczas ekspansję tematu „egzotycznego”<sup>101</sup> – liczne tomy reportażowe i relacje podróżnicze; nie miały one jednak – wbrew supozycji Kowalskiego – na celu otwierania społeczeństwa polskiego na inne, pozaeuropejskie kultury<sup>102</sup>. Przeciwnie: podczas ich lektury trudno przeć się wrażeniu, iż pisane były z pozycji reprezentanta kultury dominującej (np. *Madagaskar. Kraj – ludzie – kolonizacja* Lepeckiego), bądź autorowi zależało na oddaniu egzotyki kulturowej, bez prób jej przeniknięcia; niekiedy też bardziej o warunków życia interesowały go doznania estetyczne. Toteż książki Arkadego Fiedlera, Jerzego Giżyckiego, Kamila Giżyckiego, Jerzego Chmielewskiego, bądź Ferdynanda Antoniego Ossendowskiego z pewnością nie mogły realizować przypisywanej im przez Kowalskiego roli edukacji wielokulturowej<sup>103</sup>. Niemniej i one spełniały istotną funkcję ideologiczną i propagandową. Ogół bowiem podejmowanych działań miał prowadzić do poszerzenia wiedzy polskiego społeczeństwa o innych kontynentach, które potencjalnie mogłyby stać się terenem ekspansji kolonialnej<sup>104</sup>.

\*\*\*

Czy polskie sny o koloniach jako projekcie kulturowym miały realną szansę na ziszczenie? Być może do pewnego stopnia negatywną odpowiedź na to pytanie dają losy osadników w Ameryce Południowej, m.in. spółdzielni „Kolonja Polska” w Peru, upadek założonego w 1936 roku Międzynarodowego Towarzystwa Osadniczego oraz fiasko inicjatyw podejmowanych w Afryce (m.in. na Madagaskarze, w Angoli, Liberii, Abisynii i Mozambiku) przez spółki osadnicze, m.in. Polangolę, spółkę

rządowe decyzje; zob.: *idem, Strona polityczna w zagadnieniu kolonialnym*, Warszawa 1939, s. 28–29).

<sup>100</sup> Zob.: A. Ruta, *Jednodniówki Ligi Morskiej i Kolonialnej*, „Rocznik Historii Prasy Polskiej” 2007, t. X, z. 2, s. 285–297.

<sup>101</sup> Zob.: M. Hendrykowska, *Kicz egzotyczny w polskim kinie międzywojennym*, [w]: *Niedyskretny urok kiczu. Problemy filmowej kultury popularnej*, red. G. Stachówna, Kraków 1997, s. 77–87. Interesujące zresztą w tym kontekście są również reklamy filmów, akcentujące egzotykę fabuły; jako ich przykład przywołajmy prasowy anons informujący o filmie *Na skraju Sahary*: „Film z mową tubylczą, z rykiem zwierząt oraz dźwiękiem prastarych tradycyjnych instrumentów stanowi najciekawszy paradoks słuchowy” („Ziemia Lubelska” 1931, z dn. 2 listopada, nr 298, s. 1).

<sup>102</sup> Zob.: M. A. Kowalski, *Kolonie Rzeczypospolitej*, s. 305.

<sup>103</sup> Zob.: *ibidem*, s. 90.

<sup>104</sup> Zob.: A. Nadolska-Styczyńska, *Ludy zamorskich łądów. Kultury pozaeuropejskie a działalność popularyzatorska Ligi Morskiej i Kolonialnej*, Wrocław 2005.

Alfa i Towarzystwo do Kolonizacji Angoli<sup>105</sup>. Propagowania wówczas idea zwartego osadnictwa znalazła niewątpliwie oddźwięk w społeczeństwie<sup>106</sup>. Trudno jednakże zarazem znaleźć świadectwa przenikania elementów kultury polskiej do autochtonicznej, czego oczekiwali niegdysiejsi propagatorzy zamorskich kolonii.

Spojrzenie na postulaty kolonialne jako zawierające *implicitie* program kulturowy może stać się jednakże pomocne w zrozumieniu fenomenu zainteresowania niegdysiejszymi planami zdobycia zamorskich posiadłości, które w początkach XXI wieku przeistoczyły się z wizji podboju w dialog sztuki. Przypomnijmy, iż w 2006 Janek Simon zorganizował w Antananarywie plenerowy projekt artystyczny *Rok Polski na Madagaskarze*, w ramach którego nadwiślańska rzeczywistość została ukazana okiem twórców europejskich. Istotne przy tym, iż starano się zaprezentować realia polskie tak, by uwypuklić ich globalny charakter; z tego względu zdecydowano się na raczej jednowymiarową prezentację kwestii związanych z rosnącym nacjonalizmem i dominacją popkultury. Sam artysta deklарował: „Dla mnie jednym z najciekawszych wątków w tym projekcie było skonfrontowanie współczesnych wydarzeń i strategii z miejscem, gdzie nie ma żadnego kontekstu dla ich odbioru. Wydawało mi się, że gdybym zabrał tam prace subtelne, to z góry skazałbym się na niepowodzenie, nikt by tego nie zrozumiał”<sup>107</sup>.

Należałoby jednak zastanowić się, czy nie w analogicznej – do opisanej przez pomysłodawcę projektu – sytuacji komunikacyjnej znajdowali się niegdysiejsi mieszkańcy wyspy (*resp.* byłych kolonii) w kontakcie z Europejczykami? I czy – paradoksalnie – europejscy kolonizatorzy równie niewiele rozumieli z tubylczej kultury? Wydaje się, że kwestia ta może być kluczowa dla zrozumienia idei *Roku Polskiego na Madagaskarze*. Przecież decyzję artysty, dotyczącą wyboru miejsca na ekspozycję, krytycy interpretowali dość jednogłośnie jako wyraz ironicznego nawiązania do polskich międzywojennych planów kolonialnych<sup>108</sup>.

Czyżby zatem rodzime postulaty kolonialne z okresu międzywojnia miały spełnić się nieomal wiek później w realiach kulturowych, w których inkulturację zastąpiła wielokulturowość i dialog z „Innym”? Przykładem sygnalizowanej tu zmiany jest program edukacyjny Dominiki

<sup>105</sup> Zob.: E. Kołodziej, *Wychodźstwo zarobkowe z Polski 1918–1939*, Warszawa 1982, s. 126–128, 197, 199, 249; M. Jarnecki, *Fantastyka polityczna czy konieczność? Portugalska Afryka, Nikaragua, Boliwia i Ekwador w polskich planach kolonialnych*, s. 93–105; *idem*, *Peruwiańska porażka i próba jej naprawy. Wokół opolskich międzywojennych koncepcji emigracyjnych i kolonialnych*, „Sprawy Narodowościowe” [Seria nowa] 2014, nr 44, s. 102–132.

<sup>106</sup> Zob.: E. Kołodziej, *Wychodźstwo zarobkowe z Polski 1918–1939*, s. 84–86.

<sup>107</sup> J. Simon, *Gradient* [katalog wystawy], Kraków 2007, s. 99.

<sup>108</sup> Zob.: [?], *Janek Simon, Rok Polski na Madagaskarze*, „raster”, <http://rastergallery.com/prace/rok-polski-na-madagaskarze/> [dostęp: 18.02.2015]; Ł. Rondunda, *Janek Simon Rok Polski na Madagaskarze*, „Atlas Sztuki” 2006, nr 22, s. 3–6; J. Lubiak, *Polityka gestu: sztuka na Madagaskar! I z powrotem... do Łodzi*, „Obieg”, <http://www.obieg.pl/recenzje/9521> [wpis z dn. 15.11.2006; dostęp: 18.02.2015].

Oliwy i Eweliny Osińskiej *Kierunek Afryka* (2011), przybliżający specyfikę tego kontynentu uczniom szkół różnego poziomu (głównie podstawowej i gimnazjum) w ramach Salezjańskiego Wolontariatu Misyjnego Młodzi Światu<sup>109</sup>.

Konfrontując cele programu i niegdysiejsze oświadczenia międzynarodowych publicystów, łatwo dostrzec zmianę perspektywy: to nie Europejczyk ma narzucać swój styl życia, lecz dostrzec wartość w *modus vivendi* mieszkańców Czarnego Łądu. Dlatego też Afryka współcześnie traktowana jest w dyskursie artystycznym przede wszystkim jako przestrzeń spotkania, nie zaś figurą egzotyizmu niemożliwej do przewyciężenia obcości. Z pewnością na taką reinterpretację pierwotnych koncepcji podboju jako projektu kulturowego wpłynęło obecnie w największym stopniu przewartościowanie własnej historii, odczytywanej dziś przez pryzmat strategii postkolonialnej; poszukiwanie „powinowactw z konieczności” dziejów Polski i byłych kolonii dosyć często uzmysławia bowiem zbieżność ich losów<sup>110</sup>.

<sup>109</sup> Zob.: D. Oliwa, E. Osińska, *Kierunek Afryka*, Kraków 2011, s. 3.

<sup>110</sup> Zob.: J. Korek, *Postkolonializm a Europa Środkowo-Wschodnia*, „Porównania” 2008, nr 5, s. 43–54; S. Bill, *W poszukiwaniu autentyczności. Kultura polska i natura teorii postkolonialnej*, przekł. P. Juskowiak, „Praktyka Teoretyczna” 2014, nr 1, s. 108; E. Domańska, *Obrazy PRL w perspektywie postkolonialnej. Studium przypadku*, [w]: *Obrazy PRL. Konceptualizacja realnego socjalizmu w Polsce*, red. K. Brzechczyn, Poznań 2008, s. 167–186.

## Dziadek w *Waffen SS*<sup>1</sup>?! O stereotypie i micie w zbiorowej pamięci historycznej i historiografii raz jeszcze

Druga wojna światowa była jedną z największych katastrof dziejowych, jaka mogła przydarzyć się ludzkości. Bodaj największe spustoszenie w trakcie jej trwania ogarnęło tereny ZSRS, zarówno w obszarze gospodarki jak i kultury, a zwłaszcza ludności<sup>2</sup>. Nie mniej jednak, rujnacja dotknęła także terenów przedwojennej Polski, we wrześniu 1939 r. rozdartej między dwóch potężnych sąsiadów, zaś na przełomie lata i jesieni 1941 r. znajdujące się już całkowicie pod panowaniem III Rzeszy<sup>3</sup>.

- 1 SS – skrót od *die Schutzstaffel der NSDAP*, co można przetłumaczyć, jako „sztafeta ochronna” lub „eskadra ochronna” NSDAP (Narodowo Socjalistyczna Niemiecka Partia Robotników). Organizacja ta stała się niezależną przybudówką partii nazistowskiej od 20 lipca 1934 r., a z początkiem 1940 r. wydzielono jej część o charakterze wojskowym – *Waffen SS* (zbrojna SS, choć w tekście nazywana będzie także wojskową SS). *Vide: The Oxford companion to World War II*, gen. edit. I. C. B. Dear, Oxford 2005, s. 814.
- 2 Straty osobowe poniesione zarówno przez Armię Czerwoną jak i ludności ZSRS nie zostały określone zbyt dokładnie do dnia dzisiejszego, choć liczba 43,5 miliona ofiar wydaje się dość zbliżona do rzeczywistości. Jednak stosunek strat śmiertelnych do stanu osobowego armii sowieckiej jest najbardziej porażający dla pierwszego roku wojny, kiedy z 11.162.000 Czerwonoarmistów zginęło 6.155.000 (!). *Vide: E. F. Ziemke, Armia Czerwona 1918–1941. Powstanie narzędzia agresji*, Oświęcim 2015, s. 474; B. Sokołow, *Prawda i mity Wielkiej Wojny Ojczyźnianej 1941–1945*, Międzyzdroje – Kraków 2013, s. 278, *passim*.
- 3 Polska została zdegradowana zarówno w wymiarze gospodarczym, jak i ludnościowym. *Vide: P. Wieczorkiewicz, Historia Polityczna Polski 1935–1945*, Warszawa 2006, ss. 511–512. W 1939 r. miało miejsce całkowite niezrozumienie sytuacji w Europie i jej implikacji dla II RP przez trzech najistotniejszych graczy polskiej sceny politycznej (min. Józefa Becka, prezydenta Ignacego Mościckiego i marszałka Edwarda Śmigłego-Rydza), co zostało dobitnie przedstawione w: J. Łojek (Leopold Jerzewski), *Agresja 17 września 1939. Studium aspektów politycznych*, Warszawa 1990.

Ten okres dziejów Rzeczypospolitej został „zmitologizowany” w zbiorowej pamięci historycznej narodu, przy czym najbardziej jaskrawym tego przykładem było to, co działo się w latach powojennych w kraju. W świetle sowieckiego władania nad Europą Środkową po 1945 r., a zatem także nad Polską, nie wydaje się to szczególnie zaskakujące. Wniosło w ten proces pewien wkład także historyczne piarstwo emigracyjne<sup>4</sup>.

We władanej przez komunistów Polsce kładziono nacisk na całkowitą zmianę zbiorowej pamięci historycznej, aby stała się ona podporą dla nowej władzy, ustanowionej bagnietami Armii Czerwonej. Czyniono to za pomocą polityki pamięci, stosunkowo blisko związanej z pojęciem zbiorowej pamięci historycznej.

Określenie zbiorowa pamięć historyczna, przywołane zostało za Andrzejem Szpocińskim, według którego jest to zestaw przekonań i wyobrażeń, które odnoszą się do wydarzeń, postaci, a także procesów w przeszłości (łącznie z elementami wartościującymi), przyjmowanymi przez członków jakiejś zbiorowości i niosącymi istotne dla nich treści<sup>5</sup>.

Polityka pamięci historycznej rozumiana będzie, za T. Pawelcem i D. Malczewską-Pawelec, jako wysiłki podejmowane przez władze i czynniki opiniotwórcze, mające na celu świadome modelowanie zbiorowej pamięci historycznej, jak też sprawowanie nad nią nadzoru. Takie działania służą legitymizowaniu się władzy, a także podbudowie forsowanego przez nią porządku społecznego. Często chodzi o oddziaływanie nie tylko wewnątrz wspólnoty, np. państwowej, ale także na zewnątrz<sup>6</sup>.

Oba zagadnienia w sposób dość ścisły łączą się ze stereotypem, a także mitem jako zjawiskami kultury, elementami świadomości społecznej, mającymi wyraźne odbicie tak w opracowaniach historycznych jak i w materiale źródłowym.

Dogłębną analizę rodzajową mitów w historiografii zawdzięczamy wybitnemu metodologowi historii Jerzemu Topolskiemu. Choć będzie nas interesował żywot pewnej, opisaney przez niego, grupy mitów historiograficznych, to często będziemy spoglądali także na mity i stereotypy w zbiorowej pamięci historycznej, ponieważ rzutują one na powstawanie mitów w historiografii<sup>7</sup>.

4 Przykładem odrzucania trzeźwego spojrzenia na koleje sprawy polskiej w czasie II wojny jest brak zainteresowania kół emigracyjnych (środowiska paryskiego) pracą Jerzego Łojka. *Vide*: J. Łojek, *op. cit.*, s. 8.

5 A. Szpociński, *Kanon historyczny. Pamięć zbiorowa a pamięć indywidualna. Trzy wymiary funkcjonowania pamięci zbiorowej*, [w:] „Studia Socjologiczne” 1983, nr 4 (91), ss. 129–130.

6 D. Malczewska-Pawelec, T. Pawelec, *Rewolucja w pamięci historycznej. Porównawcze studia nad praktykami manipulacji zbiorową pamięcią Polaków w czasach stalinowskich*, Kraków 2011, s. 18; *Polityka historyczna w Polsce i w Niemczech*, [w:] *Biuletyn IPN* 2006, nr 8–9, s. 135.

7 Rozróżnienie rodzajowe mitów, przyjęte na potrzeby tego artykułu, opiera się na pracy J. Topolskiego. *Vide*: J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię. tajemnicze narracji historycznej*, Warszawa 1996, ss. 205–216.

Według Jerzego Topolskiego mit to sformułowanie mające coś mówić o świecie, które powstało w sposób żywiolowy, bądź któremu nadano status prawdy faktograficznej czy symbolicznej, nieweryfikowalnej, „unieruchomionej” oraz w mniejszym lub większym stopniu zsakralizowanej. Status taki nadać mogą różnego rodzaju siły, na przykład społeczne, czy polityczne. Zjawisko sakralizacji ma charakter stopniowalny, możliwy do wyjaśnienia jedynie przez odwołanie się do schematu *continuum*, na którego jednym biegunie umieścić można twierdzenia o świecie powstałe w wyniku użycia metod naukowych i uznane przez wspólnotę badaczy za prawdziwe, na drugim zaś stwierdzenia lub zespoły twierdzeń będące w mniejszym lub większym stopniu zdeformowanymi obrazami rzeczywistości<sup>8</sup>. Poznański uczony wykazywał także, że istnieje wyraźna różnica pomiędzy mitem i stereotypem, polegająca na tym, iż to drugie pojęcie odnosi się przede wszystkim do: *narodów czy ich części, a w konsekwencji ludzi w skład narodów wchodzących*<sup>9</sup>. Autor ten uznał także zjawisko stereotypizacji za jeden z elementarnych procesów budujących mity. Warto jednak zauważyć, że wielu historyków nie rozgranicza mitu od stereotypu, używając tych terminów zamiennie<sup>10</sup>. Janusz Tazbir stwierdza – nadzwyczaj trafnie – że mit, podobnie jak stereotyp jest bardziej przedmiotem wiary niż wiedzy, służąc najczęściej pewnym motywacjom ideowym, przy czym zazwyczaj z nich właśnie wynika<sup>11</sup>.

W nieco tylko odmienny sposób rozumiał mit klasyk, Walter Lipmann. Był on dla niego rozpowszechnionym stereotypem<sup>12</sup>. Historyk Janusz Jasiński w kwestii mitu przyjął zaś stosunkowo prostą definicję, mówiącą jedynie, że to: *zakorzeniony, fałszywy obraz rzeczywistości*<sup>13</sup>.

Warto tu także przypomnieć za J. Topolskim, jakie możliwości mają historycy w postępowaniu z mitami. Przedstawił on trzy warianty, z których pierwszym, wywodzącym się ze skrajnego antyscjentyzmu, jest predelekacja do uznawania mitów za pełnoprawne elementy narracji. W tym wariacie mit był dla niego albo zjawiskiem współtworzącym kulturę lub też koniecznością, z którą nie ma sensu walczyć. Druga postawa opierała się na analizie mitów, a więc ich odszyfrowywaniu mającym prowadzić, podobnie jak u strukturalistów i niektórych modernistów, do dekonstruującej krytyki zawierających je publikacji. Ta postawa dąży do ukazywania mitów, a nie walki z nimi.

8 *Ibidem*, ss. 204–205.

9 *Ibidem*, s. 273.

10 D. Piątek, *Stereotyp: geneza, cechy, funkcje*, [w:] *W kręgu mitów i stereotypów*, praca zbiorowa pod red. K. Borowczyka i P. Pawełczyka, Poznań – Toruń 1993, ss. 22–23.

11 J. Tazbir, *Stereotypów żywot twardy*, [w:] *Mity i stereotypy w dziejach Polski*, pod red. J. Tazbir, Warszawa 1991, s. 21

12 D. Simonides, *Mit Ślązaka*, [w:] „Polska myśl polityczna XIX i XX wieku. Kontynuacja”, Wrocław 1996, s. 163.

13 J. Jasiński, *Mity wokół Mazurów Wschodniopruskich*, [w:] „Polska myśl polityczna XIX i XX wieku. Kontynuacja”, Wrocław 1996, s. 131.

Wreszcie trzecia postawa mająca formę aktywistyczną, zakładająca walkę z mitami w myśl teorii istnienia transkulturowego języka naukowego, gdzie historiografia nie powinna wtapiać się w szeroko pojętą literaturę, choć zakładamy, że ma ona dużo więcej z nią wspólnego, niż wydawało się to w świetle pozytywistycznej filozofii historii<sup>14</sup>.

Na potrzeby tego tekstu przyjmijmy definicję mitu przedstawioną przez J. Topolskiego, wnosząc jednak niewielkie zastrzeżenie. O ile nie można mieć wątpliwości, że w odniesieniu do tego pojęcia mamy do czynienia z pewnego rodzaju sakralizacją, to jednak wypada zauważyć, iż nie zawsze uznanie przez wspólnotę badaczy jakiegoś stwierdzenia o świecie za prawdziwe, nawet jeśli powstają one przy pomocy metod naukowych, uznać można za prawdziwy obraz rzeczywistości<sup>15</sup>. Zastrzeżenie to odnosi się szczególnie do historiografii powojennej Polski, która po II wojnie światowej jedynie formalnie znalazła się po stronie zwycięskiej koalicji, tracąc jednocześnie suwerenność na niemal 50 lat, i to pomimo znacznego wkładu Polaków w walkę z jednym z wrześnieowych agresorów. Utrata suwerenności i ustanowienie ekipy wykonującej posłusznie polecenia ZSRS odbiło się na wiele lat także na historiografii, do czego będziemy jeszcze wracać w dalszej części tekstu.

W takiej sytuacji, zgodność niektórych wspólnot badaczy odnośnie wielu wydarzeń, zwłaszcza historii najnowszej, z pewnością niejednokrotnie była implikowana presją władz, co aż nadto widoczne było w epoce stalinowskiej<sup>16</sup>.

Jak zostało to już nadmienione, zagadnienie zbiorowej pamięci historycznej, jak i polityki pamięci historycznej, łączą się z pojęciem stereotypu i mitu. Ta specyficzna łączność bierze się często z chęci wykorzystywania przez władzę lub inne czynniki opiniotwórcze, (jakiegokolwiek by one były), zarówno stereotypu, jak i mitu, do kształtowania zbiorowej pamięci. Zatem oba bywają narzędziem polityki pamięci historycznej. Zjawisko to szczególnie widoczne w przypadku władz o charakterze totalitarnym, spotkać można oczywiście także w demokracjach, chociaż w tym drugim przypadku, jego natężenie jest z reguły dużo mniejsze. Jako przykład wykorzystania mitu podczas walki politycznej w demokratycznym państwie można podać „oskarżenie” pod adresem jednego z kandydatów w czasie wyborów prezydenckich w 2005 r., o to że jego dziadek służył w Wehrmachcie.

Sytuacja ta pokazała funkcjonowanie w zbiorowej pamięci historycznej, przynajmniej u tej części społeczeństwa, która nie przechowała pamięci o doświadczeniu włączenia ich ziem do Rzeszy, jednoznacznego

<sup>14</sup> J. Topolski, *op. cit.*, s. 214–215.

<sup>15</sup> W wypadku historiografii zniewolonej, badanie naukowe ulegało zafałszowaniu u samej jego podstawy, poprzez przyjęcie przez badacza pewnego konkretnego założenia ideologicznego, do którego dopasowywano wyniki badań. *Vide*: A. F. Grabski, *Zarys historii historiografii polskiej*, Poznań 2000, ss. 206–207.

<sup>16</sup> R. Stobiecki, *Z dziejów tak zwanego przełomu metodologicznego w historiografii polskiej po II wojnie światowej*, [w:] „Res Historica”, z. 19, Lublin 2005, ss. 31–33.



obrazu w odniesieniu do zagadnienia służby Polaków w militarnych agendach III Rzeszy. Pomimo starań niektórych historyków, odbierana jest nadal przez wiele środowisk, jako przejaw zdrady narodowej.

W tym miejscu, koniecznym staje się także zdefiniowanie pojęcia „Polacy w militarnych agendach Rzeszy”. Otóż za takowych, uznawać wypada osoby mające obywatelstwo polskie lub Wolnego Miasta Gdańska przed 1 września 1939 r., i uważające się za Polaków, które z różnych powodów i na różne sposoby znalazły się na Narodowej Liście Niemieckiej (*Deutsche Volksliste* – DVL), najczęściej otrzymując III, a niekiedy II grupę tej listy<sup>17</sup>. Poza WMG, masowe wpisywanie na DVL miało miejsce przede wszystkim na Pomorzu i Górnym Śląsku, choć w następnych latach wojny nie ominęło także Wielkopolski<sup>18</sup>. Jak łatwo spostrzec, nie zostają tu zaliczeni do grupy „Polaków” przedstawiciele licznych w II Rzeczypospolitej mniejszości narodowych, jak mniejszość niemiecka czy ukraińska, których obejmować będzie w tekście pojęcie „obywatele II RP w militarnych agendach III Rzeszy”.

Wróćmy jednak do mitów i przyjrzyjmy się temu, co działo się w kraju po zakończeniu wojny.

Po wejściu Rzeczypospolitej w orbitę sowieckich wpływów, co dokonało się ostatecznie w latach 1945–1947, rządzący w kraju komuniści nie mieli innego wyboru, jak narzucenie swojej polityki pamięci historycznej. Chodziło im o uniknięcie w dalszej perspektywie czasowej postrzegania ich jako agentów Moskwy. Mieli zresztą pełną świadomość takiego zagrożenia, czego dowodzi fragment wystąpienia Wiesława Gomułki z wiosny 1945 r.:

Grozi nam niebezpieczeństwo, że może przyjąć się zarzut o agenturze sowieckiej, że może nastąpić izolacja. Masy powinny nas uważać za polską partię, niech nas atakują jako polskich komunistów, a nie jako agenturę<sup>19</sup>.

- 17 Narodowa Lista Niemiecka (*Deutsche Volksliste* – DVL), wprowadzona na terenach inkorporowanych do Rzeszy w marcu 1941 r. Jej projekt powstał 12 września 1940 r. w sztabie Komisarjatu do Spraw Umocnienia Niemczyzny (RKFDV – *Reichskommissariat für die Festigung Deutschen Volkstums*). Organ ten podlegał zwierzchnictwu H. Himmlera. Ludność wpisywana na DVL podzielono na cztery grupy, z których I, II i III objęte były powszechnym obowiązkiem służby wojskowej. *Vide*: R. Kaczmarek, *Polacy w Wehrmachcie*, Warszawa 2010, s. 50; Cz. Madajczyk, *Polityka III Rzeszy w okupowanej Polsce*, Warszawa 1970, T. 1, s. 401, *passim*; T. Cyprian, J. Sawicki, *Nie oszczędzać Polski*, Warszawa 1962, s. 101.
- 18 Określenie „Wielkopolska” nie jest w tym miejscu zbyt precyzyjne, ze względu na to, że władze niemieckie tworząc ciało administracyjne o nazwie Okręg Poznański (*Reichsgau Posen* przemianowany następnie na *Wartheland*), włączyło w nie obszary znacznie przekraczające obszar Wielkopolski. *Vide*: P. Wieczorkiewicz, *Historia polityczna Polski 1935–1945*, Warszawa 2006, s. 163.
- 19 Posądzenie czołówki komunistycznej o charakter sowieckiej agentury nie było oczywiście bezpodstawne, wystarczy przyrzeć się chociażby proveniencji niesławnej trójki założycielskiej PPR. *Vide*: P. Gontarczyk, *Polska Partia Robotnicza. Droga do władzy 1941–1944*, Warszawa 2003, ss. 78–89; cyt. za: J. Zaremba, *Komunizm legitymizacja, nacjonalizm. nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce*, Warszawa 2005, s. 137.

Jako jeden z wielu, zaczęto więc tworzyć „mit o początkach PPR”, partii rzekomo uznającej za swe naczelne zadanie wskrzeszenie niepodległej Polski<sup>20</sup>. Nowa formacja ideowo – polityczna podjęła zresztą, już w momencie wkraczania Armii Czerwonej na ziemie polskie, wiele działań zmierzających do jak najpełniejszej legitymizacji swojej władzy. Przede wszystkim jednak, konieczne było tworzenie i wprowadzanie zupełnie nowych przekonań i wyobrażeń odnoszących się do historii, w celu przełamania dotychczas funkcjonujących stereotypów<sup>21</sup>.

Wprowadzenie w roku 1947 rewolucyjnej cenzury publikacji prasowych, literatury czy widowisk, ułatwiło to zadanie, umożliwiając chociażby zastąpienie określenia „Związek Sowiecki”, używanego przed wojną i w czasie jej trwania, zupełnie nieadekwatnym, lecz mającym jak najbardziej pozytywne konotacje, co miało dla polskich komunistów znaczenie nadrzędne, określeniem „Związek Radziecki”<sup>22</sup>.

Zresztą, kreowanie przeszłości na własną modłę, zgodną z sowiecką linią, rozpoczęło się już w trakcie tworzenia 1. Dywizji Piechoty im. Tadeusza Kościuszki. Wystarczy przypomnieć godło noszone przez tę formację na czapkach polowych, sprzęcie bojowym i różnych elementach wyposażenia, mających bodajże tyle wspólnego z tradycją polskiego orła wojskowego, co logo użyte przez polską sieć stacji benzynowych „Huzar” z jej nazwą<sup>23</sup>. Uzasadnieniem wprowadzenia *kuricy*, jak popularnie nazywali godło „wlepione” im przez sowieckich popleczników, żołnierze 1. Dywizji, było sięganie do mitu początku państwa polskiego<sup>24</sup>. Oczywiście odwoływano się nie tylko do symboliki, lecz także podejmowano konkretne działania propagandowe zmierzające do formowania prze-

20 B. Hillebrandt, *Konspiracja młodzieży w okupowanej Polsce*, Warszawa 1985, s. 126. Oczywiście traktowano PRL jako niepodległą Polskę, a nie wasala ZSRS. Warto także przypomnieć, iż program PPR napisał nie kto inny, jak tylko sam Józef Wiaronowicz Stalin. *Vide*: P. Gontarczyk, *op. cit.*, ss. 73–78.

21 W okresie przedwojennym komunistów uważano powszechnie za przedstawicieli sowieckiej agentury, w związku z częstymi procesami sądowymi z ich udziałem, w których taka działalność bywała podstawowym zarzutem. Na ile był to stereotyp, a na ile takie postrzeganie znajdowało potwierdzenie w faktach, trudno do końca rzetelnie odpowiedzieć. Jednak nie ulega wątpliwości, że specyfika działalności Kominternu nasuwa nieodpartą myśl, iż była to organizacja o charakterze terrorystyczno – agenturalnym. *Vide*: P. Gontarczyk, *op. cit.*, ss. 44–45.

22 Warto zwrócić uwagę, że ta terminologia funkcjonuje w życiu publicystycznym i naukowym po dzień dzisiejszy, pomimo uzyskania przez Polskę suwerenności w latach 1989–1990. Uzmysławia to, jak silne mogą być stereotypy, i to nawet takie, które narzucone zostały z powodów ideologicznych. *Vide*: B. Gogol, *Fabryka fałszywych tekstów. Z działalności Wojewódzkiego Urzędu Kontroli Prasy i Widowisk w Gdańsku w latach 1945–1958*, Warszawa 2012, s. 24.

23 J. Cichowski, A. Szulczyński, *Husaria*, Warszawa 1977, ss. 8–10; <http://huzar.eu/> [15.07.2015].

24 Twórczynią tego symbolu 1. Dywizji Piechoty im. Tadeusza Kościuszki była Janina Broniewska, a wzorowała go na wizerunku orła z sarkofagu Władysława Hermana. *Vide*: T. Zawistowski, *Orzeł zwany „kuricą”*, Biuletyn IPN „Pamięć.pl” 10 (19), październik 2013, s. 66.

konań i wyobrażeń. Za takie można uznać chociażby wystąpienie Zygmunta Berlinga nad grobami w Katyniu, w którym stwierdził on zgodnie z sowiecką linią propagandową, iż jest to miejsce, gdzie dokonana się okropna zbrodnia faszystowska<sup>25</sup>. To kłamstwo było zresztą wkalkulowane w szerszy kontekst, a mianowicie uznanie przez komunistów za źródło wszelkiego zła i nieszczęść narodu tylko jednego, niemieckiego totalitaryzmu. Był to oczywisty zabieg mający na celu „wymazywanie” ze zbiorowej pamięci historycznej znaczenia paktu Ribbentrop – Mołotow z 23 sierpnia 1939 r., który doprowadził przecież do wybuchu II wojny światowej, sowieckiej agresji 17 września 1939 r., a następnie katastrofalnej w skutkach okupacji ponad połowy terytorium Rzeczypospolitej przez Związek Sowiecki.

Z biegiem czasu, wersja „oficjalnej historii” w PRL-u, mająca kreować określoną zbiorową pamięć historyczną, ulegała zmianie na tyle, na ile ulegały przeobrażeniom interesy kierownictwa PZPR<sup>26</sup>. Najgorsza sytuacja panowała w czasach stalinowskich, później zaś nieco „odkręcano śrubę”, choć nigdy nie „poluzowano” jej zupełnie. W latach osiemdziesiątych, dopuszczano już w oficjalnym obiegu dość otwarte opisywanie dziejów Armii Krajowej (rzecz nie do pomyślenia w okresie stalinowskim), jednak pewne fakty należało bądź to pomijać, bądź też odpowiednio interpretować<sup>27</sup>. Rzecz znamienna, nawet tak uznany historyk jak Tomasz Szarota w 1983 r. komentując przedwojenne zapiski z dzienników generała Roweckiego pisał, iż „Grot” nie rozumiał, że do podpisania paktu z 23 sierpnia 1939 r. doprowadziły przecież nieudane negocjacje Brytyjczyków i Francuzów z Sowietami<sup>28</sup>.

Zdarzeń, które propaganda władz PRL-u pragnęła wymazać z historii relacji polsko – sowieckich, tak by nie weszły one do pamięci historycznej narodu, było zresztą bez liku. Dokonywano przy tym swoistej deifikacji czy gloryfikacji związanej nie tylko z najważniejszymi przywódcami komunizmu, jak Lenin czy Stalin, ale także z aktywistami PPR-u. Postaci takiej konduity, jak Janek Krasicki, Marceli Nowotko, Paweł (vel.

25 O Z. Berlingu trudno pisać jako o generale, gdyż w Wojsku Polskim suwerennej Rzeczypospolitej takiego stopnia nigdy nie posiadał, nadto został zdegradowany przez generała Władysława Andersa. *Vide*: <http://www.konserwatyzm.pl/artykul/10576/o-berlingu-raz-jeszcze-polemika-z-artykulem-konrada-rekasa/> 15.06.2015.

26 Mianem PRL określać będziemy państwowość ogłoszoną 22 VII 1944 r. w Lublinie, a zdemontowaną w 1990 r. Należy pamiętać, iż zakres czasowy istnienia tego tworu jest dość dyskusyjny. *Vide*: A. Magierska, *Dylematy historii PRL*, Warszawa 1995, ss. 26–32.

27 Pojawiło się wtedy wiele publikacji omawiających ten temat. *Vide*: T. Strzembosz, *Oddziały szturmowe konspiracyjnej Warszawy 1939–1944*, Warszawa 1979, II wyd. 1983; P. Stachiewicz, *Parasol*, Warszawa 1981, II wyd. 1984; C. Chlebowski, *Wachlarz*, Warszawa 1983, II wyd. 1985; T. Strzembosz, *Szare Szeregi jako organizacja wychowawcza*, Warszawa 1984; J. Tucholski, *Cichociemni*, 1984, II wyd. 1985; R. Korab - Żebryk, *Operacja Wileńska AK*, Warszawa 1985, II wyd. 1988, oraz wiele innych.

28 Można jedynie się domyślać, na ile autor był skrępowany cenzurą. *Vide*: T. Szarota, *Stefan Rowecki „Grot”*, Warszawa 1983, ss. 101–102.

Pinkus) Finder, miały na trwałe wejść do narodowego panteonu PRL<sup>29</sup>. Używano także mitu jako projekcji przyszłości, czego wyrazem było zapewnienie o lepszym socjalistycznym jutrze.

Jednak najbardziej widoczne były te kroki, które przedsięwzięto w czasach stalinowskich. Poprzez podręczniki szkolne kreowano zupełnie nową wizję dziejów<sup>30</sup>. Zresztą i późniejsze, nawet te, które pamięta piszący ten tekst, a pochodzące z lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku, zionęły wręcz ujęciem podkreślającym co krok, wbrew historycznym faktom, doniosłość roli i znaczenia ruchu komunistycznego w dziejach Polski<sup>31</sup>. Podobne zabiegi nie ominęły oczywiście prasy, czy doboru świąt historycznych, które służyć miały kreowaniu nowej pamięci zbiorowej<sup>32</sup>.

Także środowiska emigracyjne przyczyniały się do mitologizacji poszczególnych faktów lub postaci z przeszłości, szczególnie tych dotyczących II wojny światowej. Tendencja ta widoczna była w działalności publicznej, opracowaniach historycznych, a także w powstających wspomnieniach i wyborze publikowanych dokumentów. Dokonywano, trudno powiedzieć czy w pełni świadomie, pewnych zabiegów mogących uchodzić za zmierzające do pewnego rodzaju mitologizacji<sup>33</sup>.

Jawnym przykładem tego rodzaju działania na forum publicznym było przyznanie generałowi Tadeuszowi Komorowskiemu (ps. „Bór”), niedługo po tym jak znalazł się w Londynie, Krzyża Komandorskiego Orderu Wojennego „Virtuti Militari”, który powinien być przyznawany:

dowódcy armii lub wyższemu dowódcy, a wyjątkowo dowódcy grupy, dywizji lub równorzędnemu, za śmiałe i pełne inicjatywy prowadzenie wojennej operacji, mającej duże znaczenie dla przebiegu wojny. W drodze wyjątku (...) może być nadany oficerowi, który przyczynił się wybitnie i w sposób stanowczy do rozstrzygnięcia zwycięstwa<sup>34</sup>.

W działaniach generała „Bora” podczas II wojny światowej trudno dopatrzeć się owej wojennej operacji, do tego jeszcze śmiałej i pełnej inicjatywy, nie wspominając nawet o tym, że miałyby ona duże znaczenie dla przebiegu wojny. Jednak takie postępowanie emigracyjnych władz londyńskich, odartych z wpływu na bieg wypadków w kraju, podykto-

<sup>29</sup> Przejawiało się to nie tylko w historiografii, lecz także w nazewnictwie ulic, dzielnic, zakładów przemysłowych etc.

<sup>30</sup> D. Malczewska-Pawelec, T. Pawelec, *op. cit.*, ss. 51–69. Przykładem podręcznika, w którym zastosowano stalinowską wykładnię dziejów Polski, zaakceptowanym przez Ministerstwo Oświaty, jako materiały pomocnicze było dzieło z 1951 r.: G. Misalowa, J. Schoenbrenner, *Historia Polski*, Warszawa 1951.

<sup>31</sup> Za przykład takiego podręcznika służyć może choćby praca z 1987 r. *Vide*: J. R. Szalik, *Historia Polski 1939–1947*, Warszawa 1987.

<sup>32</sup> D. Malczewska-Pawelec, T. Pawelec, *op. cit.*, ss. 180–200, 109–120.

<sup>33</sup> T. Wyrwa, *Historyk na obczyźnie a najnowsze dzieje Polski*. [w:] „Nowoczesna historia Polski. Prace Kongresu Kultury Polskiej na Obczyźnie”, t. III, Londyn 1987, s. 101.

<sup>34</sup> Dziennik Ustaw RP Nr 33, „Ustawa z dnia 25 marca 1933 r. o orderze wojennym „Virtuti Militari”, art. 4 b. Informacja o dekoracji gen. T. Komorowskiego Krzyżem Komandorskim V. M. podał: M. Stępień, *Największe nieszczęście i wyraźna zbrodnia*, [w:] „Przegląd”, nr 40 (351), 03.10.2006.

wane było najprawdopodobniej chęcią podkreślenia wagi i znaczenia Armii Krajowej, a zwłaszcza Powstania Warszawskiego. Budowano zatem mit wzniosłości o doniosłej roli AK i jej dowódców, przy czym celem było tu przede wszystkim formowanie zbiorowej (raczej emigracyjnej) pamięci historycznej<sup>35</sup>.

Podobnie rzecz przedstawiała się już z samym tworzeniem źródeł przez żyjących świadków minionych wydarzeń, co zasadniczo jest zjawiskiem bardzo częstym przy pisaniu wspomnień<sup>36</sup>. Za przykład posłużyć mogą wspomnienia generała Władysława Andersa<sup>37</sup>. Brakuje w nich opisu niektórych istotnych i ciekawych faktów, raczej mało wygodnych tak dla autora, jak i dla emigracyjnych władz Rzeczypospolitej. Tak, na przykład, potraktował gen. W. Anders zagadnienie uzupełniania II Korpusu wziętymi do niewoli żołnierzami Wehrmachtu pochodzącymi z zachodnich obszarów II RP, inkorporowanymi na mocy dekretu Adolfa Hitlera z października 1939 r. do III Rzeszy<sup>38</sup>. Informacje o tych faktach pojawiają się kilkakrotnie, jednak autor *Bez ostatniego rozdziału* nie zagłębia się w szczegóły<sup>39</sup>. Gen. Anders podkreśla też, iż w trakcie rozmowy z brytyjskim generałem Aleksandrem wyraził przekonanie, że II Korpus uzyska uzupełnienia z jeńców, przy czym jest dla niego sprawą oczywistą, że niedzisiejsi obywatele II RP będą zgłaszać się tłumnie pod polskie sztandary<sup>40</sup>.

Nie ma tam także żadnej informacji na temat okoliczności poddania się Brytyjczykom rekrutującej się z Ukraińców 19. Dywizji Grenadierów *Waffen SS* „Galizien” oraz przesłanek, które spowodowały, że jej żołnierze nie zostali wydani w sowieckie ręce<sup>41</sup>. Z racji pełnienia funkcji Naczelnego

35 Znaczenie Polskiego Państwa Podziemnego z Armią Krajową, jako jego ramieniem zbrojnym, jest niezaprzeczone i stanowi swoisty fenomen w skali europejskiej. Obecnie toczy się dyskusja o próbie tworzenia „polityki historycznej”, przy czym zagadnienie wzniosłości ma w tej dyskusji niebagatelne znaczenie. *Vide*: K. Zamorski, *Nostalgia i wzniosłość a refleksja krytyczna o dziejach. Kiedy „polityka historyczna” ma sens?*, [w:] „Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów”, pod red. S. M. Nowinowskiego, J. Pomorskiego, R. Stobieckiego, Łódź 2008.

36 A. Paczkowski, *Historyk dziejów najnowszych wśród źródeł*, [w:] „Historia – dziś. Teoretyczne problemy wiedzy o przeszłości”, pod red. E. Domańskiej, R. Stobieckiego, T. Wiślicza, Kraków 2014, s. 91.

37 W. Anders, *Bez ostatniego rozdziału*, Londyn 1949.

38 P. Wieczorkiewicz, *op. cit.*, ss. 163–165.

39 W. Anders, *op. cit.*, ss. 247, 322, 323.

40 Do służby w Polskich Siłach Zbrojnych na Zachodzie zgłosiło się około 90.000 żołnierzy – głównie obywateli zachodnich województw przedwojennej Polski, wcielonych do militarnych agend III Rzeszy z powodu przyjęcia Niemieckiej Listy Narodowej (*Deutsche Volksliste* – DVL). Choć jest to liczba znacząca, to jednak trudno ocenić skalę zjawiska, w obliczu braku dokładnych danych odnoszących się do tego, ilu takich żołnierzy Niemcy w ogóle zmobilizowali, a ilu z nich służyło na poszczególnych frontach II wojny światowej. *Vide*: W. Anders, *op. cit.*, ss. 215–216.

41 Wielka Brytania i USA złożyły 11 II 1945 r. (konferencja w Jałcie) zobowiązanie w stosunku do władz ZSRS, że po zakończeniu wojny wszyscy, którzy byli obywatelami sowieckimi 1 IX 1939 r., i znajdując się po wojnie w „zachodnich” strefach okupacyjnych,

Wodza, generał Anders musiał mieć styczność z tymi wydarzeniami, jednak zbywa je w swoich wspomnieniach milczeniem. Wydaje się, że możemy to potraktować, jako sposób kreowania pewnej wizji przeszłości, a zatem można w tym dostrzec, w pewnym zakresie, prowadzenie swoistej polityki pamięci historycznej<sup>42</sup>. Sęk w tym, że ukraińscy ochotnicy nie byli jedynymi obywatelami II RP, którym z różnych pobudek przyszło służyć, w zbrojnych formacjach organizowanych przez III Rzeszę.

Nieco upraszczając całokształt zagadnienia, w odniesieniu do dziejów najnowszych, przedmiotem badań środowisk emigracyjnych były te obszary, które deprecjonowano, lub które blokował specyficzny gorset cenzury PRL<sup>43</sup>. „Białe plamy” historii, odnoszące się głównie do stosunków Rzeczypospolitej z ZSRS, o których Jacek Kaczmarski tak dosadnie śpiewał w piosence pt. *Ballada o bieli*, były więc najważniejszymi z zagadnień odnoszących się do II wojny światowej, które podejmowano w historiografii emigracyjnej<sup>44</sup>.

Środowiska emigracyjne pragnęły jednak ugruntować przekonanie – zbieżne zresztą w pewnych aspektach ze sposobem ukazywania tego samego zjawiska w PRL-u – osadzające się na stwierdzeniu, że obywatele Najjaśniejszej stawiali opór niemieckiemu najeźdźcy, gdzie i jak tylko się dało<sup>45</sup>. Nastąpiła stereotypizacja myślenia o udziale Polaków w II wojnie światowej, gdzie „Polak” miało oznaczać jednoznacznie przeciwnika hitlerowskich Niemiec. Ten stereotyp stał się fundamentem, na którym budo-

zostaną odesłani do ZSRS. Ukraińcy służący w dywizji SS „Galizien” (Ukr. „Hałyczyna”), zostali zwerbowani przez Niemców z obszaru Galicji Zachodniej, będącej częścią Generalnego Gubernatorstwa, a więc z terenów należących przed wojną do II RP. Zgodnie z punktem widzenia władz emigracyjnych byli więc pełnoprawnymi obywatelami Rzeczypospolitej, stanowiącymi przed wojną min. 10,1 % populacji. *Vide*: J. Hoffmann, *Rosyjscy sojusznicy Hitlera. Własow i jego armia*, Warszawa 2008, s. 217; A. Lityński, *Historia Prawa Polski Ludowej*, Warszawa 2013, s. 35; G. Motyka, *Dywizja SS „Galizien” („Hałyczyna”)*, [w:] „Pamięć i sprawiedliwość. Pismo Instytutu Pamięci Narodowej”, nr 1 (1)/2002, s. 118; H. Zieliński, „Historia Polski 1914–1939”, Wrocław 1985, ss. 124–126; tabela tam cytowana m. in. za: „Mały rocznik statystyczny”, 1939.

42 Dodatkową przesłanką może być także i to, że we wspomnieniach gen W. Andersa nie znajdziemy wzmianki o wcieleniu litewskich SS – manów do Batalionu Polskich Komandosów, co miało prawdopodobnie miejsce w 1944 r. *Vide*: H. Sarner, *Zdobywcy Monte Cassino. Generał Anders i jego żołnierze*, Poznań 2006, ss. 208–209.

43 A. F. Grabski, *op. cit.*, s. 219; R. Stobiecki, *Klio na wygnaniu. Z dziejów polskiej historiografii na uchodźstwie w Wielkiej Brytanii po 1945 r.*, Poznań 2005, s. 325.

44 Piosenka „Ballada o bieli”, z albumu „Kosmopolak”, muzyka, słowa, śpiew, gitara J. Kaczmarski, 1987. Więcej na ten temat można znaleźć w tomie przygotowanym przez Polsko-Rosyjską Grupę do Spraw Trudnych. Są w nim omówione najważniejsze punkty sporne w historiografii obu państw. Na uwagę zasługuje szczególnie tekst wprowadzający: A. D. Rotfeld, A. W. Torkunow, *Poszukiwanie prawdy*, [w:] „Białe plamy-Czarne plamy. Sprawy trudne w relacjach polsko-rosyjskich (1918–2008)”, red. A. D. Rotfeld, A. W. Torkunow, Warszawa 2010, ss. 11–24.

45 Według J. Topolskiego mit wzniosłości należy do rodzaju mitów fundamentalnych, określanych przez niektórych historyków metaforami fundamentalnymi. *Patrz*: J. Topolski, *op. cit.*, s. 206.

wano zarówno zbiorową pamięć historyczną, jak i większość historiografii w kraju i na uchodźstwie, choć różnie rozkładano najważniejsze akcenty<sup>46</sup>.

Druga połowa lat pięćdziesiątych XX w., otworzyła w krajowej historiografii zupełnie nowy rozdział, w którym spora część historyków odeszła, czy raczej wyrwała się, z oków stalinowskiej wykładni materializmu historycznego. Chociaż dla swobodnego piarstwa historycznego nie było warunków do 1989 r., to dawał się zauważyć powolny proces uwalniania działalności sług *Klio* spod presji politycznej<sup>47</sup>.

O ile jednak w latach sześćdziesiątych w historiografii krajowej pojawił się wątek służby obywateli II RP w agendach militarnych III Rzeszy, to z reguły zredukowano go do przymusowego wcielania Polaków z ziem zachodnich II RP, i opisywano konkretne przypadki, często jako przykłady walenrodzizmu<sup>48</sup>. Oczywiście nie oznacza to, że zdecydowana większość *Volksdeutschów*, która trafiła do wojska niemieckiego, faktycznie nie podchodziła do tej służby z obrzydzeniem i niechęcią, jednak wprowadzanie tego typu uogólnienia do narracji historycznej, bez dokładnego przebadania tego zagadnienia, prowadziło do tworzenia swoistej mitologizacji przeszłości, powiązanej w tym wypadku ze wszystkimi czterema źródłami powstawania mitów historiograficznych<sup>49</sup>.

Warto też zwrócić uwagę, że o ile w ogóle pisano o służbie obywateli II RP w armii niemieckiej, to starano się minimalizować ilościowy ich akces, niekiedy wbrew zachowanym i dostępnym dokumentom, a więc dokonywano swoistej mistyfikacji. Zjawisko to nie skończyło się zresztą wraz z odzyskaniem przez Polskę względnej suwerenności. Poniekąd trwa do dzisiaj, choć przełamywane jest coraz częściej, zwłaszcza przez historyków zajmujących się dziejami lokalnymi. Za przykład posłużyć może pochodzące z 2010 r. opracowanie pióra Ryszarda Kaczmarka, w którym autor stara się zmierzyć na swój sposób z wieloma stereotypami i mitami odnośnie służby Polaków w Wehrmachcie, a także w *Waffen SS*<sup>50</sup>.

Przykładów wpływania na formowanie pamięci historycznej, podobnych do przytoczonych powyżej, zwłaszcza ze strony komunistycznych władz Polski, choć także i kół pozostających na obczyźnie, można by tu wyliczyć znacznie więcej. W przypadku PRL wiązało się to między innymi z tzw. przełomem metodologicznym w polskiej historiografii po II wojnie światowej<sup>51</sup>.

Jak zostało to już zauważone powyżej, powojenne historiografie polskie spotykały się niemal z całą pewnością w miejscu, w którym mowa

46 A. F. Grabski, *op. cit.*, ss. 199–247; R. Stobiecki, *Klio na wygnaniu...*, ss. 286–327.

47 A. F. Grabski, *op. cit.*, s. 214.

48 *Vide*: O. Terlecki, *Najkrótsza historia drugiej wojny światowej*, Kraków – Wrocław 1984, s. 307.

49 J. Topolski określa cztery źródła mitów w narracji historycznej którymi są: psychologia twórczości naukowej, ideologia, manipulacja i cenzura. *Vide*: J. Topolski, *op. cit.*, s. 267.

50 R. Kaczmarek, *op. cit.*

51 R. Stobiecki, *Z dziejów tak zwanego przełomu...*, s. 29.

była o Polakach walczących na wszystkich frontach II wojny światowej przeciwko hitlerowskim Niemcom. Oczywiście w kraju nieco bagatelizowano znaczenie Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie, a podkreślano wagę i znaczenie Wojska Polskiego utworzonego przez polskich polepchników ZSRS, co szczególnie widoczne było w latach czterdziestych i pięćdziesiątych. Jednak nawet gdy zaczęto z dumą pisać o wkładzie Polaków w walkę z III Rzeszą na zachodzie, przemilczano nadal pewne niewygodne fakty, jak choćby to, że Samodzielna Brygada Strzelców Podhalańskich, zanim została użyta w Norwegii, miała zostać wysłana do walki z wojskami sowieckimi podczas fińskiej wojny zimowej<sup>52</sup>.

Rzeczą zmienną jest także i to, że w opracowaniach podejmujących tematykę II wojny światowej, o bardziej ogólnym charakterze, koncentrowano się na sytuacji ludności polskiej w Generalnym Gubernatorstwie<sup>53</sup>. To specyficzne zjawisko spotkać można także w opracowaniach napisanych po 1989 r., często nawet stosunkowo nowych<sup>54</sup>. Trudno dzisiaj jednoznacznie ocenić, czy kładzenie nacisku przez historyków działających w warunkach PRL-u, na to, co działo się w GG, było spowodowane tym, iż to właśnie tu znajdowała się niepokorna Warszawa, w której obok związanego z Londynem kierownictwa AK i Delegatury Rządu na Kraj, działało także kierownictwo PPR i jej bojowych przybudówek. Jednym z powodów takiej sytuacji było zapewne to, że aktywny, czynny opór stawiano Niemcom właśnie w *Generalgouvernement*, zaś na terenach wcielonych nie było zupełnie możliwości tego rodzaju działań. Na Pomorzu i Śląsku, a także w Wielkopolsce, gra toczyła się o utrzymanie substancji narodu, a jakkolwiek opór był tłumiony w zarodku. Po wojnie nie było więc się czym chlubić, a wręcz przeciwnie, wstydlivym faktem był udział Polaków, którzy przyjęli DVL i w związku z tym zostali zmobilizowani przez władze niemieckie, w różnych agendach militarnych III Rzeszy, głównie w Wehrmachcie<sup>55</sup>. Manipulacja polegała więc na jak najczęstszym podejmowaniu wątku wpisującego się w stereotyp „Polaków walczących na wszystkich frontach”, w tym także na froncie podziemnym, i jednoczesnym unikaniu w wydawnictwach skierowanych do szerszego czytelnika odniesień do sytuacji na terenach inkorporowanych, zwłaszcza po 1941 r.

52 Wystarczy zajrzeć do popularyzatorskiej pracy Zbigniewa Załuskiego z roku 1969, aby z łatwością się o tym przekonać. *Vide*, Z. Załuski, *Polacy na frontach II wojny światowej*, Warszawa 1969, ss. 26–27.

53 Takie ujęcie zawiera także opracowanie stosunkowo niezależnych historyków. *Vide*: M. Tymowski, J. Kieniewicz, J. Holzer, *Historia Polski*, Paryż 1987, ss. 299–309.

54 Przykładem takiego opracowania, stworzonego zresztą z myślą o maturzystach, jest praca wydana z inicjatywy nieżyjącego Prezesa IPN Janusza Kurtyki, w której młodzi historycy, urodzeni w latach siedemdziesiątych, mieli przedstawić w sposób krytyczny najnowszą historię Polski. *Vide*: A. Dziurok, M. Gałęzowski, Ł. Kamiński, F. Musiał, *Od niepodległości do niepodległości. Historia Polski 1918–1989*, Warszawa 2011.

55 K. Ciechanowski, *Ruch oporu na Pomorzu Gdańskim 1939–1945*, Warszawa 1972, ss. 5–7 (wstęp); *Z lat okupacji. Wspomnienia Wielkopolan o życiu codziennym 1939–1945*, opr. W. Jamroziak, K. Młynarz, Poznań 1983, ss. 600–601.



Historiografia krajowa opierała się temu trendowi, jeśli można to tak ująć – jedynie lokalnie i to głównie od lat sześćdziesiątych. Powstawały wtedy cenne prace naukowe, poświęcone sytuacji ludności nie tylko w GG, ale także na kresach zachodnich, pisane chyba przede wszystkim przez autorów z ośrodków naukowych znajdujących się w zachodniej Polsce<sup>56</sup>. W pracach tych, omówiono wiele istotnych zagadnień związanych z okresem niemieckiego panowania za zachodnich ziemiach Rzeczypospolitej, a więc zarówno politykę narodowościową prowadzoną przez III Rzeszę w stosunku do zastanej ludności (DVL), czy kwestie powołań mężczyzn polskiego pochodzenia do Wehrmachtu. Tuż po wojnie, a także w okresie postalinowskim pojawiały się także prace odnoszące się do poczynań hitlerowskich Niemiec w świetle uwarunkowań prawa międzynarodowego publicznego, dowodzące, zdawałoby się ponad wszelką wątpliwość, iż inkorporacja zachodnich kresów Rzeczypospolitej była aktem absolutnego bezprawia<sup>57</sup>. Trudno w tym miejscu jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy tego rodzaju prace wpłynęły na terminologię używaną przez historyków. Niemniej jednak, powszechnie używanym terminem dla wszystkich terenów należących do II RP przed 1 września 1939 r., jakie znalazły się pod władaniem Rzeszy, była i w wielu wypadkach jest po dzień dzisiejszy okupacja, chociaż dekret Hitlera z października 1939 r. mówił o wcieleniu (*Eingliederungen*), a więc odnosił się do zawojowania (*debellatio*), a nie okupacji (*occupatio*)<sup>58</sup>.

Wracając do zagadnień związanych ze służbą Polaków w militaryzowanych agendach Rzeszy, koncentrowano się na poborze do Wehrmachtu, czego przykładem mogła być praca E. Serwańskiego<sup>59</sup>. Prace te omijały jednak zagadnienie służby obywateli II RP w zbrojnej SS.

Przyglądając się najważniejszym pozycjom poświęconym *Schutzstaffel*, które ukazały się w Polsce w latach 1945–1989, wypada zauważyć, że

56 Do takich prac należą z pewnością: K. Ciechanowski, *Pobór Polaków z Pomorza Gdańskiego do armii niemieckiej i zmilitaryzowanych oddziałów roboczych w latach drugiej wojny światowej*, [w:] „Zeszyty Muzeum Stutthof” 1985; K. Ciechanowski, *Pomorze pod okupacją niemiecką. Spór o specyfikę egzystencji i walki*, Gdańsk 1981; W. Jastrzębski, *Polityka narodowościowa w okręgu Rzeszy Gdańsk – Prusy Zachodnie (1939–1945)*, Bydgoszcz 1977; W. Jastrzębski, J. Sziling, *Okupacja hitlerowska na Pomorzu Gdańskim w latach 1939–1945*, Gdańsk 1979; K. M. Pospieszalski, *Polska pod niemieckim prawem*, Poznań 1946; E. Serwański, *Hitlerowska polityka narodowościowa na Górnym Śląsku*, Warszawa 1963 i wiele innych. Niezwykle ważne prace, odnoszące się do całości ziem znajdujących się pod panowaniem niemieckim w czasie wojny, napisał także Czesław Madajczyk. *Vide*: Cz. Madajczyk, *Polityka III Rzeszy w okupowanej Polsce*, t. 1–2, Warszawa 1970.

57 A. Klafkowski, *Okupacja niemiecka w Polsce w świetle prawa narodów*, Poznań 1946; K. M. Pospieszalski, *Polska pod niemieckim prawem*, Poznań 1946; Cz. Madajczyk, *Faszyzm i okupacje. Wykonywanie okupacji przez państwa Osi w Europie*, Poznań 1983.

58 Zagadnienie to poruszają np. Konrad Ciechanowski i Czesław Madajczyk. *Vide*: K. Ciechanowski, *Pobór Polaków z Pomorza*, *op. cit.*, s. 43, Cz. Madajczyk, *Polityka III Rzeszy w, op. cit.*, t. 1, ss. 65–66.

59 E. Serwański, *op. cit.*, ss. 157–202.

nie ma w nich słowa na temat możliwości służby polskich Volksdeutschów w tej formacji. Bodaj pierwsza, w całości poświęcona zagadnieniu SS praca Karola Grünberga, zawiera zaledwie jeden, czterdziestostronicowy rozdział, odnoszący się do *Waffen SS*<sup>60</sup>. O ile można odnaleźć tam podrozdział poświęcony cudzoziemskim jednostkom SS, to znajdziemy jedynie lakoniczną, niejako wtrąconą informację na temat służby Volksdeutschów w tej formacji<sup>61</sup>. Wtrącenie to w żaden sposób nie tłumaczy, z jakich stron ci Volksdeutsche pochodzili. Był to niewątpliwie temat kłopotliwy dla władz PRL, albowiem znaczna ich część pochodziła z krajów, które po II wojnie światowej znalazły się za żelazną kurtyną. We wstępie do drugiego wydania autor stwierdza na temat swojej monografii:

Starano się [w książce – T. E. B.] szczególnie uwzględnić rolę SS na okupowanych ziemiach polskich. Polska była pierwszym wielkim poligonem doświadczalnym SS w zakresie przeprowadzania masowych akcji eksterminacyjnych, przesiedleń i kolonizacji, eksploatacji i rabunku dóbr materialnych i kulturalnych<sup>62</sup>.

Choć nie ulega wątpliwości, że takie spostrzeżenie jest jak najbardziej adekwatne, to zapewne z powodu cenzury nie mogła znaleźć się w nim nawet wzmianka o Polakach z terenów inkorporowanych do Rzeszy, którzy z racji wpisu na Niemiecką Listę Narodową (DVL), mogli stać się żołnierzami *Waffen SS*<sup>63</sup>. Tematyka taka nie wpisywała się w stereotyp Polaków walczących na wszystkich frontach przeciwko faszyzmowi, powielany od dziesięcioleci nie tylko w PRL.

Właśnie jedynie cenzurą wytłumaczyć można brak jakiegokolwiek odniesienia do służby przedwojennych obywateli II RP w *Waffen SS*, także w wydaniach późniejszych. K. Grünberg był przecież w latach 1985–1992 pracownikiem i członkiem rady naukowej Głównej Komisji Ścigania Zbrodni Hitlerowskich w Polsce, w zasobie której znajdowały się akta Specjalnych Sądów Karnych, które po II wojnie światowej ścigały przedwojennych obywateli II RP z kresów zachodnich, wpisanych podczas jej trwania na DVL i służących w *Waffen SS*<sup>64</sup>.

Dzieło K. Grünberga było, jak na czasy, w których zostało opublikowane, niewątpliwie monografią potrzebną, a zarazem wartościową. Wypełniało bowiem lukę badawczą, ukazując całościowo dzieje *Schutzstaffel*, przy czym autor wykorzystał liczne materiały archiwalne, a także publikacje niemieckie. O jego znaczeniu świadczyć może zresztą kilkakrotnie wznawianie, z czego jedno wydanie miało miejsce po 1990 r.<sup>65</sup>

60 K. Grünberg, *SS – czarna gwardia Hitlera*, Warszawa 1975, ss. 416–454.

61 K. Grünberg, *op. cit.*, s. 447.

62 K. Grünberg, *op. cit.*, s. 14.

63 Wprowadzenie powszechnych wpisów na DVL nastąpiło od 1941 r. *Vide*: S. Mielczarski, W. Odyniec, S. Gierszewski, R. Wapiński, *Dzieje Pomorza Nadwiślańskiego od VII wieku do 1945 roku*, Gdańsk 1975, s. 497.

64 Materiały te znajdują się obecnie w Archiwum IPN, przykładowe sygnatury: Gd 604/398, By 692/64, By 692/127 i wiele innych.

65 Kolejne wznawienia z uzupełnieniami miały miejsce w latach: 1984, 1985 i pod nieco zmienionym tytułem w 1994 r.

Całość pierwszego wydania, a zwłaszcza rozdział dotyczący *Waffen SS*, nosi jednak swoiste piętno, ukazywanie frontowych poczynań oddziałów *SS* z perspektywy dokonywanych zbrodni wojennych. Sukcesy militarne tych formacji zostały tam zdeprecjonowane, odsunięte zupełnie na dalszy plan. Na takim ujęciu zagadnienia zaważyła zapewne w znacznej mierze cenzura i autocenzura, nie mniej jednak wyraźnie daje się zauważyć manipulację, polegającą na przemilczeniu wielu z dokonań polowych oddziałów *SS*, obok których nie przeszedłby obojętnie żaden historyk wojskowości.

Takie ujęcie skaziło także drugą z pozycji, poświęconej w całości zbrojnej *SS*, pióra Ryszarda Majewskiego<sup>66</sup>. W książce *Waffen SS – mity i rzeczywistość*, która ukazała się po raz pierwszy w 1977 r., będąc w tamtych realiach niewątpliwie ciekawą pozycją, pojawiła się informacja na temat ogromnej liczby *Volksdeutschów*, którzy zasilili szeregi zbrojnej *SS*, określonych nawet jako „*Volksdeutsche* z krajów Europy wschodniej”<sup>67</sup>. Autor miał jednak na myśli przedstawicieli mniejszości niemieckiej, częstokroć tylko formalnie będących w jakiś sposób związanych z niemczyzną: z Rumunii, Słowacji i Węgier, czemu daje wyraz nieco dalej<sup>68</sup>. Chociaż nie dowiadujemy się dokładnie skąd pochodzili *Volksdeutsche* służący w wojskach *SS*, to jednak autor podaje ich ogólną liczbę (410 tys.), a także podkreśla udział obcokrajowców w interesującej nas formacji (240 tys.)<sup>69</sup>.

Pozycja ta, podobnie jak dzieło K. Grünberga, w sporej mierze odnosiła się do poczynań *SS* na terenie Polski, zaś informacje odnośnie rozbudowy *Waffen SS* są niekompletne, a czasami wręcz wprowadzające w błąd. Niemniej jednak, Autor poświęcił sporo miejsca na opis rozbudowy, oraz poczynań oddziałów zbrojnej *SS* na frontach II wojny światowej.

Tak więc, o służbie Polaków w *Waffen SS* nie znajdziemy w obu monografiach poświęconych *Schutzstaffel* ani jednego słowa, zaś ich autorzy skupiali się bardziej na tej części działalności zbrojnej *SS*, którą norymberski Trybunał określił mianem zbrodniczej<sup>70</sup>. Taka sytuacja utrzymywała się do lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku, kiedy to zaczęły się pojawiać pierwsze, nieśmiałe wzmianki o akcesie *Volksdeutschów* z Polski do interesującej nas agendy militarnej III Rzeszy<sup>71</sup>.

66 R. Majewski, *Waffen SS – mity i rzeczywistość*, Wrocław 1977.

67 *Ibidem*, s. 103. Autor miał zapewne na myśli przedstawicieli mniejszości niemieckiej, częstokroć tylko formalnie będących w jakiś sposób związanych z niemczyzną z Czech, Jugosławii, Rumunii, Słowacji i Węgier. Nie zdefiniował jednak dokładnie „Europy wschodniej”, więc trudno dokładnie dociec, o co mu chodziło.

68 *Ibidem*, s. 107.

69 *Ibidem*, s. 102. Podane przez R. Majewskiego liczby *Volksdeutschów*, jak i ochotników zachodnich różnią się nieco od danych podawanych przez innych autorów. Szczególnie wyraźna rozbieżność (310 tys.) dotyczy *Volksdeutschów*. *Vide*: W. Fleischer, R. Eiermann, *Das letzte Jahre der Waffen SS. Mai 1944 – Mai 1945*, Wölferheim-Berstadt 1997, s. 16; E. Neusüss-Hunkel, *Die SS*, Hannover – Frankfurt/ M. 1956, s. 104.

70 J. J. Heydecker, J. Leeb, *Proces w Norymberdze*, Warszawa 2006, s. 508.

71 J. Ledwoch, *PzKpfw VI. Tiger*, t. 1, Warszawa 1992.

Upadek PRL-u, i nadejście epoki względnej swobody wypowiedzi, wprowadziły w historiografii krajowej swoistą eksplozję konkurencyjnych względem siebie narracji o przeszłości. Jak zauważa R. Stobiecki, jedną z charakterystycznych cech prac historycznych powstałych w latach dziewięćdziesiątych jest zmiana centralnej kategorii, wokół której tworzone są nowe opowieści. Osią budowy narracji stało się wtedy społeczeństwo, szeroko rozumiana wspólnota o charakterze nie tyle etnicznym, co obywatelskim<sup>72</sup>.

Rzeczą znaną dla tego okresu, i trwającą w początkach dwudziestego pierwszego wieku, była sygnalizowana przez A. Szpocińskiego indywidualizacja i prywatyzacja zbiorowej pamięci historycznej<sup>73</sup>.

Jednym z pierwszych przejawów takiego zainteresowania przeszłością, była publikacja artykułu A. Elsnera *Synowie powstańców w SS*, który ukazał się w „Gazecie Wyborczej Katowice” w roku 1996<sup>74</sup>.

Po roku 2000 nieco informacji na interesujący nas temat można było znaleźć w relacjach Polaków, którzy służyli w Wehrmachcie, wydanych za granicą, a także w Polsce<sup>75</sup>. Jednak wszystkie zawarte tam wiadomości były niezwykle zdawkowe. Czasem zawierały informacje z pewnością mylne, jak miało to miejsce w wypadku wspomnień Bolesława Dobrskiego<sup>76</sup>.

Ciekawą pracą były wydane w roku 2004 przez R. Karalusa wspomnienia oficera SS, Kurta F. Lange pochodzącego z Poznańskiego, pod tytułem *Dwa kroki do masowego grobu*<sup>77</sup>. Choć dotyczą one w głównej mierze obrony Poznania w roku 1945, to jednak dowiadujemy się z nich o losach autora, służącego w roku 1939 w Wojsku Polskim, co samo w sobie jest już mocno intrygujące. Lange był jednak poznaniakiem niemieckiego pochodzenia i jego służba najpierw w *Wehrmachcie*, a następnie w *Waffen SS* nie może uchodzić za rzecz nadzwyczajną.

Jako pokłosie wspomnianego na początku artykułu „ekscesu przedwyborczego” z 2005 r., ukazała się także książka dziennikarki B. Szczepuły, w której przedstawione zostały relacje kilku Polaków, będących byłymi żołnierzami Wehrmachtu, gdzie pojawia się wątek służby Polaków w *Waffen SS*<sup>78</sup>.

72 R. Stobiecki, *Główne narracje o przeszłości polski po 1945 roku. Próba charakterystyki*, [w:] „Historia – dziś. Teoretyczne problemy wiedzy o przeszłości”, pod red. E. Domańskiej, R. Stobieckiego, T. Wiślicza, Kraków 2014.

73 A. Szpociński, *Pamięć przeszłości i strategie legitymizacyjne*, [w:] „Historia – dziś. Teoretyczne problemy wiedzy o przeszłości”, pod red. E. Domańskiej, R. Stobieckiego, T. Wiślicza, Kraków 2014, ss. 208–209.

74 A. Elsner, *Synowie Powstańców w SS*, [w:] „Gazeta Wyborcza Katowice”, nr 273, 1996.

75 B. Dobrski, *Byłem żołnierzem Wehrmachtu. Trzecie pokolenie Bartków*, Londyn 2002; P. Naczyk, *Dziennik 1941–1947*, Gdańsk 2005; L. Denc, *Redzkie wspomnienia*, Reda 2013; Cz. Knopp, *Spod Stalingradu do Andersa. W mundurze obcym i polskim*, Gdańsk 2011.

76 B. Dobrski, *op. cit.*, s. 203.

77 R. Karalus, *Dwa kroki do masowego grobu*, Poznań 2004.

78 B. Szczepuła, *Dziadek w Wehrmachcie*, Gdańsk 2007, s. 15.

Jednak pierwszą monografią, przedstawiającą dość otwarcie przypadki służby Polaków w *Waffen SS*, była monografia Ryszarda Kaczmarka zatytułowana *Polacy w Wehrmachcie*<sup>79</sup>. Co prawda, rozważania na ten temat nie były głównym przedmiotem dociekań autora, to jednak poświęcił im kilka stron, zauważając, iż przynajmniej od drugiej połowy 1943 r. ochotniczy akces do *Waffen SS* był już raczej fikcją<sup>80</sup>. R. Kaczmarek zauważył także, że z nielicznych powojennych relacji byłych SS-manów, wyłania się dwojaki obraz. Po pierwsze tłumaczą się oni ze służby w zbrojnej SS przymusowym wcieleniem, bez pytania ich o zgodę, bądź też wyjaśniają swój ochotniczy akces fascynacją przygodą wojskową w *Waffen SS*, która ukazywana była we wszechobecnej propagandzie III Rzeszy, jako formacja absolutnie elitarna<sup>81</sup>.

Trzeba przyznać, że to zupełnie nowe zjawisko w krajowej historiografii otworzyło pole do rzetelnego badania tematu i pozostaje nam mieć nadzieję na ich ciekawe wyniki w niedalekiej przyszłości, przełamujące dotychczasowe stereotypy i mity. Jednak, o ile można mieć nadzieję co do rzetelności badań historyków oraz zwrócenia ich uwagi na ten obszar badawczy, to zapewne upłynie sporo czasu zanim – o ile w ogóle – nastąpi zmiana zbiorowej pamięci historycznej w tej kwestii.

Wydaje się, że zagadnienie służby obywateli II RP w oddziałach zbrojnej SS można chyba traktować jako jedną z „białych plam” najnowszej historii Polski, choć termin ten zarezerwowany jest raczej do relacji polsko – rosyjskich. Jacek Kaczmarski nie napisze nam już żadnej piosenki, zatem nie pozostaje nic innego, jak zmierzyć się z tym niełatwym z przedstawionych powyżej powodów tematem. Zadanie to z pewnością będzie trudne, gdyż jak pisał Benedetto Croce w *History as the Story of Liberty*:

Praktyczne wymogi leżące u podstaw każdego sądu historycznego nadają całej historii charakter „historii współczesnej”, ponieważ nawet jeśli przywoływane w ten sposób wydarzenia wydają się jak najdalej odległe w czasie, w rzeczywistości historia odnosi się do obecnych potrzeb i obecnych sytuacji, w których wibrują te zdarzenia<sup>82</sup>.

I chyba właśnie z tego powodu dociekania dotyczące tak mało „wibrujących zdarzeń”, jak służba obywateli polskich w *Waffen SS*, pozostanie tematem wzbudzającym spore kontrowersje, zarazem trudno przenikającym do zbiorowej pamięci historycznej, która tak ceni sobie nieskomplikowane schematy myślowe wyrażane przez stereotypy i mity.

79 R. Kaczmarek, *op. cit.*

80 *Ibidem*, s. 359.

81 *Ibidem*, ss. 351–352.

82 Cyt za: P. Johnson, *Historia Anglików, narody i cywilizacje.*, Gdańsk 2002, s. 12.



Izolda Kiec

Uniwersytet SWPS, Warszawa

Słowa klucze

*kabaret, teatr służebny,  
dwudziestolecie  
międzywojenne, Druga  
Emigracja*

## Drugie życie dawnych kabaretów na scenach Drugiej Emigracji (1939–1989)

Wrzesień 1939 roku zmienił w zasadniczy sposób sytuację polskiej kultury – jej funkcje i formy egzystencji. Przypomnił romantyczną ideę niepodległości oraz etos służby ojczyźnie i narodowi. W przypadku wysokiej literatury i teatru dramatycznego służebność miała swe tradycje oraz sprawdzone sposoby oddziaływania na odbiorców. Kabaret, który narodził się w wolnej Polsce i był przez nią hołubiony szczególnie, wydawał się tracić siłę oddziaływania. Gdzież bowiem kabaretowym wesółkom, ekscentrycznym pieśniarkom, ich rubasznym żartom i łzawym balladom do powagi wieszczów?

„Złoty wiek” polskiego kabaretu, przypadający na lata 1918–1939 kojarzony jest głównie z warszawską sceną *Qui Pro Quo*, która zgromadziła najwybitniejszych twórców, takich jak: Julian Tuwim, Marian Hemar, Fryderyk Jąrosy, Hanka Ordonówna, Zula Pogorzelska, Mira Zimińska, Adolf Dymśa, Konrad Tom, Jerzy Boczkowski... To właśnie za ich sprawą powstawały największe, dziś klasyczne, kabaretowe przeboje, wypracowywano tu wzorce rozrywki na najwyższym poziomie, łączące to, co europejskie, a nawet światowe, z tym, co specyficznie polskie – paryską rewie z rodzimą szopką, amerykański musical z andrusowską lub batiarską przyśpiewką, futurystyczny obrazek ze szmoncesem<sup>1</sup>. Kabaretowa moda ogarnęła też dopiero co powstałe medium – radio. Pierwszym radiowym kabaretem była *Wesoła Lwowska Fala* Wiktora Budzyńskiego z najbardziej popularną i uwielbianą w całej Polsce parą

<sup>1</sup> Pisałam na ten temat między innymi w monografii: I. Kiec, *Historia polskiego kabaretu*, Poznań 2014. Zob. też między innymi: D. Fox, *Kabarety i rewie międzywojennej Warszawy. Z prasowego archiwum Dwudziestolecia*, Katowice 2007; T. Mościcki, *Kochana stara buda. Teatr Qui Pro Quo*, Łomianki 2008.

batiarów – Szczepciem (Henryk Vogelfaenger) i Tońkiem (Kazimierz Wajda) – w roli głównej<sup>2</sup>.

Wybuch drugiej wojny rozproszył i – zdawało się – musiał zniszczyć ów świat: uniemożliwić funkcjonowanie albo zmusić do decyzji i działań niegodnych<sup>3</sup>. A jednak...

\*

Jeden z najwybitniejszych naszych kabareciarzy, „hodowca piosenek” – jak mówił sam o sobie – Marian Hemar dotarł drogą przez Rumunię na Bliski Wschód – gdzie został żołnierzem Samodzielnej Brygady Strzelców Karpackich, a już wkrótce szefem jej frontowego teatru (i autorem hymnu *Marsz Karpacka Brygady*, oraz jednego z najbardziej popularnych wśród żołnierzy przebojów *Pamiętaj wnuku, że dziadzio był w Tobruku*). Od 1942 roku Hemar przebywał w Londynie jako pracownik Ministerstwa Propagandy i Informacji, ale nie zaprzestał swej teatralno-kabaretowej działalności, organizując scenę w Klubie Orła Białego, która tuż po wojnie stanowić będzie ostoję polskiego kabaretu na wygnaniu.

Ziemie polskie opuścili także twórcy „Wesołej Lwowskiej Fali”: Wiktor Budzyński, Włada Majewska, Kazimierz Wajda, Henryk Vogelfaenger, Ludwik Bojczuk, Józef Wieszczyk, Tadeusz Fabiański, Wincenty Rapacki, Stanisław Czerny, Leszek Czajkowski i Stanisław Wasiuczyński. W Rumunii opiekę nad lwowianami przejął Paul Supper, dyrektor YMCA, zespół radiowy przemianował na czołówkę teatralną i już 14 listopada 1939 roku w miasteczku Buzau odbył się pierwszy występ Lwowskiej Fali dla internowanych polskich żołnierzy.

Artyści, którzy uciekli z Warszawy i z innych rejonów Polski do Lwowa i Wilna, próbowali kontynuować swą działalność. Pisał Aleksander Wat:

Natychmiast, zaraz po wejściu Sowietów, od razu prawie powstały kabarety. Szalenie to popierali, nawet jazz. Więc byli tam Gold i Petersburski, Tom, mnóstwo aktorów z *Qui Pro Quo*, muzycy z *Adrii* i taki był początek kabaretów. To miało ogromne powodzenie i było niesłychanie, nie wiadomo dlaczego, popierane<sup>4</sup>.

Uchwałą Rady Komisarzy Ludowych z 19 grudnia 1939 roku powołano pod patronatem Filharmonii Lwowskiej pierwsze polskie zespoły rewiowe: kierowany przez Konrada Toma Lwowski Teatr Miniatur (z udziałem Jadwigi Andrzejewskiej, Zofii Terné, Ireny Różyńskiej, Klary i Stanisława Belskich, Eugeniusza Bodo, Filipa Ende, Sławy i Jerzego Neyów); zespół Feliksa Konarskiego Ref-Rena (z Niną Oleńską, Renatą Bogdańską, Stanisławem Ruszałą, Mieczysławem Pręgowskim, Gwidonem Boruckim i Alfredem Schützem); Jazz Teatralizowany Kazimierza Krukowskiego (z Władysławą Krukowską, Ruth Kamińską-Roznerową, Adi Roznerem, Weroniką Ignatowicz); orkiestrę rozrywkową Henryka Warsa (z Henry-

2 Zob. na ten temat między innymi: W. Majewska, *Z Lwowskiej Fali do Radia Wolna Europa*, Wrocław 2006; I. Kiec, *op. cit.*, s. 98–103.

3 Ma na myśli okupacyjną kolaborację rodzimych artystów, o której pisał między innymi Ryszard Marek Groński, *Taki był kabaret*, Warszawa 1994.

4 A. Wat, *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, t. 1, Warszawa 1990, s. 302.



kiem Goldem, Jerzym Petersburskim, Albertem Harrisem). Składy zespołów się zmieniały, wykonawcy przechodzili z jednej do drugiej grupy, ale też dogadywali się szefowie artystyczni, by podjąć współpracę – na stałe bądź przy okazji ważnych, reprezentacyjnych występów. Programy tworzone w pośpiechu, przypomniano stare, przedwojenne numery i na ich wzór pisano nowe, aktualne piosenki, skecze, monologi.

W październiku 1941 roku występujący dla Rosjan polscy kabareciarze otrzymali rozkaz wcielający ich do szeregów tworzonych w Buzułuku i Tockoje oddziałów Armii Polskiej pod dowództwem generała Władysława Andersa. Ściągali tutaj ochotnicy z najodleglejszych terenów Związku Sowieckiego. I tak na przykład z obozu pracy w Workucie dotarł do Tockoje Tadeusz Wittlin, satyryk, przedwojenny współpracownik „Cyrulika Warszawskiego” i „Szpilek”. Natychmiast wziął się do pracy w intencji odświeżenia skamandryckich szopek – politycznych, zaangażowanych, ale jednocześnie prostych w realizacji. „Szopka – pisał po latach pomysłodawca pierwszych żołnierskich działań artystycznych wśród andersowców – to najłatwiejszy teatr do wystawienia, zawsze atrakcyjny i wdzięczny dla politycznej satyry, aluzji, dowcipu, lekkiej muzyki i piosenki”<sup>5</sup>.

Muzycznie opracował „Widowisko w 4. aktach, 6. odsłonach z Prologiem i Defiladą” Alfred Schütz, kukiełki zaprojektował Włodzimierz Kowańko. Lalki zostały zrobione z ciemnego chleba, który oklejono kolorowym papierem, a budynek szopki zbudowano z desek bramy wjazdowej Komendy Garnizonu. Przedstawienie wyreżyserował Kazimierz Krukowski, a głosów kukiełkom użyczyli: Irena Różyńska, Bogumiła Łozińska, Stanisław Belski, Kazimierz Krukowski, Bolesław Kersen i Tadeusz Wittlin. Premiera odbyła się w styczniu 1942 roku w Buzułuku. Wspominał po latach Wittlin:

Na obrotowej scenie teatru [...] stanęła polska strzecha z olbrzymim bocianem na szczycie. Dwa inne bociany na błękitnej kurtynie zostały tak skonstruowane, że z podniesieniem zasłony podrywały się, ulatując w górę. Widownia wypełniona była po brzegi. W pierwszym rzędzie zasiadł generał Anders z kilkoma sowieckimi dygnitarzami, wśród których znajdował się pułkownik Armii Czerwonej Wołkowski, oficer łącznikowy przysłany z Moskwy. Za sceną ustawili się aktorzy, by zacząć śpiewać, z chwilą ukazania się marionetek. Gong – reflektory – i bociany uleciały w przestworza<sup>6</sup>.

Na scenie zaczęły pojawiać się znane postaci: Bajkopisarz Andersen, Benito Mu-Wsolili, Krwawy Adek, Stary Boy, Lew Brytyjski, Wuj Sam, Cerber Niedajzupa-Objadkiewicz, Hrabina Hanka Gordonówna, Minister Apropos-Grandy Trzeciej Rzeszy, Podchorążak, Łazik, Łagiernik, Wazelina. Akt I szopki rozgrywał się w Buzułuku, II – na perskim jarmarku, III – w Londynie, IV – w Warszawie. Zgodnie z zasadami kabaretowego świata, korzystając z najlepszych wzorów przedwojennej konferansjerki, Łazik (postać wywodząca się z tradycji teatrzyków legionowych) nawoływał w prologu:

5 T. Wittlin, *Diabeł w raju*, Warszawa 1990, s. 211.

6 *Ibidem*, s. 212.

Ach się śmieję,  
 Bracie, ach się tylko śmieję!  
 Tak się śmieję,  
 To ci w życiu będzie lżej.  
 Głupstwo troska, głupstwo pech,  
 Najważniejsza rzecz, to śmiech,  
 Więc się śmieję,  
 To i w walce będzie lżej!

Tak się śmieję,  
 Chłopcze, tak się tylko śmieję,  
 Tak się śmieję,  
 Aż na duszy będzie lżej,  
 Nawet kiedy idziesz w bój,  
 To z uśmiechem, chłopcze mój,  
 Wroga grzej!  
 I mu prosto w nos się śmieję<sup>7</sup>.

Niewinna zabawa trwała niedługo. Bo oto pojawiła się na scenie kukielka Łagiernika, który śpiewał na melodię przedwojennego przeboju teatrzyku Qui Pro Quo – „Qui Pro Quo, kochana stara buda”:

Enkawude! Kochana stara buda!  
 Enkawude! Ten pomysł wam się udał,  
 Kto jak kto, co jak co, lecz komu  
 Jest jak u babci w domu!  
 I tylko Enkawude! Kto wszystkich w łapie trzyma?  
 To Enkawude!  
 Coś powiesz, a jakże  
 I siedzisz wnet w łagrze,  
 Gdzie wsadził cię  
 Enkawude!  
 Enkawude! Kto wszystkich w łapie trzyma?  
 To Enkawude!  
 Coś powiesz na Berię,  
 A poznasz Sy-Berię,  
 Gdzie wyśle cię  
 N! – K! – W! – D!<sup>8</sup>

Przy tych słowach polskiego Łagiernika – wspominał Wittlin – przedstawiciel Kremla, udekorowany orderami pułkownik Armii Czerwonej, Wołkowski ostentacyjnie wstaje z fotela i głośno stukając obcasami, sztywno wyprostowany opuszcza teatr, a za nim wychodzą jego adiutanci. Pozostał tylko komendant sowieckiego Wydziału Bezpieczeństwa NKWD, major Kozusko. Zimno mi się robi, gdy widzę zza sceny jak on coś zakreśla ołówkiem w programie. Pewnie moje nazwisko. Tym bardziej, że wymieniony tam jestem nie tylko jako autor, lecz również jako wykonawca piosenek i właśnie nikt inny, tylko ja śpiewam rolę polskiego Łagiernika. Nazajutrz wezwano mnie do dowództwa. Okazało się, że powstała awantura. Sowiecka policja bezpieczeństwa z racji nieszczęsnej szopki zainteresowała się nie tylko jej tekstem, lecz i autorem. Zażądano egzemplarza tekstu zarówno do cenzury, jak i do wodu przestępstwa. Doręczyłem manuskrypt dopiero nazajutrz. Przez noc wycinałem stronicę i przerabiając piosenki sklejałem nowe strofy. Oszustwo szczęśliwie udało się. Sprawa została załagodzona i przedstawienie wznowiono<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 214.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 215.

Szopka nie wymaga dużego zespołu aktorskiego, posiada stałą oprawę sceniczną – kukielki i budynek szopki. Między innymi właśnie dlatego stała się ulubioną formą amatorskich zespołów żołnierskich i obozowych. Już w 1940 roku wydano w Londynie *Szopkę Żołnierską* Antoniego Bogusławskiego, przeznaczoną do rozpowszechnienia wśród wojska. W Objaśnieniu (mającym charakter wskazówek wystawienia) dołączonym do tekstu autor pisał:

Szopka niniejsza, a raczej jasełka, są skomponowane dla zespołów żołnierskich, głównie amatorskich. Rzecz jasna, że nieraz może zabraknąć dekoracji, kostiumów, a nawet artystów do pełnego wykonania poszczególnych obrazów. Obowiązkiem reżysera będzie wprowadzić odpowiednie skróty i uproszczenia. Np. aniołowie w Prologu mogą być w strojach żołnierskich i mieć tylko papierowe skrzydełka. Na ogół prostota i dążenie do prymitywizmu jest nieodzownym warunkiem, aby to przedstawienie dobrze się udało. Obrazy mogą być wykonane, jako śpiew, lub tylko na tle muzyki. [...] Teksty podane śpiewa się na nutę bądź łatwych i powszechnie znanych kolęd, bądź na nutę łatwych pieśni ludowych. [...] Jest też możliwość przedstawienia całości w ujęciu kukielkowym, co jest ogromną oszczędnością personelu i ubiorów. Wówczas jednak teksty wymagają uproszczenia, zwłaszcza odnośnie ruchów<sup>10</sup>.

Znaczenie dwóch pierwszych szopek: politycznej Wittlina i żołnierskiej Bogusławskiego dla twórczości zespołów rewiowych Armii Polskiej było inne, a polegało na wskazaniu dwóch typów satyry, które zdominowały wojenną twórczość kabaretową i określiły rolę oraz wzorce estetyczne kabaretów emigracji polskiej po drugiej wojnie światowej. To satyra polityczna i środowiskowa, obie dotykające problemów aktualnych, ważnych tu i teraz, jedna opowiadając o zdarzeniach Wielkiej Historii, druga – pokazując świat rzeczy i spraw codziennych.

Inną istotną funkcją szopek pisanych i wystawianych dla publiczności w mundurach było: w przypadku utworów, takich jak tekst Bogusławskiego (a zwłaszcza późniejsze jasełka autorstwa Xawerego Glinki), wzorowanych na specyficznie polskich bożonarodzeniowych szopkach kolędowych, kultywowanie rodzimych osiągnięć kulturalnych i polskiej tradycji ludowej wśród oddalonych od rodzinnych stron żołnierzy. Szopki satyryczne natomiast, przekształcając otaczającą rzeczywistość w komunikat zabawowy, zyskiwały wtórną funkcję polityczną – wychowawczą i propagandową.

Szopki były przeznaczone głównie dla amatorskich zespołów wojskowych. Czołówki rewiowe, w skład których wchodził zawodowi artyści, i które dysponowały możliwościami przygotowania pełnospektaklowego widowiska, rzadko włączały szopkę do swego repertuaru. Raczej wykorzystywano elementy tej formy w niektórych numerach programów (na przykład w rewii Krukowskiego *Wielka Trójka* z 1945 roku).

Aspirujące do miana profesjonalnych scen teatralnych czołówki rewiowe działające przy Dowództwie Armii Polskiej w ZSRR powołano do istnienia w październiku 1941 roku rozkazem naczelnego dowódcy. Były to zespoły: Kazimierza Krukowskiego z siedzibą w Buzułuku

<sup>10</sup> A. Bogusławski, *Szopka Żołnierska*, Londyn 1940, s. 26.

i Feliksa Konarskiego (Ref-Rena) w Tockoje. Ich oficjalnym zwierzchnikiem został szef propagandy i oświaty APW porucznik Tadeusz Strumph-Wojtkiewicz. Artyści zostali wcieleni do armii: muzycy do szwadronu przybocznego dowódcy jako orkiestra reprezentacyjna, aktorzy do oddziałów wartowniczych, aktorki i pieśniarki do pomocniczej służby kobiet. Krukowski w następujący sposób wspominał spotkanie z generałem Andersem:

General podkreślił, jak bardzo liczy na nasz współdziałanie w kształtowaniu morale naszych żołnierzy i dostarczaniu im godziwej rozrywki na przekór powiedzeniu „inter arma silent Musae”. [...] 11 listopada [...] odbywała się uroczysta akademie w sztabie [...]. Czołówka wystąpiła z okolicznościowym programem poetyckim, zaś orkiestra przypomniała obecnym nasze ludowe kujawiaki i piosenki góralskie, jak również przedwojenne przeboje z Qui Pro Quo i Morskiego Oka. Nie obyło się oczywiście bez: *Więc pijmy wino, szwoleżerowie* i tradycyjnych *100 lat*. Akademię zakończyło chóralne odśpiewanie *Roty*. Ten dzień, 11 listopada, zdecydował o tym, że nasz teatr w ciągu pięciu lat, aż do końca wojny, działał w zależności od potrzeb nie tylko jako sensu stricto teatr żołnierski, ale pełnił również funkcję teatru „dworskiego”, reprezentacyjnego – biorąc udział w oficjalnych spotkaniach naszego dowództwa z wysoko postawionymi osobistościami zagranicznymi wizytującymi naszą armię, jak również w obchodach świąt narodowych i kościelnych<sup>11</sup>.

Owe dwie funkcje: służebna, skierowana na polskiego żołnierza, oraz reprezentacyjna, skierowana na widzów oficjalnych i miejscową ludność cywilną, zadecydowały o wyborze wzorców i tradycji, a tym samym o repertuarze czołówek rewiiowych na całym szlaku ich wojennej wędrówki.

Pierwszą premierą zespołu Krukowskiego było przedstawienie *Wesoły Sylwester*, zaprezentowane 31 grudnia 1941 roku żołnierzom stacjonującym w Buzułuku. Następnie czołówka ruszyła w objazd do obozów. Po ewakuacji Armii Polskiej na Bliski Wschód w maju 1942 roku Lopek i jego podopieczni zostali skierowani do Palestyny. Zespół zatrzymał się w Gederze koło Tel-Awiwu, gdzie przebywała już czołówka rewiiowa Brygady Karpackiej, zorganizowana w 1940 roku przez Mariana Hemara, a obecnie, po jego wyjeździe do Londynu, pozbawiona kierownictwa. Nastąpiło więc połączenie obu zespołów i w teatrze Krukowskiego znaleźli się między innymi: Paweł Prokopieni, Hugo Krzyski, Wojciech Wojtecki, Jerzy Żadejko i Zenon Salomonowski. Artyści grali dla ludności cywilnej na scenach teatralnych w Tel-Awiiwie, Hajfie i Jerozolimie, prezentując rewię pod tytułem *Jutro będzie lepiej*. Kilkakrotnie zaszczyliła zespół swym udziałem w programie Hanka Ordonówna, również przebywająca w tym czasie w Palestynie. Jako teatr połowy APW zespół Krukowskiego wyjeżdżał do Iraku z koncertami dla szkolących się tam polskich jednostek pancernych. Do grona artystów dołączył wówczas Józef Bielawski, popularny lwowski satyryk i kuplecista.

W tym samym czasie w Teheranie zespół Ref-Rena przygotowywał program przeznaczony dla międzynarodowej publiczności. Była to składowanka typowo polskich numerów z konferansjerką w języku angielskim.

<sup>11</sup> K. Krukowski, *Z Melpomeną na emigracji*, Warszawa 1987, s. 33–35.

To my byliśmy łącznikiem pomiędzy etranżerami a 8. Armią – wspominała Irena Andersowa. – Przychodzili na nasze przedstawienia nie tylko ludzie z korpusu dyplomatycznego, ale także wojskowi amerykańscy, angielscy, Francuzi, Persowie, Egipcjanie, a nawet głowy koronowane<sup>12</sup>.

Po raz pierwszy czołówka Ref-Rena jako zespół Polish Parade wystąpiła w grudniu 1942 roku w Bagdadzie w programie *Keep smiling*. Obok polskich tańców w wykonaniu Sławy i Jerzego Neyów oraz Elżbiety Niewiadomskiej i Ludwika Olszyńskiego zaprezentowano między innymi piosenki śpiewane przez Renatę Bogdańską (Andersową) i Zofię Terné, a także Ninę Oleńską w roli Ochotniczki Helenki, Feliksa Fabiana jako Charliego Chaplina, Ludwika Lawińskiego parodiującego Hitlera. Recenzent „Orła Białego” pisał:

Bagdadzki występ czołówki teatralnej Armii Polskiej na Wschodzie był rzetelnym triumfem rodzimej sztuki. Stał się prawdziwie królewską biesiadą artystyczną. Nie tylko dlatego, że pierwszy wieczór zaszczylił swą obecnością regent Iraku J.K.W. Emir Abdul Illah w otoczeniu premiera irackiego rządu, Dowódcy X Armii Brytyjskiej gen. Wilsona i Dowódcy Armii Polskiej na Wschodzie gen. W. Andersa, a salę teatralną King Faisal Hallu zapełniła elita towarzystwa bagdadzkiego, generalicja, dyplomacja. Ale dlatego też, że ten wieczór humoru, pieśni i tańca stał rzeczywiście na godnym podziwu poziomie, którego wygalowana widownia mogła się nie spodziewać po artystach w żołnierskie mundury odzianych. A rzecz można, że żadna stała scena rewiowa, polska lub zagraniczna, nie powstydziliby się w najnormalniejszych czasach pokojowych tego rodzaju zespołu i tego rodzaju widowiska. Bo stało istotnie na poziomie zupełnie niewspółmiernym z warunkami, w jakich musi pracować każdy artystyczny zespół wojskowy. Wystarczyło kierownictwo artystyczne Lawińskiego, teksty i reżyseria Ref-Rena, kompozycje i dyrekcja orkiestry Warsa oraz dobrany zespół, aby osiągnąć ten zasób kolorytu polskiego, sentymentu i werwy, humoru i muzykalności, którym zachwycała się cała wielojęzyczna widownia<sup>13</sup>.

15 maja 1943 roku zespół udał się do Aleksandrii. Rozpoczął występ przedstawieniem zorganizowanym w jednym z obozów marynarki wojennej. Następnie dał w sali Alhambry dwa koncerty dla miejscowej ludności, dwa dla żołnierzy VIII Armii Brytyjskiej oraz koncert na rzecz Polskiego Czerwonego Krzyża. Roman Fajans na łamach „Parady” przytaczał słowa korespondenta „La Réforme”: „Podczas całego przedstawienia mieliśmy przed oczyma ten kraj (Polskę), który tak kochamy ze względu na jego bohaterski, krwawy i niezłomny los, ten kraj, którego życie składa się z następujących po sobie triumfalnych wskrzeszeń”<sup>14</sup>. Pod wpływem sukcesów Ref-Ren zaprosił artystów Krukowskiego do wspólnych występów i od 1944 roku, podczas oficjalnych świąt i uroczystości, reprezentacyjnych występów i międzynarodowych festiwali obie czołówki rewiowe APW grały jako Polish Parade. Po jednym z jej występów w Kairze pisał sprawozdawca „Dziennika Żołnierza APW”:

12 I. Andersowa, *Polska Parada*, w: *Teatr i dramat polskiej emigracji 1939–1989*, red. I. Kiec, D. Ratajczakowa, J. Wachowski, Poznań 1994, s. 24.

13 ON, *Królewskie przedstawienie. Czołówka w Bagdadzie*, „Orzeł Biały” 1942, nr 34(38) z 13 grudnia, s. 6–7.

14 r.f. [R. Rajans], *Sukces Teatru Żołnierza Polskiego w Aleksandrii*, „Parada” 1943, nr 4 z 30 maja, s. 13.

Gdy na premierze Czołówki Rewiowej Dowództwa APW w kairskim Ewart Memorial Hallu tłumnie zebrana różnojęzyczna publiczność zaczęła, w ślad za konferansjerem G. Boruckim, śpiewać chórem po polsku piosenkę o Lwowie, gdy to samo zjawisko powtórzyło się na drugim i trzecim przedstawieniu rewii, nie tylko wzruszenie ogarnęło każdego obecnego na sali Polaka, ale każdemu nasuwać się poczęły poważne refleksje. Raz jeszcze okazało się, że dobrze wykonany, barwny taniec ludowy, wdzięczna piosenka i przemożny czar polskości promieniujący ze sceny stanowią bodaj nie gorszą propagandę niż poważne artykuły polityczne i odczyty<sup>15</sup>.

Po występach w Kairze zespół Polskiej Parady udał się do Aleksandrii, gdzie znów spotkał się z entuzjazmem publiczności. Podkreślano umiejętności, żywiołowość i perfekcję wykonawców. Przede wszystkim – znaczenie propagandowe koncertów. Publicysta „La Réforme” pisał:

Wynani ze swego zniszczonego kraju, daleko od swoich, pojęli oni (artyści Czołówki), że należy wskrzesić duszę Polski w jej pieśniach, tańcach i obyczajach. Pomimo twardych warunków żołnierskiego życia, znaleźli w sobie dość sił, aby zrealizować to wszystko pomimo największych trudności. W śniegach Rosji, w pustyniach Iraku i Iranu, pracowali w najcięższych warunkach. I to rezultaty... Czyż nie są one wspaniałe?<sup>16</sup>

Żegnając opuszczających Środkowy Wschód polskich żołnierzy, Roman Fajans także wskazywał na propagandowy wymiar występów ich zespołów rewiowych, które ukazały „oddalonym od Polski stronom światła świetność i atrakcyjność kultury polskiej” oraz zapewniły naszemu krajowi „trwałe sympatie tutejszego społeczeństwa”<sup>17</sup>.

Gdy w marcu 1944 roku Czołówka Teatralna APW wraz z jednostkami wojska dotarła do Włoch, zrezygnowano z koncertów Polish Parade. Oba zespoły rewiowe, już jako teatry polowe, przydzielone zostały do oddziałów pierwszej linii frontu, by rozpocząć występy w żołnierskich obozach.

Jednym z najważniejszych wojennych epizodów z udziałem artystów w mundurach był opisany przez Feliksa Konarskiego, autora *Czerwonych maków*, zwycięski szturm na Monte Cassino:

I teraz w to piekło mieli iść Polacy. To znaczy ci wszyscy, z którymi żyłem się, idąc przez pustynie i piaski, pomarańczowe pardesy i oliwkowe gaje – którzy z biegiem lat przestali być dla mnie jedynie przyjaciółmi – ale stali się moją najdroższą i najbliższą rodziną. Ci wszyscy, dla których tworzyłem, którym niejednokrotnie starałem się dodać otuchy i nadziei, śpiewając o zbliżającym się czynie. A dziś, kiedy chwila czynu zbliżała się coraz bardziej, ogarniał mnie jakiś smutek i lęk przed tym, co miało się stać. Na próżno powtarzałem sobie, że od zdobycia tej ponurej góry zależy nasz los i nasza przyszłość. Że to jedyna droga, którą możemy dojść tam, skąd nas wyrzucono. Ale jednocześnie, gdzieś w zakamarkach serca tknęło się trwożliwe pytanie: a ilu z nas nie dojdzie?... Ilu zostanie tutaj, wśród tych maków, które dzięki nim właśnie staną się jeszcze jednym symbolem ofiary krwi. [...] Podobne myśli nawiedzały mnie często. Nawet w momentach, gdy stojąc na skleconej z amunicyjnych jaszczów scenie, śpiewałem najweselsze piosenki... Widziałem wkoło roześmiane żołnierskie twarze, ale zdawałem sobie sprawę

<sup>15</sup> R., *Najlepsza propaganda. (Występy Czołówki Rewiowej w Kairze)*, „Dziennik Żołnierza APW” 1944, nr 9(127) z 11 lutego, s. 3.

<sup>16</sup> Cyt. za R. Fajans, *Znowu w Aleksandrii*, „Gazeta Polska. Dziennik Informacyjny Polaków na Bliskim Wschodzie” [Jerozolima] 1944, nr 71(814) z 23 marca, s. 4.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

z tego, że niektóre z nich widzę po raz ostatni. Pomimo uciążliwych jazd i warunków, chętnie jeździłem do oddziałów, a może pragnąłem stłamsić w sobie te jakby wyrzuty sumienia, że oni za dzień lub dwa pójdą z karabinem a my aktorzy, jak błazny nieomal – jesteśmy po to tylko, by głupimi żarcikami osłodzić im tę gorzką świadomość, że idą na pojedynek ze śmiercią. Jakże mizerny i mały czułem się wobec nich wszystkich. Dopiero słowa jednego z żołnierzy wyzwoliły mnie z tego uczucia niższości. Powiedział do mnie z uśmiechem, jak gdyby wyczuwając moje myśli:

– Panie kolego, nie wszyscy muszą ginąć. Pan na przykład powinien zostać, żeby o tym napisać, bo pan potrafi...

Kto wie?... Może i jemu częściowo zawdzięczam *Czerwone maki*?...<sup>18</sup>

Teatr polowy – jak żaden inny – nie istniałby bez publiczności, wobec której wypełniał funkcję służebną, ta zaś wymagała od artystów decyzji prawdziwie heroicznymi, bo dyktowanych podporządkowaniem Sztuki narodowej Sprawie<sup>19</sup>.

Doceniając zasługi frontowych aktorów, autorów i reżyserów, w maju 1946 roku w przemówieniu wygłoszonym w Ravennie dowódca Artylerii 5. KDP, pułkownik Korewo zwrócił się bezpośrednio do reprezentantów czołówki Ref-Rena:

Zrobiliście piękną robotę żołnierską [...]. Wasze medale i wawrzyny są nie tylko Waszymi sukcesami – ale są one triumfem polskiej muzyki i polskiej sztuki, są one chwałą kultury polskiej. [...] stoczyliście piękną walkę, walkę rycerską i twórczą. Byliście nie tylko artystami, ale i żołnierzami polskimi, żołnierzami 2. Korpusu. My proszę żołnierze, walczyliśmy przy pomocy karabinów, czołgów czy też dział. Wyście walczyli najpiękniejszą bronią, bo bronią sztuki i wygraliście walną bitwę bezkrwawą wprawdzie, lecz jakże doniosłą. Mówiąc językiem wojskowym zastosowaliście najbardziej nowoczesną broń, groźniejszą od fortec latających i bomby atomowej, zabłąsneliście bronią strategiczną i najbardziej niebezpieczną, bo propagandą. Propaganda jest bronią straszną i rozstrzygającą. Propaganda Wasza była propagandą piękna polskiego, tego niezgłębionego czaru i uroku polskiej muzyki i sztuki. Za to wszystko należy się Wam wielkie uznanie i je macie u nas żołnierzy<sup>20</sup>.

Codziennie trudy frontowej służby teatrów polowych wynagradzała artystom wypełniona widownia, oklaski, podziękowania, wszystko to, co składa się na świadomość misji oraz poczucie sensu, nieodzowne składniki twórczego działania w tych nietypowych, wojennych warunkach.

Znaczenie i wartość sztuki wyznaczała w tej wyjątkowej sytuacji reakcja publiczności. To żołnierz był najważniejszym elementem działalności artystycznej: jako jej odbiorca i bohater. Na scenie miał oglądać podobnych sobie tułaczy w polskich mundurach, miał łączyć się z nimi we wspomnieniu ojczyzny i w wierze w zwycięstwo. Identyfikacja z postaciami występującymi na scenie i ze słowami przez nie wypowiedzianymi była jedynym wymaganiem stawianym wojskowej publiczności, a stworzenie takiej iluzji – najważniejszym zadaniem artystów. Stąd na przykład ogromna popular-

18 F. Konarski (Ref-Ren), *Historia „Czerwonych Maków”*, Londyn 1961, s. 7–8.

19 Piszę na ten temat w monografii I. Kiec, *Teatr służebny polskiej emigracji po 1939 roku. Z dziejów idei*, Poznań 1999.

20 Cyt. za wydaniem okolicznościowym *30 lat pracy artystycznej poza krajem Ref-Rena i Niny Oleńskiej*, Chicago 1972, nlb.

ność Ochotniczki Helenki (Niny Oleńskiej) z czołówki Ref-Rena i szeregowego Antoniego Piecyka z zespołu Krukowskiego, piosenki Mariana Hemara *Pamiętaj wnuku, że dziadzio był w Tobruku* oraz widowiska teatru Krukowskiego *Serce w furazerce* (1941), w całości poświęconego obywatelowemu życiu polskich żołnierzy. Inny, charakterystyczny przykład owej identyfikacji wojska z artystami opisał Władysław Leski na łamach „Gońca Karpackiego”; gdy podczas jednego z frontowych spektakli samoloty nieprzyjaciela dokonywały nalotów całkiem blisko sceny, Józef Bielawski zwrócił się do rozbawionej publiczności: „Wam ta dobrze si śmiać, a ja ta ni mam nawet pistoleta, żeby do nich strzylać...” I tuż po przedstawieniu żołnierze zaczęli znosić do garderoby zdobyczne pistolety<sup>21</sup>.

Określone zadania stawiane przed twórcami żołnierskich rewii zdecydowały o doborze repertuaru i formie przedstawienia. Krytycy zarzucali autorom i reżyserom widowisk raz nadmierny patos i sentymentalizm, kiedy indziej „komedyjkowość” i „prostotę” powodujące spłytenie tematów i problemów. Jacek Tokarski pisał w „Gońcu Karpackim”:

Po patosie, sarkazmie słów, po defiladzie symboli cierpiącej i walczącej Polski, na scenę wbiega wojsko polskie i... i zaczyna się przydreptywanie i półbalecik z karabinami w ręku, na „do nogi broń”. Czyż potrzeba bardziej klasycznego dowodu, że rewia nie wytrzymuje patosu patriotycznego i moralizatorstwa i sama mimo woli ośmiesza obce sobie wtręty. Albo inny przykład. P. Aston śpiewa piosenkę, żaląc się w pierwszej zwrotce, że nie ma kaprała, w drugiej, że nie ma Pestki za kochankę (!), a w trzeciej, że nie ma wolności. Wszystko na jednej płaszczyźnie<sup>22</sup>.

Zdzisław Broncel w podobnym tonie recenzował występ czołówki Krukowskiego w Jerozolimie:

Co nam pokazano? Jak gdyby muzeum wojskowe rewii z okresu zawieszenia broni po I wojnie światowej. Panopticum przedstawień rewiowych z kina przedmieścia, gdzie nieodzownie w akcji na scenie interweniuje zaperzony jegomość z widowni, przy rozszalałym wyciu i gwizdach galerii. [...] nie jestem zwolennikiem cierpiętniczek kliki czy też gromkich wykrzykników patriotycznych<sup>23</sup>.

Krytyk podsumowywał swe wywody następująco:

Spotkałem się z argumentem, że ten właśnie teatr, ten pełen taniej tandety program podoba się żołnierzom. Argument najniebezpieczniejszy, bo demaskujący istotne oblicze teatru. Nic dziwnego, że szeregowiec, który pochodzi z biednej wsi polskiej, który przeżył ciężkie lata w obozie pracy przymusowej, który pełni dziś służbę na głuchej pustyni, będzie wdzięczny nieomal za każdą rozrywkę, za wszelkie widowisko. Jak jednak można, jak wolno wykorzystywać tę nieświadomość prostego człowieka dla podawania mu rzeczy mało wartościowych, szkodliwych, paczących smak, wyrabiających gust do międzynarodowej tandety? Zbyt wiele pokrewnego ma ten stosunek do masy żołnierskiej z lapidarnym ujęciem sprawy: „jedz, głupi, bo to dobre!” Istotnie, po głodzie wszystko może smakować, ale tylko w pierwszej chwili<sup>24</sup>.

21 W. Leski, *Czołówka Rewiowa DSK*, „Goniec Karpacki” 1944, nr 23(135), s. 12–13.

22 J. Tokarski, „*Bomba atomowa*”. *Rewia Ref-Rena w 18 obrazach*, „Goniec Karpacki” 1944, nr 38(188), s. 10–11.

23 zb. [Z. Broncel], „*Płyń piosenka w Jerozolimie. Występy Teatru Polowego*, „W drodze” [Jerozolima] 1943, nr 10, s. 10.

24 *Ibidem*.



Brakuje w uwagach Broncla elementów pozytywnych, wskazania drogi optymalnej, to znaczy takich wzorów i tradycji repertuarowej, które zdołają zapewnić porozumienie między artystą i widzem. Pamiętać bowiem należy, że tej szczególnej sytuacji wędrownego teatru wyborem artystycznym rządzą zasady znajomości oraz akceptacji wzorca przez obie strony. Zasady owe wykluczają eksperyment, formy awangardowe, każą zaś sięgnąć do łatwo przyswajalnych gatunków sztuki popularnej. Czołówki rewiove II Korpusu odwołały się w swych dokonaniach do dwóch obszarów tradycji spełniających powyższe warunki: do legionowej twórczości z okresu pierwszej wojny światowej oraz do form kabaretowych spopularyzowanych w dwudziestoleciu międzywojennym. Alfred Schütz, kompozytor *Czerwonych maków*, pisał w 1943 roku na łamach „Parady” o pierwszej z tych tradycji:

Któż z nas nie zna popularnych pieśni legionowych’ które śpiewaliśmy przy rozmaitych okazjach i uroczystościach. Zrodziła je poprzednia wojna, a charakter tych pieśni, tak muzyczny jak tekstowy, odpowiadał nastrojom chwili. Były one przeważnie sentymentalne, pisane w tonacjach minorowych, a faktura muzyczna oparta w dużej mierze na polskiej tematyce ludowej odzwierciedla z jednej strony ten potężny duch walki, jakim owiane były polskie legiony, a z drugiej strony tęsknoty do niepodległego bytu. Teksty tych pieśni podkreślały te właśnie elementy muzyczne [...]. Pieśni te były naprawdę polskie z treści i charakteru. Wojna obecna również stworzyła cały szereg pieśni i piosenek. Są wśród nich pieśni czysto żołnierskie, śpiewane przez oddziały wojskowe, przeważają jednak piosenki wymagające interpretacji scenicznej. Stworzono jakby cykl piosenek wedle z góry ułożonego szablonu, a więc piosenki o Warszawie, Lwowie, Krakowie, Wilnie, a nawet Skawinie, dalej piosenki o matce, o ukochanej dziewczynie, która w kraju pozostała, o drogim chłopcu, który poszedł na wojnę. [...] [Piosenki] popularyzują w pierwszym rzędzie teatry żołnierskie. Każdy żołnierz Armii Polskiej na Wschodzie zna dobrze swoich pieśniarzy: Renatę Bogdańską, Weronikę Ignatowicz, Janinę Jasińską, Zofię Terné, Adama Astona, Gwidona Boruckiego, Mieczysława Pręgowskiego i innych. [...] Żołnierze nasi lubią piosenki i chętnie je śpiewają, bo chcą wrócić do Kraju z pieśnią. Będą te pieśni jeszcze jednym dowodem, że nie załamaliśmy się w najcięższych chwilach, że potrafililiśmy zdobyć się na pogodny optymizm, na uśmiech – tak nieodzownie potrzebne do uzyskania zwycięstwa<sup>25</sup>.

Istotę drugiego wzorca żołnierskich rewii podkreślał Witold Domański, który w recenzji programu czołówki Ref-Rena *To jest Kirkuk* (1943) pisał:

Są w świecie polskiej sceny rewiovej takie tematy, które wystarczy tknąć, aby przemówiły wielkim głosem. Są one jak głązy ozywające pod zaklęciem. Tym razem padło właściwe zaklęcie i pod skrzydłami nocy irackiej ożyła naraz noc warszawska, Morские Oko, sentymentalna piosenka, błyskotliwy dialog, groteskowy taniec. Rewia *To jest Kirkuk* nosi wszystkie cechy dobrego widowiska rewiowego z Polski. W każdym z nas tkwi sentyment do warszawskiej scenki rewiovej, która na młodym pokoleniu wycisnęła swe piętno kulturalne obok innych czynników kulturalnych. [...] Żołnierz przez dwie godziny zapominał, że jest w Iraku, i że jest wojna, za co będzie Czołówce długo wdzięczny. Chcemy więcej przedstawić, właśnie takich<sup>26</sup>.

Jeśli w ten sposób rozumieć służebną funkcję spełnianą przez zespoły rewiove towarzyszące żołnierzowi polskiemu na szlaku II wojny, nieuzasadniony wydaje się zarzut o poświęceniu sztuki na rzecz zbyt

25 A. Schütz, *Piosenki, które zrodziła wojna*, „Parada” 1943, nr 5, s. 11.

26 W.D. [W. Domański], *Piękna rewia*, „Goniec Karpacki” 1943, nr 81(93), s. 4–5.

niekiedy dosłownej propagandy i dydaktyki. Nie doznań estetycznych bowiem oczekiwali żołnierze wojennej muzy, lecz chwili uśmiechu, humoru, wspomnienia ojczyzny i umocnienia wiary w zwycięstwo.

\*

Czołówki Rewiowe towarzyszące żołnierzom II Korpusu kończyły swój szlak bojowy wraz z wojskiem, w Wielkiej Brytanii, gdzie przebywały już bądź wkrótce zjechały pozostałe jednostki Armii Polskiej ze swymi artystami. W Edynburgu stacjonował już zespół Lwowskiej Fali, który wiosną 1940 roku występował w żołnierskich obozach we Francji jako Pierwsza Czołówka Wojska Polskiego. Publiczność w mundurach bawili Szczepko i Tońko, burzę oklasków wywoływała śpiewana na zakończenie każdego programu piosenka Wiktora Budzyńskiego *Wrócimy tam, dokąd serce dziś marzy i śni*. Tymon Terlecki przytaczał słowa jednego z członków zespołu:

Działy się w czasie tych wieczornic rzeczy niektóre bardzo nieteatralne. Były chwile, kiedy zacierał się przedział między sceną a widownią we... wspólnym płaczu. [...] Niezapomniane chwile przeżyliśmy, śpiewając wraz z ogromną widownią (półtora tysiąca chłopów) piosenkę *Wrócimy*. Na drugi dzień żołnierze włączyli część swego własnego programu do naszego przedstawienia i tak graliśmy na przemiany<sup>27</sup>.

27 czerwca 1940 roku zespół ewakuowano do Anglii. Tutaj lwowianie otrzymali rozkaz kierujący ich do Szkocji, do 10. Brygady Kawalerii 1. Dywizji Pancerniej generała Maczka, z którą w 1944 roku wylądowali w Ostendzie. Występowali dla żołnierzy polskich stacjonujących w Belgii i Holandii, a w 1945 roku wrócili do Edynburga, by rozkazem dowództwa Polskiego Korpusu Przysposobienia i Rozmieszczenia (PKPiR) zakończyć działalność jesienią 1946 roku. Tymon Terlecki pisał:

Przez cały czas wojny ten teatr żył i kształtował się w jej najbliższym sąsiedztwie, w kręgu przeżycia wojennego. Grał nie tylko w płóciennych namiotach szkockich pod akompaniamentem deszczu i przy efektach akustycznych północnego wiatru, ale grał też na okrętach wojennych, które dopiero co wróciły z rejsów i gotowały się do nowych. Grał na lotniskach, gdzie widzowie sprzed godziny stawali się aktorami dramatycznych, śmiertelnie groźnych wypraw nad Rzeszę. Grał wreszcie na ziemi Europy odbitej Niemcom, w pobliżu frontu zachodniego i w bunkrach nad Mozą. To wszystko, właśnie to, urabiało wyraz i charakter Lwowskiej Fali. Rosła ona z gruntu przeżyć żołnierskich widzów, obiegał ją ten sam co ich, prąd zbiorowy. Dawała na gorąco, w formie prostej, bezpośredniej wyraz uczuciom i myślom, drobnym, powszechnym dokuczliwościom i wielkim sprawom wspólnym, bólowi i tęsknotom, nadziejom i zawodom niemej i bezimiennej, udręczonej i walczącej, wystawionej na ciężkie próby i ciągle wierzącej, niczym nie złamanej gromady żołnierskiej. Ilość tekstów, słów obcych, dawniej napisanych, nie wywoływanych natchnieniem chwili i okoliczności, przymusem serca i myśli, nakazem społecznym była [...] zupełnie znikoma. Wszystko z nich płynęło z doraźnej potrzeby. Wszystko było zrośnięte z życiem, z żywym człowiekiem, z żywą, czującą zbiorowością. Z tego punktu widzenia pozwoliłem sobie przed laty zaliczyć tę scenę do rodzaju „teatru samorodnego”, teatru rosnącego z duszy, z woli, z ciała i krwi określonej grupy społecznej. Dziś, w obliczu obrotu spraw ogólnych i zamkniętej już historii zespołu można powiedzieć, że jego działalność, przede wszystkim jego repertuar, jest społecznym dokumentem takim samym, jak

<sup>27</sup> T. Terlecki, *Przedmowa do: W. Budzyński, Na wojennej Lwowskiej Fali*, Wielka Brytania 1947, nlb.

przez dziesiątki lat żywe, buntownicze piosneczki *Krakowiaków i górali* Wojciecha Bogusławskiego – pierwszej polskiej sztuki walczącej i odwołującej się do wszystkich, powszechnie, demokratycznie dostępnej<sup>28</sup>.

Poza Lwowską Fałą w składzie PKPiR znalazły się zespoły rewiiowe II Korpusu. Były to: czołówki Ref-Rena i Krukowskiego, teatrzyk Fryderyka Járósyego „Tu mówi Warszawa”, który w 1944 roku powstał we Włoszech, grupa baletowa siostr Halama (Lody i Alicji), a także grupa rewiiowa 15. Baonu Strzelców kierowana przez popularnego przedwojennego pieśniarza Tadeusza Faliszewskiego i Bohdana Mintowt-Czycza. Do chwili nadejścia rozkazów rozwiązujących zespoły kontynuowały one występy dla polskich żołnierzy przebywających na Wyspach Brytyjskich.

W samym Londynie, w Klubie Orła Białego od 1946 roku prowadził stały kabaret Marian Hemar. Udostępniał on swoją scenę wojskowym czołówkom rewiiowym zjeżdżającym nad Tamizę, organizował recitale gwiazd przedwojennych warszawskich kabaretów: Toli Korian, Zofii Terné, Ludwika Lawińskiego, Konrada Toma (który wykreował wówczas komiczną postać Cukiersalca, cieszącą się ogromną popularnością wśród londyńskiej emigracji). Hemar został też „ojcem chrzestnym” kabaretu Szóstka (w składzie, oprócz założyciela i konferansjera: Ryszard Kiersnowski, Kazimierz Wajda, Jadwiga Czerwińska, Mira Grelichowska, Tomasz Gliński). Scena Hemara była ostoją polskiego kabaretu zwłaszcza w momencie likwidacji obozów PKPiR w 1947 roku. Pozbawieni organizacyjnego wsparcia artyści wracali do kraju lub rozjeżdżali się po świecie, teatry ulegały likwidacji. Znow brzmiały pełne oburzenia słowa Tymona Terleckiego, wypowiedziane w grudniu 1946 roku, tuż po rozwiązaniu zespołu Lwowskiej Fali:

Z brakiem poszanowanie dla tradycji, dla dokonanych wysiłków i osiągniętych wyników, z nieodpowiedzialnością nam chyba tylko właściwą, dopuszczono do tego, że z tygodnia na tydzień zakończył życie pierwszy i najstarszy teatr żołnierski, zrodzony z ostatniej wojny. Stało się to w chwili, kiedy dla dziesiątków tysięcy żołnierzy-widzów tego teatru zamknięta jest droga powrotna do Kraju, kiedy ich los jest nie jest w pełni ustalony, a przeobrażanie się masy żołnierskiej w świadomą siebie, walczącą emigrację polityczną stanowi proces ledwie napoczęty. Trudno znaleźć słowa na wyrażenie żalu – i uczuć jeszcze ostrzejszych, jeszcze silniejszych – że tak się stało, że zawiódł w tym względzie instynkt społeczny i instynkt kulturalny. Trudno tym bardziej, że właśnie instynkt społeczny i instynkt kulturalny stanowi dziś i będzie stanowił jutro o sile przetrwania nas wszystkich, którzy nie złożyliśmy broni, nie podpisaliśmy aktu kapitulacji<sup>29</sup>.

Na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych obok kabaretu Hemara pozostał w Londynie jedynie zespół Ref-Rena (do chwili wyjazdu Konarskiego do Ameryki w roku 1958 działał na zaproszenie Hemara na scenie Orła Białego). W 1952 roku Hemar podjął współpracę z Sekcją Polską Radia Wolna Europa, gdzie stworzył własny radiowy kabaret polityczny, wzorowany na najlepszych tradycjach warszawskiego przedwojennego kabaretu, emitowany co tydzień przez lat dwadzieścia, do chwili

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

śmierci autora. W 1948 roku wznowił działalność Wiktor Budzyński, zakładając zespół rewiowy Mała Czwórka, a w roku następnym – wraz z Janem Markowskim – kabaret Niebieski Balonik, który grał do roku 1954. Tradycję tej scenki kontynuował Różowy Balonik (1970–1972), gdzie oprócz starych znajomych: samego autora, Bernarda Czaplickiego i Romana Ratschki, królowały nowe gwiazdy emigracyjnej sceny: Małgorzata Pragłowska, Bogna Sussex, Ewa Suzin, Viola Hola, Magda i Andrzej Marek, a przede wszystkim Irena Delmar, która debiutowała w latach pięćdziesiątych w kabarecie Syrenka prowadzonym przez Ref-Rena w sali U Marynarzy, a później prowadziła kabaret Pod Grzybkiem, w którym występowała obok Zofii Terné. Akompaniowała Maria Drue.

W latach 1979–1983 działał na angielskich scenach emigracyjnych kabaret Pech Edwarda Chudzyńskiego (autora tekstów i wykonawcy) i Jana Peńskiego (kompozytora i akompaniatora). Kierownictwo artystyczne i reżyserię powierzyli „Pechowcy” Władzie Majewskiej. Występowali na scenach londyńskiego Ogniska Polskiego i POSK-u oraz w ośrodkach polonijnych.

Lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte w działalności kabaretowych scen londyńskiej emigracji to przede wszystkim okazjonalne „składanki”, recitale gwiazd oraz występy artystów z Polski (między innymi: Jana Pietrzaka, Wojciecha Młynarskiego, Piwnicy pod Baranami).

Odeszli wielcy kabaretu: Marian Hemar, Feliks Konarski, Wiktor Budzyński, Edward Chudzyński, Konrad Tom, Ludwik Lawiński, Fryderyk Járosy, Ryszard Kiersnowski, Tola Korian, Zofia Terné... Rok 1989, który przewartościował relację kraj/ emigracja, zmienił oblicze rewii, kabaretu. Zapomina tych, którzy bawili, rozśmieszali, ale też służyli, cierpieli i trwali na posterunku wolnej Polski...

Ów powojenny Londyn nie zaakceptował nowej rzeczywistości politycznej ani artystycznej. „Nasza wojna nie skończona, nasza wojna jeszcze trwa” – jakby na potwierdzenie słów Terleckiego śpiewano w Kabarecie Hemara. Wiktor Budzyński zaś otwierał pierwszy wieczór Niebieskiego Balonika (1949) dialogiem *Zielony–Niebieski*:

ZIELONY: Włóczęga – cygaństwo  
 I ta peleryna  
 To cecha nasza wspólna  
 I może jedyna...  
 NIEBIESKI: My cyganie – z przymusu  
 Co dość Anglii mają.  
 Włóczęga? Tak – być może  
 Lecz z kraju – do kraju.  
 ZIELONY: Po cóż więc wam Balonik  
 W takiej trudnej chwili?  
 NIEBIESKI: Żeby nam było łatwiej  
 Choć nas rozbroili...  
 ZIELONY: Jaka broń wam została?  
 I jak walczyć chcecie?  
 NIEBIESKI: Piosenką krótkotrwałą  
 Żartem w kabarecie.  
 ZIELONY: By przetrwać – za wiele

By wygrać – za mało.  
 NIEBIESKI: By odwołać – za późno  
 Bo to już się stało.  
 ZIELONY: Ja nie chcę patronować  
 Tej dziwnej zabawie...  
 NIEBIESKI: Zazdrość? I przez nią  
 Zieleniejesz prawie.  
 ZIELONY: Zazdrość? Nie sądzę  
 Raczej podziw bierze  
 Że żarty Wam w głowie  
 Gdy Wam – Sprawa leży...  
 NIEBIESKI: Żeby się podniosła  
 Żeby ocalała  
 Potrzeba nam piosenki  
 Ta sama co grała  
 Wam – w tych dniach  
 szumnych, beztroskich  
 tam w Jamie...  
 ZIELONY: Niepoprawni Cyganie  
 Ci sami – ci sami...  
 NIEBIESKI: Ci sami – jak wy kiedyś  
 mimo trosk ogromu  
 Śpiewamy.  
 ZIELONY: Po co?  
 NIEBIESKI: By n o c przetrwać  
 I o świcie  
 Powrócić do domu...<sup>30</sup>

W 1949 roku, przy okazji występów na scenie Orła Białego kabaretu Ryszarda Kiersnowskiego Estrada Londyńska (z udziałem między innymi: Konrada Toma, Tadeusza Wittlina, Ludwika Lawińskiego, Jadwigi Czerwińskiej, Zofii Terné i Krystyny Dygat), recenzent gazety „Lwów i Wilno”, pisał, podkreślając elementy tradycji Qui Pro Quo i Morskiego Oka w zaprezentowanym programie:

Pod wrażeniem rewii, o której mowa, ze względu na jej poziom i raczej teatralny niż koncertowy charakter, zrodziły się we mnie refleksje, czy ten typ artystycznego teatru nie odpowiada dziś nastrojom, psychologii i potrzebie publiczności emigracyjnej więcej jak prawdziwy teatr dramatyczny? Zastrzegam się, że nie mam bynajmniej zamiaru bluźnić przeciw rodzajowi sztuki, który zawsze i niezmiennie uważam za najwyższy, tylko przychodzi mi na myśl, że gdy się zamierza spędzić jedną noc w hotelu, to bierze się ze sobą, dajmy na to, tom nowel Maupassanta a nie bibliotekę *Hommes de bonne volonté* J. Romains'a. Tak samo, jeśli kogo nie stać na swobodne rozczytywanie się w ośmiu tomach *Wojny i pokoju* Tolstoja to raczej niech się wzruszy jednym czy drugim opowiadaniem Kuprina. Najważniejszym bowiem w stosunku człowieka do sztuki jest – tak mi się zdaje – aby sztuka poruszyła w nim pierwiastki ludzkie. Czasem cały dramat lub opera wzruszają widza jedną arią lub jedną sceną, skoro zaś nie można wystawić naprawdę dramatu czy opery, czy nie lepiej napisać jedną scenę lub pieśń, które przez się każą widzowi przeżyć artystyczne wzruszenie? Trzyaktowa komedia Budzyńskiego bawi nas i wzrusza, bo jest bliska każdemu widzowi w Londynie, dobywając z niego albo jego wspomnienia osobiste, albo współczucie dla osób, których los wojenny dotknął jeszcze boleśniej od niego. Nie wiem jednak, czy komedie Perzyńskiego, Krzywoszewskiego, Szaniawskiego, choćby Bałuckiego lub nawet dramaty Żeromskiego wywołałyby w nas dzisiaj żywsze drgnienie serca, wyczerpanego

<sup>30</sup> Ze zbiorów Ireny Delmar (Londyn).

goryczą i tęsknotą i przysypanego popiołem tyłu ruin?... Prędzej uczynić to może ad hoc napisany skecz i z talentem podana piosenka, będąca czasem – wedle znanego porównania – odbiciem w kropelce rosy całych horyzontów niebieskich... Teatrzyk artystyczny ma więc swoją rację bytu i powinien znaleźć swoje miejsce w całokształcie zagadnień artystycznych naszej emigracji<sup>31</sup>.

Londyńskie teatryki rewiiowe i kabarety przejęły więc na siebie obowiązek kontynuowania służby żołnierskiej, jaką wypełniały czołówki rewiiowe Armii Polskiej w latach 1940–1946. Przyswoiły tę wojenną twórczość wraz z jej repertuarem, tradycją i wzorami. Kabaret był formą, jak podkreślał cytowany recenzent „Lwowa i Wilna”, najprostszą – tak w realizacji, jak i w odbiorze – znaną i akceptowaną przez emigracyjną społeczność. Co szczególnie istotne, stanowił wyraz w o l n o ś c i, niepodległej Polski, która teraz znajdowała się nad Tamizą. „Typ widowiska estradowego był organicznie związany z Warszawą i okresem niepodległości” – pisał Tymon Terlecki<sup>32</sup>, nobilitując i mitologizując w ten sposób lekką muzę.

Mitologizacja, której narzędziem były patos i sentymentalizm, jest tym zjawiskiem, które zdominowało kabaretową twórczość Drugiej Emigracji, dając drugie życie coraz bardziej niechcianym na krajowych scenach formom rodem z dwudziestolecia międzywojennego<sup>33</sup>, a w efekcie doprowadziło do skostnienia i wyczerpania określonych tradycji, poetyk i tematów.

W pierwszej kolejności w mit przekształcił się temat wojny i czynu polskiego żołnierza. Na kabaretowych scenach zadomowili się pozytywni bohaterowie w mundurach: oficerowie i dowódcy (nie było szopki ani kabaretu politycznego bez generała Andersa), szeregowi żołnierze (Wińcuk Markotny i Szczepko Kiersnowskiego) i ich ukochane Pestki, które stawiano nie tylko wyżej od Angielek, ale i rodaczek przybywających z Kraju! Pestka wkraczająca na scenę kabaretu Kiersnowskiego śpiewała:

Chociaż – kobieta marny puch,  
 We mnie – Emilii Plater duch,  
 Pancierz – pierś mą opina,  
 Bo ja Grażyna,  
 Bohater i zuch.  
 [...]
   
 Inne kobiety mogądrwić,  
 Mogą dla pięknych strojów żyć,  
 Mogą czytywać Prousta,  
 Mieć zmienne gusta  
 Flirtować i pić.  
 Dla nas – nieważny próżny szych,  
 Dla nas – karabin ojców mych,  
 Dla nas – nie włosów pukiel,  
 Ale sam Kukiel  
 Prowadzi na sztych!<sup>34</sup>

31 W.G., *Rewia Estrady Londyńskiej w Białym Orle*, „Lwów i Wilno” 1929 z 23 stycznia.

32 Cyt. za: R.M. Groński *przedstawia – Kabaret Hemara*, Warszawa 1989, s. 43.

33 Na temat zmiany pokoleniowej na scenach krajowych i odrzuceniu tradycji dwudziestolecia zob.: I. Kiec, *op. cit.*, s. 127–136.

34 Ze zbiorów Krystyny Dygat-Kiersnowskiej (Londyn).

Tadeusz Nowakowski, kończąc swój wodewil *Piękna nasza Polska cała* patetyczną tyradą polskiego żołnierza, pisał w *Liście do reżysera* dodanym do tekstu sztuki:

Epilog, w którym pojawia się żołnierz, napisany został nie tylko w tym celu, aby w atmosferze ogólnej radości i zabawy wnieść zgrzyt i pokazać ów piorun z jasnego nieba, jakim była katastrofa wrześnieiowa, ale również po to, by dać towarzystwom i organizacjom starej emigracji polskiej za granicą aktualny tekst patriotyczny na tak pięknie i chętnie urządzone przez Polonię Zagraniczną wieczornice rocznicowe, obchody narodowe, manifestacje patriotyczne. Dlatego zaleca się przy takich okazjach odegranie tylko tego fragmentu na tle chóru<sup>35</sup>.

Koncert i rewie przygotowywane z okazji narodowych rocznic i jubileuszy łączyły rozmaite tematy, gatunki, style i konwencje. Nieodzownym składnikiem programu było przemówienie dawnego dowódcy bądź któregoś z działaczy emigracyjnego rządu. Śpiewano wojskowe szlagiery (*Wrócimy tam, gdzie serce dziś marzy i śni, Pamiętaj wnuku, że dziadzio był w Tobruku, Antoni Kociubiński*), pieśni (*Karpacka Brygada, Czerwone maki*) i narodowe hymny. Recytacjom towarzyszyła muzyka Chopina. Monologi i skecze wzorowane na tekstach z *Qui Pro Quo* i Morskiego Oka zestawiano z repertuarem romantycznym bądź trawestacjami najznakomitszych jego dzieł. Obok postaci w polskich mundurach pojawiali się na scenie bojownicy narodowych powstań (na przykład Romuald Traugutt w kabarecie Kiersnowskiego czy Józef Bem u Budzyńskiego) i bohaterowie Adama Mickiewicza. W „fantazji scenicznej pióra Adama Mickiewicza i Ryszarda Kiersnowskiego [*sic!*]” wystąpili: Wińcuk Markotny, pani Pietrusiewiczowa oraz... Zosia i Tadeusz. Prolog rozpoczęła „Uwertura wileńska na fortepianie: *Wilia, Za Niemen het precz, »Polonez« z Halki*”. Groteskową wizytę Mickiewiczowskich postaci w Londynie, w domu Pietrusiewiczowej (wygłaszającej takie między tyrady: „Niech Wińcuś lepiej mnie nie przypomina tych farmazonów [Zosi i Tadeusza – I.K.]. Dość oni mnie krwi napsuli. [...] Przez pół roku mieszkania mnie nie płacili, woda wylewali, jakby to była Świtez, a nie Boarding House, a elektryczność palili do białego rana...”<sup>36</sup>) kończyły, rzecz jasna: Koncert Jankiela, *Jeszcze Polska nie zginęła* i *Polonez As-dur* Chopina.

Do tradycji teatrzyków legionowych, kabaretów międzywojennego dwudziestolecia i rewii drugiej wojny światowej włączono więc tradycję Wielkiej Emigracji, co było rezultatem podjęcia przez powojennych uchodźców roli pielgrzyma, wiecznego wygnańca tęskniącego do ojczyzny.

Ojczyzna zaś to przede wszystkim miejsca utracone, arkadyjskie krainy dzieciństwa, pierwszych młodzieńczych wzruszeń i – wolności. To Lwów, Wilno, Warszawa z okresu Drugiej Rzeczypospolitej. W 1944 roku, jeszcze podczas działań wojennych, pisał Xawery Glinka na łamach ukazującej się w Jerozolimie „Gazety Polskiej”:

35 T. Nowakowski, *Piękna nasza Polska cała*, bm.r., s. 58.

36 Ze zbiorów Krystyny Dygat-Kiersnowskiej (Londyn).

I znowu zakwitnie bujne życie w tym odzyskanym polskim Lwowie, znowu ktoś gdzieś zanuci majowym wieczorem Łyczakowskie tango, znowu Wesola Fala popłynie ze Lwowa po całej ziemi polskiej, wesola ale rzewna, ale smutna nieco, jak ta cała nasza ziemia kresowa, matka tylu najlepszych synów Polski. Zabliźnią się zadane rany, powrócą z wojska Szczepcio i Tońcio i końca nie będzie długim opowieściom, jak to było w tej Szkocji, a pod Narwikiem, a pod Gazelą, a w Tobruku, a na Ałdanie, a w Semipałatyńsku, a w Buzułuku. A oni, ci nasi najbliżsi, ci, którzy przeżyli to straszne piekło dzikich najazdów, uśmiechną się tylko smutno na wspomnienie tego, co było i co precz odeszło, jak zły sen<sup>37</sup>.

Nie spełniły się te piękne prorocstwa. Lwów, Wilno, Warszawa, Kraków i wiele innych polskich miast, miasteczek, osiedli pozostało we wspomnieniach. Wzruszające strofy w tomie *Chlib Kulikowski* z podtytułem „Tylko dla lwowian” (1971) poświęcił swemu rodzinnemu miastu Marian Hemar. Wiktor Budzyński w 1949 roku wystawił *Preclarę z Pohulanki*, uroczy wodewil, o którym tak mówił Tymon Terlecki:

Dziś wystawiany wodewil zawiera w sobie całe wojenne doświadczenie obcowania z widzem, ale odrywa się od wojny, wygnania, potworności zaboru sowieckiego. Wywołuje przed nami Lwów szczęśliwy, choć nie bez troski, pamiętający dwie świeże, ciężkie próby: rok 1918 i rok 1920. Jest to Lwów naszego dzieciństwa, naszej wolności i naszej tęsknoty. Lwów, który żyje w naszych sercach. Sztuka zaciąga zasłonę na los okupowanego miasta: areszty, wywózkę ludzi i niszczenie pomników oraz skarbów kultury. O tym co jest teraz napomyka jako o przemijającej nocy: „Śpij Lwowie – śpij cichutko / Noc ciemna trwa tak krótko / Nad Tobą lśnią serca jaśniejsze od gwiazd / Lwowiaków rozsianych wśród obcych, złych miast...” Bądźmy wdzięczni autorowi, że na chwilę odsunął od nas gorycz rozłąki, że na chwilę chce nam oddać w posiadanie to, co utracone. Bądźmy za to wdzięczni, ale bądźmy też wierni zawsze wiernemu miastu<sup>38</sup>.

W polskich kabaretach w Londynie zwłaszcza wizerunek lwowskiego batiara uległ mityzacji i idealizacji<sup>39</sup>. Prototypami wesółych, dobrodusznych chłopaków z Łyczakowa, Wzgórz Wóleckich i Pohulanki byli Szczepcio i Tońcio, a ich młodszymi krewnymi z emigracyjnych estrad: Józko, Mińcia i ciocia Badylakowa z teatru Ref-Rena oraz cała galeria „lwowskich baciarzy” stworzona przez Hemara.

Ten ostatni, świadom sentymentalnej nuty, jaką wywoływało wspomnienie ojczyzny, w następujący sposób zapowiadał w swym kabarecie piosenkę poświęconą jednej z warszawskich ulic:

Treścią piosenki sentymentalnej był zawsze w kabarecie przede wszystkim zawód miłosny i miłosna tęsknota. W naszych piosenkach na emigracji odzywa się gorzka miłość innego trochę rodzaju, a tęsknota zmienia się w nostalgię. Proszę nam tego nie brać za złe, że czasem ta nostalgia zaczepi się o jeden szczegół z przeszłości, o jedno wspomnienie, o nazwę ulicy, która stanowi adres całego dawnego świata. Piosenka nazywa się *Ulica Niecała*<sup>40</sup>.

37 X. Glinka, *Kochane miasto Lwów*, „Gazeta Polska” 1944, nr 36(779), s. 4.

38 T. Terlecki, *Słowo wstępne przed spektaklem*, egzemplarz ze zbiorów ZASP za Granicą (Londyn).

39 Na temat tradycyjnego, sprzed pierwszej wojny światowej, wizerunku lwowskiego batiara zob.: U. Jakubowska, *Mit lwowskiego batiara*, w: *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, pod red. W. Wrzesińskiego, Wrocław 1994, s. 119–136.

40 Ze zbiorów Ireny Delmar (Londyn).



Z rzewnym wspomnieniem Polski sprzed drugiej wojny światowej kontrastowała satyra polityczna. Także z przedwojennym rodowodem satyr politycznych Tuwima, Hemara, Światopełka Karpińskiego. Druga Emigracja specjalizowała się w dowcipach antysowieckich, wygłaszanych w latach pięćdziesiątych przez Kiersnowskiego w audycjach radia BBC pod tytułem *Russian Humor* oraz przez Ludwika Lawińskiego na scenie Orła Białego (*Igraszki bolszewickie* i *Humor za żelazną kurtyną*), dominowała satyra gniewna, nieskrępowana cenzurą, wprost komentująca aktualne wydarzenia w komunistycznej Europie. Utwór Budzyńskiego napisany w 1956 roku jest historią opowiedzianą przez ożywioną postać Józefa Bema, bohatera walk narodowowyzwoleńczych dziewiętnastowiecznej Europy. Z wysokości pomnika znajdującego się w Budapeszcie Bem obserwuje masakrę Węgrów dokonaną przez wojska Układu Warszawskiego. Gdy niebawem wśród delegacji składającej kwiaty u stóp pomnika rozpoznaje Władysława Gomułkę i słyszy słowa pochwalające interwencję Sowietów na Węgrzech, schodzi z cokołu i... wyrzuca kwiaty do rynsztoka.

Ten sam Budzyński w 1970 roku pisał:

Ulubione słownictwo komunistycznego ustroju,  
 Na służbie postępu, w służbie powszechnego pokoju  
 Od lat się nie zmienia – słowo w słowo, zdanie w zdanie...  
 Tym razem znów: „motłoch”-„tłum” – tym razem: C h u l i g a n i  
 A owi „chuligani”, ten „motłoch”, ci „złodzieje”, „niepewne elementy”...  
 To – nasi bracia i siostry, to naród komunizmem dotknięty,  
 To – robotnicy bez chleba – studenci bez wolności...  
 Których „oswobodzili” ze wszystkiego – nieproszeni goście!  
 To dziecko z naszej Gdyni, to z Gdańska starowina,  
 To z Sopotu – nasz rybak, kolejarz ze Szczecina...  
 To ktoś z twojej i mojej rodziny, ktoś drogi –  
 Może głodny? zmarznięty? za dumny? za ubogi?  
 To owi „chuligani”, którym przed świętami  
 Zrobiono gomułkowską wigilię – z cenami...  
 To „motłoch” – zbuntowany, faszystowski, oporny  
 Któremu podwyższono – chleb, węgiel, komorne,  
 Ziemiaki i buraki – mięso – ! To tłum w gniewie  
 Do którego rozkazał strzelać Cyrankiewicz!  
 Ten sam co robotnikom powiedział w Poznaniu –  
 Słynne zdanie: o dłoni – i o obcinaniu!<sup>41</sup>

Wydarzenia 13 grudnia 1981 roku w Polsce komentował Edward Chuźyński, znany przede wszystkim jako prześmiewca emigracyjnych, środowiskowych wad i słabości:

Dziwnie się w Polsce układa,  
 Zmienna w KC permutacja,  
 Wciąż pod dyktando sąsiada,  
 Bo gdzie jest siła – tam racja.

Polecał Bierut, Gomułka,  
 A po nich Gierek i Kania.

41 *Ibidem*.

Dziś Jaruzelski i spółka  
Dostali mandat władania.

I tak władają z rozkazów  
Kremla – ich siły istnienia,  
Choć nie zmienili wyrazów,  
Lecz sens apelów się zmienia.

Dziś junta jaruzelszczyzny  
Ma inny system i plany:  
„Masz paszport i won z Ojczyzny,  
Bo będziesz prześladowany”

Za próby ludzkiego bytu,  
Popałkach ZOMO-wców blizny,  
Masz łaskę – i los banity,  
Wot paszport i won z Ojczyzny...<sup>42</sup>

Twórcy emigracyjnych kabaretów nie podważali wartości, które zrodziły wojenną rewię i przyświecały jej spadkobiercom – teatrykom i scenikom londyńskim. Pokazywali co najwyżej niebezpieczeństwo skostnienia idei, form i tematów, zamknięcia w kręgu przeszłości i niedostrzegania problemów współczesnego świata. Tak na przykład pisał twórca kabaretu Pech Edward Chudzyński:

Akademia z każdej racji, zmorą emigracji.  
Choćbyś był jak fryga, to się nie wymigasz.

Włos się jeży, trudno – leżysz, boś jeden z żołnierzy,  
Udział wziąć należy – ja i wy.

W maju, sierpniu, listopadzie nad nami się kładzie  
Jak posępna chmura, akademii fura.

Sił powietrznych, sił lądowych i spadochronowych  
I wieczór ZASPOwy – jakże by...

[...]

Gdy już salę wypełnili nasi goście mili,  
Zapomnij na chwilę, żeś od lat cywilem.

[...]

Na estradę się gramoli najstarszy z ramoli,  
Pogadać do woli – o tym śni.

Cztery wojny i czyn zbrojny, rzeź sowieckiej dziczy.  
Bądźże pan spokojny, wszystko się zaliczy.

Od Popiela do Kukiela i krwawa niedziela,  
Erudycją strzela, a sala śpi...<sup>43</sup>

Wady i śmieszności polskiego światka znad Tamizy dostrzegał także Marian Hemar, czemu dał wyraz w eseju *Awantury w rodzinie* (1969). Na owej swoistej aktualności, na wytrącaniu rodaków ze stanu samozadolenia, na ośmieszaniu wewnętrznych emigracyjnych swarów i podziałów

<sup>42</sup> E. Chudzyński, *A to ci Pech! Piosenki i satyry*, Londyn 1994, s. 82–82.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 30–31.

polegała nowa rola powstającej na obczyźnie satyry środowiskowej. Wcześniej – na żołnierskich scenach i w pierwszych powojennych latach – żarty dotyczące zebranej wokół sceny gromady były dobroduszne, bawiły, dawały zapomnienie, równoważyły nostalgię. Obecnie – miały przestrzegać, nauczać i wychowywać. Wesołek i błazen żołnierskiego kabaretu w emigracyjnej rzeczywistości przywdział szatę Stańczyka, poprzez romantyczne proweniencje swej twórczości, polityczność i służebność podejmowanych działań, stawał się przewodnikiem narodu. Marian Hemar pisał w utworze *Wieszcz*: „raz im bez ogródek prawdę w oczy powiedz./ Dzierżawcom ideowych funkcji i synekur / Powiedz coś nie do smaku, coś na wspak, na przekór”<sup>44</sup>. A ponieważ kabaret był ulubioną i hołubioną najbardziej formą wypowiedzi scenicznej, tak dla twórców, jak i dla publiczności polskiej w Londynie, nie dziwi fakt, że to właśnie autora *Chliba Kulikowskiego* i *Awantur w rodzinie* nobilitowano do roli wieszca Drugiej Emigracji. Ryszard Kiersnowski w projekcie scenariusza filmowego *To zdarza się na Parnasie* w następujący sposób stylizował postać Hemara: „Włos ma długi i suknię pługawą. Opiera się ciężko na gruzach Strattonu i zwróciwszy głowę na wschód mówi [do powracającego do Polski Juliana Tuwima – I.K.]:

Jeśli tam wolność sumienia i słowa,  
Jeżeli taka odwaga cywilna –  
Powiedz co myślisz o Polsce bez Lwowa?  
Powiedz co myślisz o Polsce bez Wilna?  
Ten tylko temat nas wszystkich obchodzi,  
O tym bym pisał, gdybym sam był w Łodzi<sup>45</sup>.

Utwór Kiersnowskiego nie jest parodią ani satyrą, jest pisany serio, z przeznaczeniem dydaktycznym i propagandowym. Bo tak właśnie pojmowali swe zadania i swą działalność emigracyjną twórcy lekkiej muzy. Efektem – wieszcz-satyryk i prześmiewca, efektem – kabaret serio.

44 M. Hemar, *Termos. Wybór wierszy*, Warszawa 1994, s. 241.

45 Ze zbiorów Krystyny Dygat-Kiersnowskiej (Londyn).



**Agata Jabłońska**  
Uniwersytet Jagielloński

Słowa klucze  
muzealnictwo, wystawy  
sztuki, sztuka dawna,  
militaria

## Złoty wiek polskich wystaw. Idiom wystawy prezentującej kulturę Polski, na przykładach realizacji Muzeum Narodowego w Krakowie

*Tekst ten powstał dzięki inspiracji Profesora Zdzisława Żygulskiego jun., z którym miałam zaszczyt współpracować przy tworzeniu monografii Muzeum Narodowego. Zapisane przeze mnie spostrzeżenia stanowią osobisty wkład w podejmowaną przez Profesora tematykę. Wysuwane w tekście wnioski zmierzają w nieco innym kierunku niż narracja prowadzona przez Profesora i jeszcze kilka tygodni temu liczyłam na to, że podzielę się z Nim efektami swojej pracy oraz zachęcę Go do dyskusji. Dziś chciałabym te słowa zadedykować Jego pamięci.*

Badanie kilku wystaw sztuki dawnej, stanowiących w gruncie rzeczy zaledwie wycinek ponad stuletniej działalności Muzeum Narodowego w Krakowie, wydawać się może podjęciem zagadnienia bardzo szczegółowego. Jednak ten wąski fragment spektrum zawiera wyjątkowo wiele elementów, składających się na legendę instytucji. Prezentacje, przygotowywane pod okiem kolejnych generacji muzealników, zawierają w sobie ciągłość, pozwalającą wysnuwać uogólnienia na temat organizacji takich wydarzeń i strategii wystawienniczych, sporo wnoszących w sposób rozumienia historii i dziejów sztuki w Polsce. Mowa będzie zarówno o obiektach artystycznych powstałych w kraju, jak i o zajmujących ważne miejsce kolekcjach dzieł sztuki zagranicznej, traktowanych jako zasób wzbogacający rodzimą kulturę.

Atmosfera powstawania pierwszych wystaw czasowych Muzeum, organizowanych za czasów dyrektury Władysława Łuszczkiewicza, wiązała się z właściwym dla swojej epoki trybem pracy, dalece różnym od dzisiejszego. Przygotowanie wystaw europejskiego malarstwa doby renesansu i manieryzmu z kolekcji Polaków świadczyło o ambicjach młodego jesz-

cze muzeum i wzrastającego w kulturalną siłę środowiska krakowskiej inteligencji końca XIX wieku. Elementem, który w pierwszej kolejności konstituował Muzeum, był jego arystokratyczny i społecznikowski rodzaj, wzmocniony jeszcze przez sytuację życia pod zaborami. Pokazy, takie jak na przykład *Wystawa obrazów dawnych mistrzów* w 1882 roku, organizowane były dzięki wsparciu scalającego środowisko arystokratów Towarzystwa Dobroczynności Wolnego Miasta Krakowa lub po prostu przy udziale szlacheckich rodzin: Potockich, Lubomirskich, Tarnowskich, Mostowskich i innych<sup>1</sup>. Wystawy kierowane były do szerokiej publiczności, szczególnie do młodzieży. Według słów ich twórców, proponowały widzom „uszlachetnienie smaku” i rozszerzenie horyzontów. We wstępie do katalogu wystawy z 1882 roku Marian Sokołowski porównał postawę rodzimych kolekcjonerów sztuki do włoskich rodów patrycjuszowskich wystawiających swoje zbiory na widok publiczny, „aby każdy mógł je oglądać i aby nagromadzone w nich skarby artystycznej twórczości przystępne codziennie tylko dla szczęśliwych właścicieli, oddziaływały od czasu do czasu na wszystkich i stawały się w skutek tego do pewnego stopnia własnością ogółu”<sup>2</sup>. Wystawy organizowane w Krakowie na przełomie XIX i XX wieku odwoływały się tym samym do europejskiej tradycji i wszystkiego, „na czym polega kwiat kultury i cywilizacji, w której ojczyzna nasza gleba, mimo swej względnej surowości nie jest jałowa o tyle, aby się na niej w pełni rozwinąć nie mogło wykwintniejsze wykształcenie i nie mogły dojrzeć delikatniejsze uczucia”. Wątek ten ilustrują słowa Leonarda Lepszego, piszącego o wystawie zorganizowanej przez hrabiego Jerzego Mycielskiego w 1900 roku: „Gdyby historia nie kreśliła dziejów naszych „ogniem i mieczem” i nie nastąpiły owe kataklizmy, wśród których legł w gruzach wielki gmach państwowy – natenczas po dzień dzisiejszy widniałyby na jasnych odłogach naszej ziemi malowane dworce, przestronne pałace, a dumne i śmigłe zamki obronne wznosiłyby dotąd kamienne swe czoła...”<sup>3</sup> Wystawa z 1900 roku była wydarzeniem efemerycznym, zorganizowanym od 30 listopada do 2 grudnia w jednej z sal Sukiennic, należącej wówczas do Towarzystwa Przyjaciół Sztuk Pięknych. Obrazy zostały zaprezentowane po powrocie z pracowni konserwatorskiej Aloisa Hausnera w Berlinie<sup>4</sup>. Były to przede wszystkim zabytki niderlandzkie i flamandzkie, w mniejszej części włoskie i hiszpańskie; oryginały i kopie, ze zbiorów hrabiego Jerzego Tyszkiewicza w Wace pod Wilnem, rodzin Mycielskich, Tarnowskich, Henryka Steckiego i krakowskich mieszczan: Szymkiewiczów, Axentowiczów i Stefana Zborowskiego.

1 M. Sokołowski, *Wystawa obrazów dawnych mistrzów urządzona na rzecz Towarzystwa Dobroczynności w Sukiennicach krakowskich w marcu 1882 r.*, Kraków 1882, s. 4.

2 *Ibidem*, s. 2.

3 L. Lepszy, *Wystawa dawnych mistrzów w Sukiennicach*, „Czas” 1900, nr 293 (30 listopada) [2], „Czas” 1900, nr 294 (1 grudnia) [2].

4 *Ibidem*; K. Groen, *Perspectives on the evolution of science for art history and conservation and its current state*, Amsterdam 2011, za: <http://dare.uva.nl/document/209471> (dostęp: 12 maja 2014 roku).

Więzi krakowskiej arystokracji z życiem kulturalnym miasta były pod koniec okresu zaborów szczególnie, posiadały specyfikę, rozpoznawalną już na poziomie legend miejskich, kreowanych w dużej mierze w oparciu o publicystykę Tadeusza Boya-Żeleńskiego, nazywającego Kraków „jedynym w swoim rodzaju w Europie osiedlem arystokratycznym”<sup>5</sup>. Żeleński pisał o arystokracji miejskiej jako kaście posiadającej w dawnym Krakowie pełną władzę: „[...] w jej ręku była władza polityczna, to wynikało z ustroju, z ordynacji wyborczej, z sojuszu z rządem, z klerem, z przewagą ekonomiczną, z ciemnoty i nędzy mas. Spokrewniona i spowinowacana między sobą na wszystkie sposoby, zespolona mnóstwem rozmaitych węzłów, klasa ta tworzyła przy tym rodzaj naturalnej masonerii. (...) Wszystko ta klasa mogła zrobić dla „swoich ludzi”, wszędzie mogła dosięgnąć niemiłych sobie”. Jako obszar szczególnego wpływu arystokracji wskazana została przez Żeleńskiego kultura: „[...] nawet malarstwo, poza Towarzystwem przyjaciół (zakupy), było pod patronatem Akademii i jej premii. Ach, te doroczne niewysłowione sprawozdania nagrody Barczewskiego, pióra Jerzego hr. Mycielskiego, jednej z najkomiczniejszych – jakże ciepłym rodzajem komizmu – figur ówczesnego Krakowa! Ale tu już odkładam pióro; Jerzy Mycielski żądałby osobnej monografii, to była jedna z postaci, które są jakby skomponowane przez wielkiego humorystę”. Niezależnie od ironii, przechodzącej potem w kabaretowe plotki o lalce Mycielskiego z *Szopki* Zielonego Balonika, z opowieści Boya wyłania się obraz arystokratycznej konstytucji krakowskiego życia kulturalnego, kształtowanego w rytmie patriotycznych zrywów tej sfery społecznej. Jest to jeden z ważnych składników tożsamości Muzeum Narodowego jako instytucji, uformowanej z jednej strony dzięki działalności ukształtowanych na Uniwersytecie Jagiellońskim osobowości, z innej – w oparciu o dary-kolekcje takich postaci, jak: Władysław Kościelski, Emeryk Hutten-Czapski, Wiktor Osławski i Konstanty Schmidt-Ciążyński. Jak pokazują przykłady dotyczące prezentacji poświęconych kulturze Polski dawnych wieków, społecznikowskie działania polskiej arystokracji nie tylko bezpośrednio wsparły rozwój Muzeum, ale i silnie oddziaływały na wyobraźnię twórców wystaw w późniejszych czasach.

Jubileusz odsieczy wiedeńskiej obchodzony był 12 września 1883 roku w Krakowie przez szereg instytucji, nie wyłączając wzmiankowanej w prasie synagogi Izraelitów postępowych. Miasto zostało przybrane w chorągwie i festony, rozwieszzone ponad ulicami przylegającymi do

**Wystawa Zabytków z czasów Króla Jana III Sobieskiego i Jego wieku, Galeria w Sukienicach, 1883<sup>6</sup>**

- 5 T. Boy-Żeleński, *Pański Kraków*, w: *Znasz-li ten kraj?...*, Warszawa 1932, Reprodukacja cyfrowa wykonana przez Bibliotekę Narodową z egzemplarza pochodzącego ze zbiorów BN, s. 8–12, za: <http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/boy-znasz-li-ten-kraj.html> (dostęp: 17 maja 2014 roku).
- 6 *Katalog Wystawy Zabytków z czasów Króla Jana III Sobieskiego i Jego wieku*, red. J. Łepkowski, Kraków 1884; *Zabytki XVII wieku : wystawa jubileuszowa Jana III w Krakowie 1883*, Wydawnictwo Komitetu Wystawy Jubileuszowej, Kraków 1883; M. Sokołowski, *op. cit.*

Rynku. Obok nabożeństwa w katedrze i złożenia kwiatów przy nagrobku króla, ważnym elementem obchodów była wystawa w Muzeum Narodowym, którą otworzył prezydent Ferdynand Weigel po masowym pochodzie z Wawelu do Sukiennic. Obszerne przedruki przemówień, publikowane w dzienniku „Czas”, pochodzą przede wszystkim z tej uroczystości<sup>7</sup>. Wystawa w Sukiennicach przygotowana została przez dyrektora Muzeum Narodowego Władysława Łuszczkiewicza wraz z hrabią Mycielskim, księdzem Ignacym Polkowskim i Piotrem Umińskim (członkiem sekretarzem Towarzystwa Sztuk Pięknych oraz Komisji Archeologicznej Akademii Umiejętności). W przygotowanie ekspozycji zaangażowane zostały różne osoby i instytucje, które wypożyczyły większość prezentowanych obiektów; spis umieszczony na końcu publikacji wymienia blisko sto nazwisk i nazw własnych, z istotną reprezentacją kościołów, klasztorów i instytucji naukowych<sup>8</sup>. Dobór zabytków wykorzystanych podczas wystawy dokonał się poprzez dobrowolne zgłoszenia rozmaitych kolekcjonerów. Ten sposób komponowania wystaw, typowy dla okresu przed pierwszą wojną światową, nie uwzględniał kuratorskiej selekcji. Jak wynika z relacji Józefa Łepkowskiego, nieomal przeddzień otwarcia zbiór eksponatów powiększył się z czterystu do ponad tysiąca trzystu obiektów, składanych w Sukiennicach przez kolejnych właścicieli<sup>9</sup>.

Na potrzeby wstępnego opisu wystawy, umieszczonego w katalogu-przewodniku, dokonano podziału obiektów na kategorie: „portrety, obrazy, makaty” (opracowane następnie przez Łuszczkiewicza), „przedmioty religijne, dokumenty, rękopisy, druki, sztychy i numizmaty” (opracowane przez księdza Polkowskiego) oraz „uzbrojenie, broń, rzędy, przybory wojskowe, godła, sprzęty, naczynia itd.” (opracowane przez Piotra Umińskiego). Starannego opracowania i precyzyjnej dokumentacji wystawa doczekała się po upływie roku (w 1884), w postaci dwóch publikacji: szkicu Mariana Sokołowskiego oraz ilustrowanego albumu z objaśnieniami członków Komitetu Wystawy Jubileuszowej (Sokołowskiego, Polkowskiego, Mycielskiego, Umińskiego, Łuszczkiewicza, a także niewymienionych wcześniej: Teodora Ziemięckiego, Stanisława Tomkowicza i Franciszka Kluczyckiego). W przypadku albumu na uwagę zasługują same ilustracje, wykonane „z natury” przez fotografa Ignacego (Izaaka) Kriegera i uczniów Szkoły Sztuk Pięknych<sup>10</sup>. Fotografie częściowo ukazują układ prezentacji, większość stanowią jednak kompozycje przedmiotów zestawiane na potrzeby prezentacji fotograficznej. Tablica I, stanowiąca kartę tytułową, przedstawia taką kompozycję zabytków, zaaranżowaną jednak prawdopodobnie w dniu obchodów jubileuszu, w zewnętrz-

<sup>7</sup> „Czas” 1883, nr 206 (12 września).

<sup>8</sup> *Katalog Wystawy Zabytków z czasów Króla Jana III*, s. 216–224.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 1.

<sup>10</sup> Fotodruk zdjęć: zakład M. Scherer & H. Engler, Drezno; heliotypie: C. Angerer & Güsschl, Wiedeń; druk: Antoni Świątkowski, Drukarnia „Czasu” Franciszka Kluczyckiego i Spółki pod zarządem Józefa Łakocińskiego. *Ibidem*, s. 22.



nej arkadzie Sukiennic. Na zdjęciu widać zgromadzone: namiot turecki, spiżowe działo, dwie armaty, buńczuk turecki („z kościoła św. Anny, ofiarowany do trumny św. Jana Kantego przez króla Jana III, rzucony na ziemię jako symbol zwyciężonej tureckiej potęgi”), okrągłą tarczę oraz inne elementy broni i zbroi. Przedmioty ułożone zostały przed namiotem, na którym znajduje się napis: „Zabytki XVII wieku. Wystawa Jubileuszowa Jana III w Krakowie, 1883”. Uwiecznione na fotografii litery są do tego stopnia nieczytelne, że można przypuszczać, iż instalacja przeznaczona była do oglądania na żywo. Wobec dzisiejszych obostrzeń związanych z prezentacją zabytków ruchomych, szczególnie tak silnie związanych z narodową historią, mówić można o dużej odwadze tego gestu. Świadczyć ona może o wizjonerskim planie otwarcia wystawy, anektującej na swoje potrzeby fragment przestrzeni poza Muzeum.

Ilustracje przedstawiające fragmenty wystawy (Tablice II-VI katalogu) ukazują liczne obiekty, rozmieszczone zgodnie z dziewiętnastowieczną tendencją na całej powierzchni ścian, w sąsiedztwie licznych podestów i gablot. Ważnymi elementami, ulokowanymi w „punktach węzłowych”, u wejścia do Muzeum i w zamknięciach sal, były: brązowy, wypełniony (świeżymi) kwiatami wazon, odlany z przetopionych tureckich armat, okolony wotami obraz Matki Boskiej ze zbiorów książąt Radziwiłłów (wiązany historycznie z Sobieskim) i umieszczone na postumencie, nakryte namiotem i otoczone nieprzeliczoną ilością broni białej rzeźbione popiersie króla, w zbroi, z wieńcem liści dębowych na czole. Tego typu zespoły obiektów (tak zwane *ensemble*) definiowały charakter przestrzeni muzealnej, który utrzymywał się od ostatnich dekad XIX wieku po dwudziestolecie międzywojenne. Zasadnicze zmiany ekspozycyjne dokonały się dopiero po przymusowych przeprowadzkach, wraz z wprowadzeniem się na nowo do gmachu po latach okupacji niemieckiej, za dyktury Tadeusza Dobrowolskiego<sup>11</sup>.

Fotografie przedstawiające obiekty wystawy poświęconej Sobieskiemu, pogrupowane tematycznie i opisane w poszczególnych notach katalogowych, stanowią osobne opowieści, często pisane z literackim zacięciem. Tak rzecz się ma w przypadku opisanej przez Franciszka Kluczyckiego Tablicy XXXI, prezentującej brązowe, złożone „strzemię wezyrskie”, zaopatrzonej w notatkę o treści: *Ten którego noga była w tem strzemieniu za łaską Bożą jest zwyciężony*. Wart przytoczenia jest tekst opisu katalogowego brzmiący: „Dziwnie wymownym, choć niemym językiem przemawiać umieją martwe i twarde zabytki lub znamiona, do których wiąże się podanie lub opowieść historyczna o jakimś znacznemu zdarzeniu. Jako bezpośrednie świadki, czasem narzędzia czynów, budzą one w potomnych żywe wspomnienia szczegółów z czasów często już niepamięcią przyćmionych. [...] Wieczorem po bitwie Wiedeńskiej urwało się to strzemię od siodła pod Wezyrem,

<sup>11</sup> T. Dobrowolski, *Reorganizacja wystawy stałej w Galerii Malarstwa Polskiego w Sukiennicach*, „Rozprawy i sprawozdania Muzeum Narodowego w Krakowie” 1951, t. 1, s. 100–102.

kiedy dla tem szybszej ucieczki z konia na koń chciał się przesiąść. Runął przytem prawdopodobnie pogromiony Weyzr o ziemię a przestraszony niewolnik, co mu może to strzemie przytrzymał, uciekł, unosząc strzemie w rękę i głowę na karku i nie oparł się aż przed królem zwycięzcą, zdając sprawę o ucieczce Wezyra i strzemie w darze składając...”<sup>12</sup> Zamknięcie opowieści, jakim było wysłanie strzemienia do Krakowa i złożenie go przez Królową Marysienkę jako wotum przy krucyfiksie w krakowskiej katedrze, stanowiło silnie oddziałującą na dziewiętnastowiecznego widza puentę, a sama historia niejedną raz przysłużyła się dydaktycznej i patriotycznej narracji wystaw Muzeum Narodowego, szczególnie nieocenione usługi oddając wystawom kreowanym już po drugiej wojnie światowej. Co znamienne, samo strzemie było później wielokrotnie fotografowane w niemal identycznym ujęciu, o podobnym stopniu wypełnienia kadru, pod niemal tym samym kątem, stanowiąc z przepisywaną za autorami wystawy historią rodzaj *emblemu*, słowno-obrazowej całości, odtwarzanej przez cały XX wiek<sup>13</sup>. Innym, podobnie emblematycznym eksponatem, wędrującym przy okazji kolejnych wystaw po całym świecie, był srebrny orzeł krakowskiego Bractwa Kurkowego, zaprezentowany na kolejnej ważnej wystawie z lat osiemdziesiątych XIX wieku – *Wystawie zabytków z epoki Jana Kochanowskiego* (1884), zrealizowanej przez Teodora Nieczuję-Ziemieckiego<sup>14</sup> – *Kurek, a ściślej orzełek Towarzystwa Strzeleckiego* (datowany na 1565 rok), wyróżniony w obrębie wystawy ze względu na podkreślane przez autora polskie pochodzenie i mieszczański charakter.

### Historia i wojna. Wystawy broni i uzbrojenia

Jeszcze przed drugą wojną światową Muzeum Narodowe często wykorzystywało jako narzędzie przybliżania wiedzy o kulturze dawnej Rzeczypospolitej prezentacje militariów, zarówno ze względu na liczbę okazów, znajdujących się w zbiorach instytucji, jak i na utrzymujący się po zwycięstwach Legionów wielki szacunek dla wojskowości. Przed wojną i po niej dzieje Polski postrzegane były przez pryzmat bitew i potyczek, a opowieści o nich stanowiły kanon edukacji młodzieży. W przypadku warszawskiego Muzeum Narodowego, wznoszony w latach trzydziestych gmach projektu Tadeusza Tołwińskiego zakładał wydzielenie osobnej przestrzeni pod nazwą Muzeum Wojska z halą przystosowaną do prezentacji armat i innych zabytków o dużych wymiarach, a oba Muzea połączone były osobą dyrektora pułkownika Bronisława Gembarzewskiego<sup>15</sup>. Zbiory militariów Muzeum Narodowego w Krakowie od koń-

<sup>12</sup> *Katalog Wystawy Zabytków z czasów Króla Jana III*, s. 15.

<sup>13</sup> Z. Żygulski jun., *Dzieje zbiorów Puławskich*, Kraków 2009.

<sup>14</sup> T. Nieczuja-Ziemiecki, *Wystawa zabytków z epoki Jana Kochanowskiego*, Kraków 1884.

<sup>15</sup> D. Folga-Januszewska, *Muzeum Sztuk Pięknych i Muzeum Narodowe w Warszawie 1862–2004*, Warszawa 2004; M. Lalewicz, *Konkurs ograniczony na projekt gmachu Muzeum Narodowego w Krakowie*, „Architektura i Budownictwo” 1926, nr 9; A. Szczepaniak, *Materiały źródłowe do dziejów Muzeum Narodowego w Warszawie i jego zbiorów zgromadzone we własnym archiwum – wiadomości wstępne*, Warszawa 2006.

ca lat dwudziestych znajdowały się pod opieką Zbigniewa Bocheńskiego, też posiadającego doświadczenie wojskowe, nabyte w 5. Szwadronie Zapasowych Taborów<sup>16</sup>. Epizod legionowy, a następnie różnego rodzaju doświadczenia wojenne nie ominęły znacznej liczby pracowników Muzeum i miały związek z jego polityką wystawienniczą oraz z przekonaniem o atrakcyjności wątków militarnych dla młodych bywalców galerii. W tym duchu urządzona została pierwsza po wojnie wystawa czasowa w Nowym Gmachu<sup>17</sup>. W 1957 roku przygotowano ekspozycję *Militaria polskie i obce z epoki renesansu i baroku*, w którą włączono materiał zabytkowy pochodzący z magazynów Muzeum i ze zbiorów Czartoryskich, w tym czasie niedostępnych inaczej dla zwiedzających z powodu remontu budynku przy ulicy św. Jana<sup>18</sup>. „Ekspozycję inspirowała sala poświęcona królowi Janowi Sobieskiemu na wystawie urządzonej w „starych Sukienicach” za czasów Łuszczkiewicza a rozwiniętej później przez Feliksa Koperę. Ten muzealny nastrój, autor tej koncepcji będzie się starał powtórzyć w wielkiej jubileuszowej wystawie Odsieczy Wiedeńskiej 1683–1983 na Wawelu, urządzonej wspólnymi siłami muzeum wawelskiego i Muzeum Narodowego” – wspominał po latach Zdzisław Żygulski, autor aranżacji, przygotowanej pod kierunkiem Bocheńskiego<sup>19</sup>. Poszczególne części kompozycji tworzyły *ensemble*: układ bander hiszpańskich na konstrukcji „masztowej”, symbolizującej wojenny okręt hiszpański, w otoczeniu odpowiednio ułożonej broni czy symbolizujący bitwę pod Wiedniem namiot, skomponowany z układem buńczuków, kobierców, naczyń i strzelb oraz tureckiego siodła. Znajdujące się na ścianach płachty namiotowe i kilimy oraz panoplia broni tureckiej i półkole stojaków ze zbrojami husarskimi tworzyły wrażenie przepychu, jeśli nie wschodniego, to współbrzmiącego z duchem dziewiętnastowiecznego kolekcjonerstwa i wystawiennictwa. Podobny, nieco anachroniczny posmak miał później przez wiele lat wystrój zbrojowni w Muzeum Czartoryskich. Bardziej umiarkowaną kompozycję (choć może ze względu na mniejszą dostępność zabytków) miała wystawa *Uzbrojenie w dawnej Polsce* z 1959 roku. Elementy broni i uzbrojenia zostały rozstawione i rozwieszane w sąsiedztwie jasnych ścian i przejrzystych plansz z ilustracjami, częściowo w reprodukcjach fotograficznych (między innymi dokumenty z epoki, obraz *Bitwa pod Orszą* i tak zwana Rolka Sztokholmska, przedstawiająca wjazd Zygmunta III Wazy i Konstancji Austriaczki do Krakowa w 1605

16 J. Skorupska-Szarlej, *Rejestr pracowników Muzeum Narodowego w Krakowie*, cz. I, do roku 1950, s. 28.

17 Kolejne wystawy czasowe urządzone były w budynku Muzeum Przemysłowego przy ulicy Smoleńsk oraz w salach Zamku Królewskiego na Wawelu.

18 Zabytki malarstwa europejskiego ze zbiorów Czartoryskich prezentowane były w latach pięćdziesiątych w przestrzeniach zamku na Wawelu w formie wystawy czasowej *Malarstwo włoskie*.

19 Fragment pochodzi z przygotowywanej przez profesora Zdzisława Żygulskiego jun. książki *Muzeum Narodowe w Krakowie. Ludzie. Idee. Dokonania* [Kraków, stan na lipiec 2014 roku].

roku)<sup>20</sup>. Ten rodzaj dydaktycznego przekazu bliski był w idei edukacyjnych wystaw objazdowych, pokazujących kopie dzieł sztuki, rzemiosła oraz makiety budowli, przygotowywanych w ramach działalności Muzeum Narodowego zainicjalizowanej na początku lat pięćdziesiątych XX wieku<sup>21</sup>. Podobne tablice z objaśnieniami znajdowały się też w obrębie ekspozycji stałych, choćby w Kamienicy Szkołańskich i w Sukiennicach.

### Wielkie wystawy międzynarodowe<sup>22</sup>

Lata sześćdziesiąte XX wieku były okresem pierwszych dużych wystaw zagranicznych sztuki polskiej. Udział Polaków w międzynarodowych przeglądach sztuki tamtych czasów cechowało wykorzystywanie zbiorów najwyższej klasy, często o dużych wymaganiach konserwatorskich. Mimo możliwości zaangażowania niedostępnych dziś dla muzealników środków i ułatwień organizacyjnych, wiązało się to też z dużym ryzykiem i bywało zależne od presji politycznej – zabytki tak delikatne, jak pastele Stanisława Wyspiańskiego, mogły zostać decyzją władz centralnych wysłane drogą lotniczą do Moskwy<sup>23</sup>. Pierwsza omawiana wystawa europejska była częścią międzynarodowej prezentacji *L'Âge d'or des grandes cités* (1958), zorganizowanej jako wydarzenie towarzyszące konferencji ICOM (International Council of Museums) oraz targom EXPO w Brukseli, pod kierownictwem Armanda Hacquaerta. Autorem scenariusza wystawy był Adam Bochnak, scenografię opracowała Maria Goetel-Kopff z Andrzejem Pawłowskim, natomiast Andrzej Kopff odgrywał rolę inspektora organizacyjnego<sup>24</sup>. W salach gandawskiego Sint-Pietersabdij przedstawionych zostało poza Krakowem szesnaście miast Europy Zachodniej. Wystawa polska obejmowała siedemdziesiąt siedem obiektów ze zbiorów różnych instytucji<sup>25</sup>. Poza zabytkami wykorzystano: cztery tablice informacyjne,

20 *Wystawy zmienne*, „Rozprawy i sprawozdania Muzeum Narodowego w Krakowie” 1976, t. XI, s. 197–199.

21 Rozdział poświęcony Działowi Wystaw Objazdowych znajduje się w pierwszym tomie „Rozpraw i sprawozdań Muzeum Narodowego w Krakowie”. W latach 1957 i 1958 Muzeum Narodowe przygotowało między innymi wystawy pod tytułami *Renesans w Krakowie*, *Ubiór i wnętrze w dawnej Polsce*, które odnosiły się do tematyki nowożytnej („Rozprawy i sprawozdania Muzeum Narodowego w Krakowie” 1976, t. XI, s. 206).

22 Jako grupę wystaw o podobnym charakterze można wymienić: *Złoty wiek miast*, Sint-Pietersabdij Gandawa (14 czerwca–14 września 1958), *Treasures from Poland*, Art Institute of Chicago, Philadelphia Museum of Art, National Gallery of Canada, Ottawa (1966–1967), *Mille Ans d'Art en Pologne/Thousand years of Art in Poland*, Paryż, Londyn (1969), *Golden Age of Polish Weapon*, Tokio, Kanazawa (1970).

23 A. Kopff, *Sprawozdanie z działalności Muzeum Narodowego w Krakowie za lata 1957 i 1958*, „Rozprawy i sprawozdania Muzeum Narodowego w Krakowie” 1960, t. VI, s. 173–175.

24 M. Goetel-Kopff, *Wystawa Złotego Wieku Krakowa w Gandawie*, „Rozprawy i sprawozdania Muzeum Narodowego w Krakowie” 1976, t. XI, s. 178–194.

25 Muzeum Narodowego, Muzeum Uniwersytetu Jagiellońskiego, Biblioteki Jagiellońskiej, Państwowych Zbiorów Sztuki na Wawelu, Wojewódzkiego Archiwum Państwowego w Krakowie, Kapituły Metropolitalnej w Krakowie, Muzeum Historycznego, krakowskich kościołów, a także z Biblioteki Narodowej w Warszawie i Muzeum Pomorskiego w Toruniu; M. Goetel – Kopff, *op. cit.*, s. 179.

makiety miasta z około 1500 roku i film krótkometrażowy, zrealizowany przez Marka Rostworowskiego i Aleksandra Ciesielskiego. W obrębie polskiej prezentacji znalazły się przedmioty ilustrujące zagadnienia kultury mieszczańskiej, dworskiej i związanej z otoczeniem Uniwersytetu Jagiellońskiego. W ramach tych trzech części w podłużnej sali gandawskiej galerii, którą dysponowali polscy muzealnicy, rozmieszczone zostały: dokumenty i emblematy cechowe (róg wielicki, kur Bractwa Kurkowego, miecz katów krakowskich, pieczęcie), okazy malarstwa i rzeźby, wraz z Madonną z Krużlowej, której przedstawienie wprawdzie nie mieściło się w ramach czasowych pokazu, ale jako jeden z najbardziej rozpoznawalnych zabytków Krakowa została „wśród najlepszych dzieł naszej sztuki” wysłana do Gandawy jako tło dla późnogotyckich i wczesnorenesansowych rzeźb ołtarzowych. Praktyka wystawiania „wielkich dzieł” stała się z czasem stałą cechą dużych pokazów zagranicznych. Innymi eksponatami wędrującymi na takie wystawy były: ornat Piotra Kmity, kodeksy Stanisława Samostrzelnika, głowy ze stropu Sali Poselskiej na Wawelu i berło Uniwersytetu Jagiellońskiego. Na wystawie znalazły się też między innymi: instrumenty astronomiczne Marcina Bylicy, Globus Jagielloński i związane z krakowską uczelnią księgi.

W sprawozdaniu z wystawy opublikowanym przez Muzeum znajdują się liczne informacje techniczne związane z warunkami wystawienniczymi: muzealnicy dysponowali powierzchnią dwustu czterdziestu metrów kwadratowych, podzieloną za pomocą parawanowych ścianek, trzema typami gablot (wpuszczonymi w ściany skrzynkowymi z zamontowanym wewnątrz oświetleniem, wolnostojącymi kloszowymi, na przedmioty do pięćdziesięciu centymetrów wysokości i płaskimi; leżącymi, o wysokości dwudziestu pięciu centymetrów). Dodatkowo na potrzeby wystawy sporządzone zostały specjalne gabloty o wymiarach nietypowych oraz stół pod makiety. Dużą rolę odegrało oświetlenie; w całości sztuczne, o zróżnicowanej mocy – tego typu zabiegi, jeszcze niestosowane w Polsce na dużą skalę, stanowiły przeskok w myśleniu o wystawach. Wprawa do Belgii połączona była dla Adama Bochnaka i Andrzeja Kopffa z wyjazdem do muzeów holenderskich, gdzie sporządzić mieli oni dokumentację na potrzeby rozbudowy Nowego Gmachu. Autorka raportu Maria Goetel-Kopff podkreślała wielkie powodzenie wystawy polskiej, wraz z prezentacjami Londynu i Lizbony zbierającej najlepsze noty krytyki. Na sukces krakowskich muzealników składać się miały między innymi selekcja eksponatów i wybór oświetlenia. Po powrocie do Krakowa dzieła sztuki prezentowane w Gandawie pokazane zostały raz jeszcze, choć w zupełnie innej aranżacji w salach Kamienicy Szołayskich. Oprócz zabytków przedstawiono fotografie i plany gandawskiej ekspozycji i katalogi *L'Âge d'or des grandes cités*. Wystawa *Treasures from Poland* (1966–1967) powstała z inicjatywy dyrektora Muzeum Narodowego w Warszawie, Stanisława Lorentza oraz Johna Maxtona, wicedyrektora The Art Institute of Chicago. Jej organizacja miała związek z przypadającym na rok 1966 jubileuszem Tysiąclecia Państwa Polskiego

i uzyskała protektorat Ministerstwa Kultury PRL<sup>26</sup>. W Komitecie organizacyjnym znaleźli się: Jerzy Banach, dyrektor MNK, Jerzy Szablowski, dyrektor Państwowych Zbiorów Sztuki na Wawelu, Józef Kojdecki i Bohdan Marconi z Warszawy oraz Zdzisław Żygulski. Okoliczności przygotowania pokazu nadały mu specyficzny ciężar gatunkowy: podobnie jak w przypadku wystawy gandawskiej, wykorzystane zostały bardzo cenne zasoby muzealne, wybrane przez Johna Maxtona niemal bez ograniczeń czerpiącego z magazynów Muzeum Narodowego w Krakowie, w Warszawie, Wawelu, skarbcza katedralnego, Muzeum Uniwersytetu Jagiellońskiego, Muzeum Historycznego Miasta Krakowa i muzeów Torunia, Łodzi i Wieliczki. Wytypowanych zostało sto dwadzieścia siedem dzieł sztuki, datowanych na wieki od XI do XIX, więc z pominięciem sztuki nowoczesnej i najnowszej. Dobór prac wymagał od organizatorów uwzględnienia związanych z nim wymogów konserwatorskich i związanych z bezpieczeństwem transportu. W przygotowanie wystawy zaangażowane były jednostki partyjne i wojskowe, warszawski „pokaz skarbów sztuki polskiej wytypowanych na wystawę” otworzył 18 lipca 1966 roku minister Lucjan Motyka, przy udziale: sekretarza Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej Artura Starewicza, wicemarszałka sejmu Jana Karola Wende, wiceministra spraw zagranicznych Mariana Naszkowskiego, zastępcy szefa Głównego Zarządu Politycznego Wojska Polskiego generała brygady Zbigniewa Szydłowskiego i ambasadora Stanów Zjednoczonych Johna Gronousky'ego oraz członków korpusu dyplomatycznego akredytowanych w Warszawie<sup>27</sup>. Zabytki zostały przetransportowane do Ameryki na pokładzie m/s Batory, we wrześniu 1966 roku. Oprawę rejsu opisywał po latach krakowski opiekun wystawy Zdzisław Żygulski: „Muzealnicy byli specjalnymi gośćmi kapitana, ale mieli prawo kontrolować sytuację w jakiej znajdowały się skrzynie z bezcennymi zabytkami. Ekspozyty dopłynęły do Montrealu a potem specjalnym, strzeżonym transportem dotarły do Chicago”<sup>28</sup>. Oprócz zachowujących przedwojenny szyk kabin okrętu w pamięć muzealnika zapadła atmosfera luksusowej podróży w towarzystwie grających na żywo muzyków oraz paradne przywitania u brzegów Stanów Zjednoczonych. Aranżacja wystawy w Chicago została przygotowana przez zespół amerykański pod kierownictwem Maxtona.

Plastyczny koncept chicagowskiej ekspozycji oparty był między innymi na wykorzystaniu paneli z drewnianych desek o widocznych śladach słoju i sęków, stanowiących tło dla zabytków. Efekt surowości spotęgowany został przez proste kształty gablot w białej obudowie oraz spore odstępy pomiędzy muzealiami. Jednocześnie umiejscowienie na dREW-

<sup>26</sup> *Wystawy zagraniczne*, „Rozprawy i sprawozdania Muzeum Narodowego w Krakowie” 1976, t. XI, s. 262–265.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 263.

<sup>28</sup> Fragment pochodzi z przygotowywanej przez profesora Zdzisława Żygulskiego jun. książki *Muzeum Narodowe w Krakowie. Ludzie. Idee. Dokonania* [Kraków, stan na lipiec 2014 roku].

nianym tle obrazów i tapiserii odsyłało do uniwersalnych archetypów dawnego wnętrza, choć można się zastanowić, czy tego typu skojarzenie przypisane chicagowskim muzealnikom nie wiąże się przypadkiem ze stereotypem Polski jako dzikiego kraju pełnego lasów<sup>29</sup>.

Spśród najważniejszych zabytków wykorzystanych na wystawie wymienić można: gotyckie Madonny (wraz z Madonną z Kruźlowej), tapiserie wawelskie, paramenty (ornat z daru Piotra Kmity), głowy wawelskie, portrety znanych Polaków (począwszy od Anny Jagiellonki, a skończywszy na współczesnych Mickiewiczowi), liczne wedyty Warszawy Bernardo Belotto oraz *Zawieszenie dzwonu Zygmunta* pędzla Jana Matejki. Prezentacja skupiona była na historii Polski, widzianej przez pryzmat wielkich postaci, i jej renesansowej, potem oświeceniowej, racjonalnej potędze. Nie zabrakło okazów broni – polskich karabeli i mieczy królewskich (miecz Zygmunta, miecz Stanisława Augusta), portretów trumiennych i pasów słuckich. Podobnie jak w przypadku wystawy gandawskiej, istotną rolę w prezentacji odgrywały zabytki łączone z mieszczaństwem, takie jak: róg z Wieliczki, kur Bractwa Kurkowego oraz dzieła późnośrednio-wiecznej sztuki religijnej, interpretowane przez pryzmat mieszczańskie-go rozkwitu Krakowa.

Dwa lata później odbyła się w Paryżu wystawa *Mille Ans d'Art en Pologne* (opracowana w podobnej konwencji przez Jerzego Banacha, tak jak poprzednie wystawy skupiona głównie na sztuce dawnej), zestawiona tym razem z pokazem sztuki współczesnej, przygotowanym przez Muzeum Sztuki w Łodzi. W roku 1970 wystawa ta zaaranżowana została w Londynie. W tym samym roku otwarto pokaz *Złoty wiek oręża polskiego* w Tokio i Kanazawie, zorganizowany przez Zdzisława Żygulskiego i Henryka Wieleckiego z Muzeum Wojska Polskiego w Warszawie. Również w roku 1974, w związku z obchodami trzydziestolecia PRL, na zlecenie Ministerstwa Kultury i Sztuki, Muzeum Narodowe zorganizowało wystawę pod tytułem *Arcydzieła kultury polskiej*, wysłane do Japonii, przygotowaną przez Zdzisława Żygulskiego i Zofię Alberową<sup>30</sup>. Również ta wystawa, organizowana przy współpracy z tokijskim dziennikiem „Asahi Shimbun”, skupiona była na prezentacji polskiej symboliki państwowej i wizerunków sławnych postaci historycznych, spośród których szczególną rolę odgrywały sylwetki: Mikołaja Kopernika (renesansowy naukowiec), Jana III Sobieskiego (zwycięski wódz) oraz Fryderyka Chopina (artysta o międzynarodowej sławie). Do Tokio wysłano sto dwadzieścia trzy obiekty ze zbiorów polskich muzeów narodowych. Wystawie towarzyszył katalog, wydany w trzydziestu tysiącach egzemplarzy, a odwiedziło ją około pięćdziesiąt tysięcy osób.

29 Fotografia wystawy dostępna w archiwach Institut of Art, Treasures from Poland, Oct.15-Dec.24, 1966, [http://www.artic.edu/sites/default/files/libraries/pubs/1966/AIC1966Treasuresfrompoland\\_Photo\\_1.jpg](http://www.artic.edu/sites/default/files/libraries/pubs/1966/AIC1966Treasuresfrompoland_Photo_1.jpg) (dostęp: 18 maja 2015 roku).

30 J. Bezwińska, *Sprawozdanie z działalności Muzeum Narodowego w Krakowie w latach 1974–1976*, „Rozprawy i sprawozdania Muzeum Narodowego w Krakowie”, t. XII, Kraków 1980, s. 112.

Począwszy od lat dziewięćdziesiątych XX wieku, a zwłaszcza po roku 2000, Muzeum Narodowe w Krakowie rzadziej przygotowywało wystawy tematyczne wykorzystujące dzieła sztuki dawnej. Wiązało się to między innymi z potrzebą ochrony najcenniejszych z punktu widzenia historii, bo stosunkowo nielicznych okazów sztuki. Coraz lepiej opracowany naukowo dorobek artystów końca XIX wieku domagał się należytą prezentacji. Pośród kilkudziesięciu dużych wystaw, spośród których kilkanaście miało miejsce nie tylko w gmachach MNK lub były organizowane przez kilka najważniejszych muzealnych instytucji w kraju, największe pokazy zagraniczne skupiały się na sztuce nowoczesnej. Tworzyły one nową narrację, lokującą złoty okres polskiej sztuki około roku 1900 i stopniowo przybliżającą dokonania artystów bliższych naszym czasom. W stosunku do sztuki dawnej w Krakowie skupiać się zaczęto na przygotowaniu stałej, stacjonarnej prezentacji jej zabytków: na rewitalizacji Pałacu Erazma Ciołka, Pałacu Czapskich i tworzeniu oddziału przeznaczonego przede wszystkim do prezentacji dzieł przechowywanych dotąd w Muzeum Czartoryskich, to jest europejskiego malarstwa nowożytnego w Spichlerzu przy placu Sikorskiego. W okresie remontów budynków Muzeum Narodowego i Muzeum Czartoryskich najcenniejsze zabytki, takie jak: *Dama z gronostajem* Leonarda da Vinci i *Pejzaż z miłosiernym samarytaninem* Rembrandta van Rijn, wypożyczone były do innych ośrodków.

Wyjątkiem od reguły prezentowania sztuki nowoczesnej jako emblematycznej dla kultury polskiej była wystawa *Polska. Skarby i kolekcje artystyczne, czyli Złote Czasy Rzeczypospolitej* w Pałacu Królewskim w Madrycie. Pokaz składał się z dwustu zabytków sztuki polskiej od XV do XVII wieku, pochodzących ze zbiorów polskich muzeów. Wystawa powstała we współpracy Muzeum Narodowego z Patrimonio Nacional de España. *Obraz polskich gustów i możliwości artystycznych* został przedstawiony w jedenastu salach madryckiego pałacu. Autorką scenariusza i kuratorką wystawy była Beata Biedrońska-Słota, a koordynatorką Olga Jaros. Aranżacją wewnątrz zajął się hiszpański zespół Jesús Moreno & Asociados. Najcenniejszymi elementami wystawy były dwa płótna: *Dziewczyna w ramie obrazu (Żydowska narzeczona)* pędzla Rembrandta i *Dama z gronostajem* Leonardo da Vinci. W ich sąsiedztwie znalazły się: portrety polskich władców, portrety trumienne, przedstawienia tańca śmierci, arrasy, rzemiosło artystyczne, zbroje, numizmatyka i księgi, w tym pierwsze wydanie *De revolutionibus orbium coelestium* Mikołaja Kopernika. Istotną część wystawy stanowiły monety i medale ze zbioru Emeryka Hutten-Czapskiego, rzadkie okazy monet z czasów od średniowiecza do XVIII wieku. Zestaw prac przeznaczonych na wystawę zamykał się niemal w obrębie scenariuszy pokazów z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. O pewnej zmianie w podejściu do zagranicznych podróży polskich zbiorów świadczyć może jednak fakt, że dzięki wymianie muzealiów w 2011 roku otwarty został pokaz *Skarby Korony Hiszpańskiej*. Składały się na niego dzieła sztuki wypożyczone przez Patrimonio Nacional de España – instytucję opiekującą się hisz-



pańskimi królewskimi kolekcjami sztuki. Do Krakowa sprowadzone zostały dzieła: El Greca, Goi, Ribery, Tycjana, Veronesego, Zurbarána, oraz dzieła polskie należące do hiszpańskiej rodziny królewskiej: portrety królewicza Władysława Wazy i Anny Marii Wazówny, namalowane w 1596 roku przez Marcina Kobera i zabrane do Hiszpanii przez siostrę żony Zygmunta III Wazy Anny Habsburżanki – Małgorzatę, żonę Filipa III<sup>31</sup>. Wizerunki bogato odzianych dzieci przechowywane są w klasztorze Descalzas Reales. Obiekty rozmieszczone zostały w sali wystaw zmiennych Gmachu Głównego, zaaranżowanej w nasyconych odcieniach burgundu i niebieskiego, z punktowym oświetleniem wydobywającym z półmroku zabytki.

Wydaje się, że w jakimś sensie przeminął dla Muzeum Narodowego „złoty wiek zagranicznych wystaw” – znacząca liczba eksponatów znalazła swoje stałe miejsce w świeżo otwartych oddziałach o profesjonalnym, odpowiadającym wymogom zachowania dziedzictwa kulturowego. Pozwala to na ich nieograniczony ogląd, zarówno w kontekście ekspozycji, jak i pojedynczo. Skłania do studiów, badań i ułatwia konserwację. Zatrzymanie najstarszych polskich dzieł sztuki w rodzimym muzeum prowokuje też do konstruowania pokazów, wykorzystujących mniej oczywiste, bardziej wymagające i przez to także ciekawe obiekty o krótszym życiorysie. Wspomnienie wystaw, w wielu miejscach będących śladem minionych epok, pozwala zaś na rekonstrukcję wrośniętej w historię Muzeum Narodowego mitologii.

31 J.G. Moya Valgañón, *O wystawie*, materiały prasowe Muzeum Narodowego w Krakowie; za: [http://www.muzeum.krakow.pl/NewsItem.107.0.html?&no\\_cache=1&tx\\_ttnews\[tt\\_news\]=4036&tx\\_ttnews\[backPid\]=147&cHash=8722149207a3c9662c2635297de2f5bc](http://www.muzeum.krakow.pl/NewsItem.107.0.html?&no_cache=1&tx_ttnews[tt_news]=4036&tx_ttnews[backPid]=147&cHash=8722149207a3c9662c2635297de2f5bc) (dostęp: 11 sierpnia 2014 roku).



## O zmityzowanych wyobrażeniach polskości wobec spotkania z obcym/innym we współczesnym kinie polskim

Kulturowa tożsamość ukształtowana jest przez zmityzowaną wersję historii narodu, który utwierdza swą odrębność w sferze zwanej antropologią wyobraźni. Każda społeczność tworzy własne reguły reakcji na obcego, ustanawiając granicę różnic, ale zarazem możliwość jej przekraczania bądź utrwalania. Jednakże zacząć należy od próby zdefiniowania kategorii obcego/innego, ustanowioną przez symboliczną opozycję swój – obcy. „Przeciwstawienie «swoi – obcy» może pełnić funkcje klasyfikacyjne tylko dzięki znaczeniom, jakich udzielić mu może konkretny kontekst znaczeniowy – historyczny, społeczny, kulturowy”<sup>1</sup>. Obcość domaga się przeto ujęcia przestrzennego i relacyjnego. W ujęciu Zygmunta Baumana kategorie obcości i inności traktowane wymiennie, nie są definiowalne, należą bowiem do zjawisk „niezdecydowalnych”. Doświadczenie obcości wiąże się utratą ładu (społeczno-kulturowego porządku) bo jest w istocie doświadczeniem wieloznaczności i chaosu – „to wszystko właśnie jest grzechem Obcych”<sup>2</sup>. Obcy, podobnie jak Inny, „ściągał na siebie głęboko zakorzenione w psychice i podświadomości uprzedzenia, obawy, uczucia wstrętu i obrzydzenia. Nadto jeszcze, postawiony w jednym rzędzie z robotactwem, Inny przestawał być podmiotem praw moralnych, zaś sposób jego potraktowania nie był już przedmiotem moralnych ocen”<sup>3</sup>. Bauman odnosi się tutaj do kategorii czystości i zmyzy, które wprowadziła do

1 Z. Benedyktowicz, *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Kraków 2000, s. 30.

2 Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przekł. J. Bauman, Warszawa 1995, s. 83.

3 *Ibidem*, s. 82.

antropologii społecznej Mary Douglas<sup>4</sup>. Obcy zasiedlający nasze terytorium, zawłaszczający naszą przestrzeń, podejmujący nieudolne próby asymilacji (Żydzi), czy nomadzi naruszający naszą granicę (Cyganie) są jednocześnie tak radykalnie inni, odmienni przez wyznawaną wiarę, preferowane wartości czy wreszcie wygląd.

Przywoływane ustalenia definicyjne raczej ustanawiają migotliwość znaczeniową tych kategorii. Wszakże nie jest moim zamierzeniem szczegółowe zreferowanie niezmiernie zróżnicowanych postaw badawczych i wynikających z nich kategoryzacji. Celnie podsumował terminologiczne przesunięcia Stefan Bednarek, rozważając semantykę „inności” i konkludując, że ta kategoria używana dziś w antropologii skutecznie wypiera „obcego”, który zdaje się należeć do przeszłości modernistycznej i przedmodernistycznej<sup>5</sup>.

Przedmiotem analitycznego opisu będą przeto cztery współczesne filmy prezentujące różne postaci obcych w polskiej kulturze, poddanych władzy stereotypu i uprzedzeń<sup>6</sup>.

### Wędrujący tabor zastyga w mit – Papusza (2013)

Film Joanny Kos-Krauze i Krzysztofa Krauzego rozpoczyna przepiękny, graficznie czysty, totalny plan miasta. W przestrzeń przedstawioną wchodzi przez żywy obraz-*tableau*, niosący pamięć dziewiętnastowiecznego malarstwa i albumów fotograficznych. Jest rok 1910, ale biograficzna opowieść o Cygance Papuszy – Bronisławie Wajs (Jowita Budnik) nie zachowuje chronologii zdarzeń. Zupełnie jakby twórcy filmu chcieli odwzorować rdzeń rzymskiego mitu przestrzeni i czasu. „Wędrowałem długimi drogami, napotkałem szczęśliwych Cyganów” – śpiewają Romowie w swoim hymnie, czas zaś zastyga we wiecznym teraz, bo po cygańsku „wczoraj” i „jutro” znaczy to samo. Tę opowieść o czasie, który przeminął, o miejscach dawno opuszczonych przez tabory reżyserzy wpisują w strukturę mitologiczną. Narracja toczy się niespiesznie i niechronologicznie. Wielu faktów z życia Papuszy nigdy nie udokumentowano, prawdziwe miesza się z wyobrażonym, pamięć przeszłych wydarzeń jest pełna luk i niedopowiedzeń. Na to nakłada się przecież historia polskich Cyganów czytana przez mocny, odwieczny, stereotypowy wizerunek Cygana w kulturze. Wizerunek zadziwiający, bo cechujący się przewrotną ambiwalencją. „Z jednej strony są Cyganie fascynującą społecznością wolnych, rozśpiewanych wędrowców, zachwycających barwnym strojem i bogatą biżuterią, z drugiej stanowią marginalną grupę nędzarzy,

4 M. Douglas, *Czystość i zmaza*, przeł. M. Bucholc, Warszawa 2007.

5 S. Bednarek, *Wprowadzenie do semantyki „inności”*, „Kultura – Historia – Globalizacja” 2008, nr 2, s. 1–6.

6 W piśmiennictwie naukowym słowa *swój*, *obcy*, *inny* pisane są dwojako: wielką literą, gdy badacz odwołuje się do określonej tradycji filozoficznej (np. E. Levinasa, A. Badiou) i małą, gdy badania prowadzone w obszarach zainteresowań antropologii kulturowej. Zatem w stosownych cytatach pozostawiam wielką literę, zaś w swoim tekście konsekwentnie stosuję pisownię małą literą.

mroczną, tajemniczą i niebezpieczną społeczność trudniącą się czarami i kradzieżą”<sup>7</sup>.

Historia Papuszy rozpoczyna się rzeczywiście w 1910 roku – to rok jej narodzin, ale filmowy prolog podkreśla tylko na wpół mityczny aspekt tego wydarzenia (poród pod gołym niebem, cygańska wróżba przy jasno świecącym księżycu). Właściwa akcja filmu rozpoczyna się w latach sześćdziesiątych, kiedy schorowana Papusza, aresztowana za kradzież kury, wychodzi z więzienia po interwencji ministra. Mocną perswazją doprowadzona na uroczysty koncert swoich pieśni, przebrana w „obowiązujący strój” Cyganki i usadzona w pierwszym rzędzie, słucha ze zmartwiałą twarzą i nieobecny spojrzaniem. „Nie rozpoznaje swoich słów, bo stały się własnością obcego, nie-romskiego świata” – pisze Andrzej Kołodyński<sup>8</sup>. Bronisława Wajs nigdy nie pożądała kontaktów z tym nie-romskim światem. Biografia pierwszej cygańskiej poetki służy reżyserom do zaprezentowania grupy etnicznej nomadów, dramatyczne losy Papuszy zaś pozwalają uwyraźnić obcość i nieprzystawalność obu światów.

Pierwsze zetknięcie ze światem spoza taboru to spotkanie z Jerzym Ficowskim.

Ścigany przez bezpiekę pisarz i poeta znajdzie azyl u Romów. Tam odkryje poetki talent Papuszy i dzięki pomocy Juliana Tuwima doprowadzi do publikacji jej wierszy. W aktorskiej interpretacji Antoniego Pawlickiego Ficowski, choć zafascynowany egzotycznym światem, uznany później za pierwszego cyganologa, nie jest jednoznaczny postacią. To przecież on doprowadzi nieostrożnie i nieodpowiedzialnie do oskarżenia poetki o zdradę i wykluczenia (infamii) z romskiej społeczności przez cygańską Radę Starszych. Z Ficowskim, też oskarżonym o zdradzenie cygańskich tajemnic, pogwałcenie cygańskiego kodeksu (romanipen), Romowie nigdy już nie nawiążą żadnego kontaktu. Pisarz bowiem zamieścił w swej książce *Cyganie polscy* (1953) słownik zwyczajowo chronionego języka Romów. Jednakże to właśnie wykluczenie Papuszy skupi w sobie jak w pryzmacie problem obcego/innego. Bo Bronisława Wajs zostaje wykluczona podwójnie – jako kobieta i jako poetka, zatem inna. Inna, bo ma „wyschłe łono”, inna, bo nauczyła się czytać i pisać, inna, bo jest artystką.

Podrzedne miejsce kobiety w patriarchalnej kulturze Romów jest związane z mocnymi kodami tradycji – Bronisława Wajs nie kontestuje tych kodów: jest jednocześnie, jak zostało wyrażone w przepowiedni, „dumą i hańbą” tej plemiennej społeczności. Tuż przed śmiercią wypowie znamienne słowa: „z taboru byłam, teraz znikąd jestem”.

Dramat Papuszy, mocno zakotwiczony w mitologicznie skonstruowanym świecie przedstawionym filmu, jest dramatem kobiety wpisa-

7 M. Zambrzycka, *Stereotypowe wizerunki Cyganów-Romów w kulturze i języku polskim*, „Kultura i Historia” 2012, nr 22, za: <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/4211> (dostęp: 15 lipca 2015 roku)

8 A. Kołodyński, *Papusza*, „Kino” 2013, nr 11, s. 67.

nej pomiędzy swojskość i obcość – to tam konstryuuje się kategoria inności. Tę inność czytamy przez jej relację z mężem Dionizym Wajsem (Zbigniew Waleryś). Szesnastoletnia cygańska dziewczyna, poślubiona wbrew swojej woli przez starego brata jej ojczyma, nie wypełnia zobowiązań narzuconych przez romską kulturę. Ale przecież nigdy nie przestaje być Cyganką – zawieszona między światami, z których jeden ją odrzucił, a drugi przyjąć nie może i nie chce.

W filmie Krauzów dramat Papuszy wpisuje się w dramaty Romów, którzy w latach pięćdziesiątych zostali przez władzę ludową zmuszeni do osadnictwa<sup>9</sup>. Społeczność nomadów, tak mocno kojarzona przez kulturę z chaosem i wieloznacznością<sup>10</sup> odsyła do figury wiecznego wędrowania, braku zakotwiczenia, budowania własnego terytorium, w zamian za to tymczasowego anektowania miejsc obcych. Nie miejsce tutaj na rekonstrukcję kulturowych analiz poczynionych przez cyganologów<sup>11</sup>, wszakże film, choć mocno osadzony w kontekście społeczno-obyczajowym, jest próbą ocalenia czasu przeszłego i zanurza widza w rzeczywistość mitu. Służą temu mistrzowskie zdjęcia Krzysztofa Ptaka i Wojciecha Staronia. Czarno-biały obraz estetyzuje rzeczywistość przedstawioną, unieruchamia w strumieniu czasu, który przeminął. Artystycznej organizacji przestrzennej świetlistych kadrów, nawiązujących do dziewiętnastowiecznych fotografii pejzażowych, przysługują wartości symboliczne. Dużo jest planów ogólnych, rejestrowanych przez frontalnie umieszczoną kamerę, długich ujęć celebrujących wędrowkę taborów przez bezdroża, wiele sekwencji obrazujących cygański folklor. Także tych kreślących portrety psychologiczne tytułowej bohaterki. Na uwagę zasługują szczególnie dwa, identycznie skomponowane, statyczne ujęcia siedzącej na ławce Papuszy. Dzieli je wszakże czas: w ujęciu pierwszym motyw ikonograficzny wiosennego drzewa towarzyszy czytającej swe wiersze młodej poetce; w drugim zimowe, ogołocone z liści drzewo zaświadcza o przemijaniu czasu, rezygnacji, niedobrej samotnej starości. Takich ujęć-obrazów, zakładających przecież budowanie dystansu do opowiadanej historii, jest w filmie bardzo wiele. Z tego trybu opowiadania jaskrawo wyłamują się dwie sceny: pierwsza – to niszczenie cygańskiego wozu przez Dionizego Wajsa, wyraz rozpacz i bezradności nomady ograbionego ze swej tożsamości, druga – to sprzedaż darowanego przez Ficowskiego pióra.

Już uwiedzeni przez urodę filmowej fotografii, która wszakże buduje wspomniany dystans, zostajemy nagle skonfrontowani z wizualną intensywnością emocji. Doprawdy, ta scena uwiera i niepokoi, przypominając o rzeczywistym, ideologicznym kontekście przedstawianych zdarzeń. Kiedy Papusza w akcie desperacji sprzedaje darowane pióro, oznacza to

<sup>9</sup> Politykę ówczesnej władzy dokumentuje książka Jolanty Drużyńskiej *Ostatni tabor. Jak władza ludowa zakazała Cyganom wędrowania*, Poznań 2015.

<sup>10</sup> Zob. Z. Bauman, *op. cit.*

<sup>11</sup> Zob. choćby: L. Mróz, *Geneza Cyganów i ich kultury*, Warszawa 1992; A. Bartosz, *Nie bój się Cygana*, Sejny 1994.

nie tylko symboliczną próbę przekreślenia przeszłości. Oznacza przede wszystkim odpowiedzialność za żyjącą w skrajnej nędzy rodzinę.

Ostatnie ujęcia filmu przynoszą znowu obraz wędrującego taboru, wędrującego bez końca w cyklicznym czasie mitu.

Hayden White pisze: „[...] wartość każdego przedstawienia przeszłości i historii należy oceniać w kategorii jej użyteczności dla grupy, dla której została zbudowana”<sup>12</sup>. Właśnie – użyteczności. Bronisława Wajs zmarła w 1987 roku i została pochowana z dala od cygańskich mogił. Film Joanny Kos-Krauze i Krzysztofa Krauzego, zrealizowany dwadzieścia sześć lat po jej śmierci, nie spotkał się ze szczególnym zainteresowaniem Cyganów. Jacek Milewski, romski konsultant filmu, oświadczył wręcz:

Generalnie z tego co obserwuję, oni nie chodzą na ten film. To nie jest obraz dla Cyganów, a jeżeli już, to nie dla dzisiejszych Cyganów [...] Spotkałem się nawet ze stwierdzeniem, że jest to bardzo antycygański film [...]. Bo część działaczy cygańskich podchodzi do tego tematu w trochę dziwny sposób. Po pierwsze, jak o Cyganach to ma być tylko w dobrym świetle, a po drugie – nie mieliśmy w tym udziału, co w domyśle oznacza, koło nosa przemknęły nam jakieś pieniądze za ten film<sup>13</sup>.

Może więc ten filmowy świat nie chce należeć do nikogo? Jaką użyteczność mogą mieć Romowie z opowieści o pamięci czasu przeszłego, Romowie, których kultura nie znosi pamięci?

Film rumuńskiej reżyserki Anci Damian odnosi się do autentycznych wydarzeń z lat 2007–2008. 18 stycznia 2008 roku zmarł w krakowskim więzieniu Montelupich rumuński obywatel Claudiu Crulic, niesłusznie oskarżony o kradzież portfela znanemu sędziemu Sądu Najwyższego. Zmarł po czterech miesiącach strajku głodowego, pozbawiony pomocy nawet ze strony rumuńskich władz, z którymi starał się skontaktować.

„Ta historia może zacząć się od telefonu – oznajmia głos zza kadru. – Facet przedstawiający się jako konsul Rumunii w Warszawie prosi mojego wujka o potwierdzenie pokrewieństwa z Claudio Crulicem, tzn. ze mną, a następnie powiadamia go, że jego bratanek, tzn. ja – nie żyje”. Ta w istocie „ironiczna narracja zza grobu”<sup>14</sup> opatrzona zostaje wyrafinowaną formą, na którą składają się różne techniki animacyjne: zdjęcia z rodzinnego archiwum, kolaż starych fotografii, oficjalnych dokumentów, komiksowych obrazków, plakatów, zapisków Claudiu Crulica, wreszcie wkomponowanych w animowaną materię relacji telewizyjnych.

Struktura formalna służy nie tylko deformacji rzeczywistości i przydaniu jej rysów groteski. Nadaje drodze ku śmierci wymiar uniwersalny. Wedle reżyserki: „[...] najlepiej do tej historii pasuje animacja, dlatego, że jest postmodernistycznym środkiem wyrazu, który potrafi pokazać

**Śmiertelnie proste**  
– *Crulic – droga na drugą stronę* (2011)

12 H. White, *Przeszłość praktyczna*, przekł. J. Burzyński i in., Kraków 2014, s. 40.

13 Za: <http://dziennikpowiatowy.pl/augustow-papusza-to-niezwykle-wazny-film-o-cyganach.html> (dostęp: 10 czerwca 2015 roku).

14 P. Czerkawski, *Droga na drugą stronę*, „Kino” 2011, nr 12, s. 92.

współczesny świat dokładnie takim, jaki jest. Zawiera w sobie niezbędną sztuczność przypominającą o tym, że dziś każda prawda ma w sobie coś z iluzji”<sup>15</sup>. Dodajmy do tych słów Anca Damian, że iluzja nie stanowi opozycji wobec rzeczywistości. Reżyserka idzie tropem Ari Folmana (*Walc z Baszirem*, 2008), Vincenta Paronnauda i Marjane Satrapi (*Persepolis*, 2007), których animowane dokumentalne dramaty najmocniej dotykają rzeczywistości, czyniąc to przez subiektywizację świata przedstawionego, którego struktura jest podatna na wszelkie zabiegi estetyzacyjne. Materia rzeczywistego świata, jaką posługuje się zwykle dokument, może stawić opór realizacyjnym zabiegom. W latach dwudziestych Karol Irzykowski z niezwykłą przenikliwością przewidywał: „Sztuczne dekoracje *Caligari*ego wkraczają już w dziedzinę filmu rysunkowego, tego dotychczas embrionu, z którego kiedyś rozwinie się wielki, właściwy film przyszłości”<sup>16</sup>. Jeden zaś z najwybitniejszych polskich artystów Piotr Dumała porówna sztukę animacji do sztuki poetyckiej: „Film animowany to obraz i ruch fantastyczny, zdeformowany, metaforyczny, sztuczny, oderwany od rzeczywistości tak jak poezja, czy to rymowana, czy biała, która odbiega od języka potocznego. I tak jak poezja kryje w sobie potencjał o wymiarze nierealistycznym, baśniowym, przekraczającym rzeczywisty wymiar czasu przez swoją gęstość znaczeń i osiągniętym brzmieniem symboliczne”<sup>17</sup>. Ale to właśnie animowana materia obrazu, zdeformowana, metaforyczna i gęsta od znaczeń, zdaje się bardziej przylegać do rzeczywistości, jaką usiłuje opisać i zinterpretować.

Zatem historia nieszczęsnego obywatela Rumunii zaczyna się od telefonu, wiadomości o jego śmierci i identyfikacji zwłok. Od tego momentu wyruszamy, prowadzeni komentarzem z *offu*, w podróż prowadzącą w przeszłość. Reżyserka używa tu subtelного zabiegu – w chwili, gdy wiozący zwłoki Crulica karawan przekracza rumuńską granicę, ekran ciemnieje i wtedy dopiero pojawiają się napisy czołowe. Teraźniejszość wyrzucona zostaje do prologu, my zaś będziemy uczestniczyć w przywoływaniu czasu przeszłego. Komentarz narratora towarzyszy obrazkom ze smutnego dzieciństwa, młodości, podróży „za chlebem”. Wreszcie pobytu w Polsce. A potem konaniu w polskim areszcie śledczym. Zarówno warstwa obrazowa, jak i komentarz (czytany przez Macieja Stuhra) nadają tej historii wymiar absurdałno-groteskowy. „Sięgając po historię Rumuna – pisze Anita Piotrowska – Anca Damian buduje atmosferę iście kafkowską, w warstwie wizualnej czerpiąc z tradycji surrealistycznego kolażu. Spotykają się w nim sny, marzenia, fantazje i rojenia produkowane przez udręczony umysł – żyjący wyjątkowo intensywnie, jakby na przekór umierającemu ciału. Im bliżej tragicznego finału, tym rekonstrukcja coraz bardziej ustępuje miejsca fantasmagorii, tym mocniej

15 P. Czerkawski, *Śmierć w areszcie*. Wywiad z Anca Damian, „Kino” 201,1 nr 12, s. 34.

16 K. Irzykowski, *X Muza. Zagadnienia estetyczne kina*, Warszawa 1977, s. 248.

17 P. Dumała, *Co to jest animacja (z moich doświadczeń reżysera i nauczyciela)*, „Kino” 2003, nr 1, s. 19.



zanurzamy się w wewnętrznym świecie bohatera. Tempo akcji stopniowo się rozrzedza, dźwięk ulega zniekształceniu, litery rozmazują się na papierze. Claudio Crulic leżąc na pryczy w pozycji embrionalnej czeka na swój koniec. W tym czasie magiczny Kraków przygotowuje się do świąt Bożego Narodzenia. Kto powiedział, że dokument zaangażowany, może nawet oskarżycielski nie może być jednocześnie poetycki?”<sup>18</sup>.

Jakby mimochodem w monologu Crulica pojawiają się znamienne zdania o ksenofobii Polaków (Rumun czy Cygan, któż ich odróżni, wiadomo, że obaj są czarni i podejrzani). Na retoryczne pytanie więźnia: „Kto będzie w sądzie reprezentował Rumuna w tym obcym kraju?” – nie może być przecież żadnej odpowiedzi.

Claudiu Crulic przypomina Agambenowskiego *homo sacer*, osobę przeklętą, wykluczoną z systemu politycznego<sup>19</sup>. To termin rzymski, ale Giorgio Agamben stosuje to pojęcie do analizy państwa nowożytnego oraz systemów totalitarnych. Skoro zawiodą wszystkie instytucje powołane do ochrony człowieka, właśnie człowieka, a nie – „obywatela” przypisanego do określonego terytorium w biopolitycznym horyzoncie nowoczesności, to życie ludzkie, poddane biopolitycznej kontroli, zostaje wchłonięte przez mechanizmy władzy, techniki rządzenia<sup>20</sup>. Bohater *Drogi na drugą stronę* jest człowiekiem wykluczonym, wykluczonym z prawa, także przez instytucje państwa, którego jest obywatelem, represjonowanym przez ideologię. Crulic przywodzi na myśl skazańca Kafkowskiej kolonii karnej, z tą różnicą, że nie zdołał uniknąć śmierci w trybach morderczej maszyny. Strajk głodowy – przemoc zadawana własnemu ciału – zdaje się paradoksalnie wystawiać na pokaz, uwyrażniać przemoc suwerennego państwa wobec nagiego życia. Rytm filmu znacząco zwalnia i to ciało w końcu znika, metaforycznie zastąpione w filmowej diegezie jedynie materialnym śladem śmiertelnego całunu – szpitalnego prześcieradła. My zaś pozostajemy z pustką czarnego ekranu, na którym pojawia się wkrótce oficjalny dokument – orzeczenie przyczyny śmierci.

Końcowa sekwencja filmu to zapośredniczone obrazy autentycznych telewizyjnych wiadomości, medialny przekaz poświadczający prawdziwość tej historii wykluczenia.

Tu, jak sądzę, potrzebny jest aneks dotyczący polskiej przestrzeni medialnej. To charakterystyczne, że postać cudzoziemca pojawia się w mediach wyłącznie w kontekście zdarzenia, które bulwersuje odbiorców. Eva Zamojska, rozważając problem imigrantów w polskim dyskursie

18 A. Piotrowska, *Uzdrowisko na Montelupich*, „Tygodnik Powszechny” z 23 sierpnia 2011 roku, za: <http://tygodnik.onet.pl/kultura/uzdrowisko-na-montelupich/jpds5> (dostęp: 15 czerwca 2015 roku).

19 G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przekł. M. Salwa, Warszawa 2008.

20 Choć Agamben przejmuje od Michela Foucaulta koncepcję systemu prawnego zwanego przez tegoż biowładzą, to nie kontynuuje rozważań filozofa wpisanych w krąg tradycji Rousseau’owskiej. Bliżej mu do myśli Hannah Arendt, Waltera Benjamina czy Carla Schmitta.

publicznym i edukacyjnym, stawia tezę, że mass media upowszechniają bardzo ekskluzywne pojmowanie polskości czy nawet obywatelskości. „Polskość definiowana jest przede wszystkim wyłącznie w kategoriach narodowych i kulturowych (inaczej niż np. bycie Amerykaninem); obywatel/ka Polski utożsamiany/a jest z przynależnością narodową. Imigrant w tym układzie zdaje się być podwójnie wykluczony – nie jest Polakiem/ Polką i rzadko bywa obywatelem/obywatelką”<sup>21</sup>.

**Macewy na  
chłopskim polu –  
Pokłosie (2012)**

Film Pasikowskiego został opatrzony, najślusniej przecież, etykietą: thriller. A rzecz jest o wielkim strachu, o wymazaniu z pamięci nieodwracalnego, wreszcie o zanegowaniu pewnej oczywistości społeczno-kulturowej, co reżyser czyni w sposób prosty i bezkompromisowy. Oczywistymi inspiracjami dla Pasikowskiego były: dokument Pawła Łozińskiego *Miejsce urodzenia* (1992), opowiadający o wizycie Henryka Grynberga we wsi, gdzie w czasie wojny mieszkańcy zamordowali jego ojca i małego brata, oraz sprawa Jedwabnego.

Oto do wsi Łapy, gdzieś pod Łomżą, przyjeżdża z dalekiego Chicago brat gospodarza – Franek Kalina (Ireneusz Czop). Do Stanów wyjechał „za Jaruzelskiego”, teraz wraca niby na wakacje, ale tak naprawdę po to, by zadośćuczynić fatalnemu zaniechaniu: nie był na pogrzebie rodziców, właściwie kontakty z braćmi są zerwane. Przyjeżdża też, by wyjaśnić sprawę dziwnej ucieczki bratowej, która wraz z dziećmi pojawiła się nieoczekiwanie w Chicago. Zastaje brata Józka (Maciej Stuhr), dotkniętego ostracyzmem całej wsi. Józek, tknięty niezrozumiałym impulsem, ocala macewy, którymi hitlerowcy niegdyś utwardzili wiejską drogę i z pietyzmem umieszcza je na swoim polu, wśród dojrzewającego zboża. Trzysta dwadzieścia osiem macew, nie tylko przecież wyrwanych z drogi, ale odkupionych od sąsiadów, niekiedy nawet wykradzionych. Niechęć mieszkańców rodzi nienawiść i przemoc, które doprowadzają do tragedii – w zakończeniu filmu Józef zostaje ukrzyżowany na drzwiach swojej stodoły. Lecz przecież ta opowieść, fikcja fabularna wymyślona przez Pasikowskiego, zawiera w sobie punkt najmocniejszy, koszmar, z którym przyjdzie zmierzyć się braciom: żydowscy mieszkańcy wsi zostali wymordowani przez swoich polskich sąsiadów, a pierwszym, który zabijał i podłożył ogień, był ich własny ojciec. Taki jest nieoczekiwany wynik śledztwa prowadzonego przez Franciszka. Rodzinny dom okazuje się mieniem żydowskim<sup>22</sup>.

21 E. Zamojska, *Inni jako obcy. Imigranci w polskim dyskursie publicznym i edukacyjnym*, „Studia Edukacyjne” 2013, nr 28, s. 203.

22 To syptomatyczne, że dwa przymiotniki: „żydowski” i „poniemiecki” – sankcjonuje w języku polskim norma językowa. Pisał o tym Jan Gross: „Słowo »pofrancuski«, albo »poangielski« odebraliśmy jako rusycyzm [...]. Za sprawą okoliczności historycznych w dwudziestym wieku mieliśmy do czynienia w Polsce z dwoma procesami przywłaszczenia na masową skalę cudzej własności – po wypędzeniu ludności niemieckiej i po wymordowaniu Żydów”, J.T. Gross, *Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści*, Kraków 2008, s. 86.

W rozważaniach nad kategoriami swojego i obcego trudno uniknąć namysłu nad „swoimi obcymi” – Żydami, kwestionują oni bowiem binarność tej opozycji. Powojenny antysemityzm ma swoje źródło w powojennym micie martyrologicznym. Jak pisze Aniela Cała: „Początek rodzenia się polskiego mitu martyrologicznego zbiegł się z umacnianiem komunizmu w Polsce [...]. Holocaust miał być mniej ważnym i nieco wstydlivym odpryskiem losów »skazanego na zagładę« narodu polskiego. To prawda, Żydzi cierpieli bardziej niż Polacy, ale sami się do tego przyczynili swoją »biernością«. Byli zabijani »niegodnie« z wyjątkiem garstki powstańców getta warszawskiego, którzy zginęli »godnie« walcząc o »honor narodu«. Narodu, który honoru nie miał”<sup>23</sup>. Wspominam o tym jako o jeszcze jednym odcieniu wizerunku Żyda w kulturze polskiej, bo film Pasikowskiego przedstawia obraz prowincji i jasno kreśli ongiś dobrosąsiedzkie stosunki z Żydami. Przynajmniej we wspomnieniach najstarszej mieszkanki wsi – Palki (Maria Grabowska), a czemuż mielibyśmy im nie wierzyć? Jednak Żyd jako „swój obcy”, poddany władzy stereotypu i przesądu, nagle ujawnia swą ambiwalencję, nadrzędna bowiem kategoria „swój – obcy” jest kategorią dynamiczną.

Przesąd istnieje w dwóch formach; na co dzień „uśpiony”, zdegradowany do roli półzartobliwych powiedzonek, którymi próbuje się poskromić nieznośne dzieci (»jak będziesz niegrzeczny, to przyjdzie Żyd i cię zabierze«), w okresach załamań porządku społecznego czy niedostatku ekonomicznego odzyskuje cały swój złowróżbny ładunek<sup>24</sup>.

Ta złowróżbność przenika całą strukturę świata przedstawionego formowaną przez poetykę thrillera. Podlaska wieś skrywa jakąś ponurą tajemnicę, toteż wędrownice Franciszka Kaliny do rodzinnego domu towarzyszą, już w pierwszych kadrach, niepokojące obrazy lasu we mgle, korespondujące z pełną napięcia muzyką Jana Duszyńskiego. Prowadzone przez niego śledztwo odsłania kolejne fakty z przeszłości przypieczętowane zmnową milczenia. Atmosfera gęstnieje, wrogość narasta, kulminując w kolejnych aktach przemocy. Imperatyw ochrony żydowskich nagrobków zdaje się tu mieć jakiś walor metafizyczny, ale Józek rozumuje bardzo prosto i tłumaczy to bratu: czynienie z żydowskich macew przedmiotów powszechnego użytku to rzeczy bardziej nie w porządku niż inne, to byli ludzie i zasługują na swój grób. Słowo „obcy” pada przecież wcześniej z ust Franka, kiedy opowiada o „Żydkach” w Chicago: „Oni są obcy i to bardzo. Żydki to taki naród, który wszędzie ma wpływy, wszędzie się wciśnię; poza tym opowiadają w Ameryce, że Polacy wydawali ich Niemcom”. To odium „obcego” przyłgnie do Józka, a skoro obcy, to na pewno Żyd. A przecież tragiczna przeszłość jest dziedzictwem wspólnym: zapomniane,

23 A. Cała, *Kształtowanie się polskiej i żydowskiej wizji martyrologicznej po II wojnie światowej*, Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma. Artykuły, za: <http://www.jhi.pl/uploads/attachment/file/91/Martyrologia.pdf> (dostęp: 27 czerwca 2015 roku).

24 A. Cała, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 1992, s. 9.

zarosłe ruiny starego budynku, otoczonego nieprzebytym ogrodzeniem, zaświadczać o nazistowskich zbrodniach na polskich mieszkańcach wsi. Czemu zatem są zapomniane? Bo przeszłości nie można w żadnym razie dotykać? Bo opowieść o naszych zmarłych jest nierozzerwalnie spleciona z inną opowieścią: wymaga dopełnienia historią zmarłych „obcych”? Te pytania wynikają z gęstości fabularnej filmu. Pojawia się tam wiele, słabiej zarysowanych wątków i postaci, mających wielkie znaczenie dla fabuły. Postać zacnego starego proboszcza (Jerzy Radziwiłłowicz) skonfrowana zostaje z postacią jego następcy, antysemitę, wikarego (Andrzej Mastalerz), pojawiają się drwale z tartaku, zapite, agresywne indywidua, plujący nienawiścią gospodarze. A przecież w krótkich, choć kulminacyjnych scenach pojawią się postaci, dające świadectwo prawdzie. To ludzie starzy, a ich wyznania czynione są z rozmaitych pobudek. Wspomniana już wyżej staruszka Palka, zielarka – świadek zbrodni (Danuta Szafarska), Franciszek Sudecki „Sum” (Ryszard Ronczewski), który wskaże braciom miejsce pochówku Żydów – ich stary dom, wreszcie onegdajszy sołtys Malinowski (Robert Rogalski). To w traumatycznym monologu tej postaci ujawniona zostaje prawda, z którą bracia nie będą w stanie sobie poradzić. „Pasikowski – pisze Tadeusz Sobolewski – rozpętuje demona obcości, nienawiści, zemsty. Pozwala mu się rozszaleć, według niektórych ponad miarę. Niecodziennie zdarzają się tak wymyślne i szokujące akty agresji jak ta w finale *Pokłosa*, ale przecież są one obecne w myślach i w mowie, jeśli nie w uczynkach”<sup>25</sup>.

Tematem *Pokłosa* staje się zatem problem polsko-polski, co znacząco uwyraźnił historyczny ton polemik prawicowych publicystów, napastliwe recenzje pełne kpin, w których zarzucano Pasikowskiemu nieznamość historii stosunków polsko-żydowskich, hochsztaplerstwo, nieuczciwość, wreszcie – antypolskość. Jednakże jest zamienne, że w recenzjach, nawet tych bardziej wyważonych, przebił ton osobliwej troski o zafałszowanie wizerunku polskiego ludu (narodu?). Żaden z polskich filmów poświęconych Zagładzie nie wywołał takiego rezonansu. Żaden z aktorów nie był linczowany w publikacjach prasowych ani na internetowych forach. Spotkało to przecież Macieja Stuhra, w którego obronie został opublikowany list otwarty.

A powód jest prosty. Pasikowski zrobił ostry, drapieżny film w konwencji thrillera, wpisujący się w kino *mainstreamowe*, film powszechnie dostępny, korzystający z klisz gatunku, który nie bawi się przy tym w subtelne rozważania o winie i karze. Tak jak w osławionych *Psach* (1992), gdzie zakwestionował legendę Solidarności.

Obraz „obcego” widziany przez metaforę lustra jest odwróconym (a więc negatywnym) odbiciem pozytywnego autoobrazu „swojego”<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> T. Sobolewski, *Nie bać się „Pokłosa”*, „Gazeta Wyborcza” 2012, nr 261 z 8 listopada, za: [http://wyborcza.pl/1,75475,12813845,\\_\\_\\_Poklosie\\_\\_\\_\\_Recenzja\\_Tadeusza\\_Sobolewskiego.html](http://wyborcza.pl/1,75475,12813845,___Poklosie____Recenzja_Tadeusza_Sobolewskiego.html) (dostęp: 17 czerwca 2015 roku).

<sup>26</sup> Zob. Z. Benedyktowicz, *op. cit.*

**Bokser i śmierć –  
Moja krew (2009)**

Film Marcina Wrony rozpoczyna się obrazem zdjęcia płodu na monitorze USG. Zastępuje je obraz ładnej Azjatki w ślubnym stroju śpiewającej egzotyczną piosenkę. Montażowo odległy, bo przecież dynamiczny, następny kadr bokserkiej walki jest połączony z obrazem poprzednim pomostem dźwiękowym. Te trzy sąsiadujące ujęcia wprowadzają do tematu filmu. Są zatem: zawodowy bokser, wietnamska dziewczyna i obietnica nowego życia.

Ale przede wszystkim jest śmierć. Bokser wszakże ma raka mózgu i wewnętrzny imperatyw: chciałby zostawić po sobie potomka, metaforyczne przedłużenie życia (moja krew!). Ostatni plan prawdziwego *macho*, który dzięki pięściom zrobił karierę – mieszka w wytwornym apartamencie, jeździ luksusowym samochodem. Jest prostacki, wulgarny i agresywny, fizyczność aktora (Eryk Lubos) podkreśla te cechy znakomicie. Wietnamka (Luu DeLy) jest wycofana, uległa i nieśmiała; ot, emigrantka, przedstawicielka obcej nacji, inkubator do wynajęcia, na początku nawet symbolicznie pozbawiona imienia. Reżyser planował początkowo inny tytuł filmu – *Tamagotchi*<sup>27</sup>. Została jednak *Moja krew*, nieodparcie kojarząca się z piosenką Republiki pod tym samym tytułem:

Moja krew  
co chyłkiem płynie w głębi ciała które kryje się  
po ciemnych korytarzach w alkoholu w ustach kobiet krew  
podskórne życie me mierzone w litrach i płynące wspólną rzeką w morze krwi  
moja krew  
moja krew<sup>28</sup>.

Bo tutaj „moja krew” jest najważniejsza, film zaś może być czytany nie jako przypowieść o budzącej się z uspienia duszy, ale o mimowolnym kategoryzowaniu, jakie ustanawia granica między swoim a obcym. Mimowolnym, bo przecież w zamiśle reżysera nie dostrzegam dyskursu o mechanizmach wykorzenia i wydziedziczenia, jakim poddawani są emigranci, nie odnotowuję także próby diagnoz etycznych.

To w istocie dwie opowieści. Jedna zawierająca w sobie stereotypowy obraz innego/obcego, wizerunek uległej kobiety Azjatki zaspokajającej męskie fantazje. Rzucony na tło, równie schematycznie pokazanej, wietnamskiej społeczności. „Najpierw bazar – labirynt baraków – jeszcze funkcjonujący, potem opustoszałe widmo bazaru po zamknięciu, gdzie włóczą się tylko wygłodniałe psy. Wcześniej wietnamski bar, ciasnota, jakieś zatłoczone wnętrza, obca wrzawa. Autentyk”<sup>29</sup>. Ten *passus* z recenzji krytyka jest ważny, ustanawia bowiem tło dla drugiej, znacznie ważniejszej opowieści, zawierającej istotną kulturowo kwestię. Kołodzyński pisze o autentyku, nieocenionym walorze dokumentalnym filmu.

27 Tamagotchi to japońska elektroniczna zabawka, wirtualne zwierzątko, którym trzeba się opiekować.

28 *Moja krew*, słowa i muzyka Grzegorz Ciechowski, album *Republika 1991*, Wytwórnia Arston ALP-069.

29 A. Kołodzyński, *Moja krew*, „Kino” 2010, nr 2, s. 71.

Otóż, ten walor dokumentalny stanie się potrzebny, jeśli tylko wynika z upodmiotowionej perspektywy narracyjnej. Paradokumentalne zdjęcia sąsiadują zresztą z rozwiązaniami stylistycznymi pełnymi ekspresywnej subiektywności, gdyż materia ikonograficzna filmu jest nader gęsta.

Ale różnorodność stylistycznych rozwiązań, choć nie zaprzecza spójności filmu, i tak służy wyłącznie tej drugiej opowieści, opowieści o obrazach kobiecości i męskości w konkretnych kontekstach społecznych. Jednak kobiecość jest tu konstruktem nieautonomicznym, bo przecież tematem filmu jest historia umierającego mężczyzny-boksera, nie zaś historia kobiety i mężczyzny. W istocie chodzi o zagospodarowanie ciała wietnamskiej kobiety, natomiast rodzajowe obrazki z bazaru i te, w których etniczna kultura emigrantów pokazywana jest w formie skansenu, to jedynie lokalny koloryt. Czyli wątek nielegalnej emigrantki służyłby jako środek, za pomocą którego reżyser bada współczesny wizerunek hegemonicznej męskości czy raczej tej męskości spektakl. Trafnie to ujął Paweł T. Felis – „od tej samczej maski, którą nosi hardo, Igor nie potrafi się odkleić”<sup>30</sup>. Postać Wietnamki Yen Ha zdaje się w jakiś sposób tę problematyczną męskość sankcjonować. Tylko bowiem uległa cudzoziemka, dysponująca przecież także rodzajem maski, w jaką wyposażyła ją polska kultura, jest znakomitym uzupełnieniem obrazu problematycznej męskości w stanie kulturowego kryzysu. Tradycyjna męskość szukająca swoich uzasadnień w brutalnej walce, celebrującej i jednocześnie stygmatyzującej męskie ciało, przypomina podobne praktyki w filmie Davida Finchera *Podziemny krąg* (*Fight Club*, 1999). Jakub Majmurek, odnotowując obecność fantazmatów o archetypicznej męskości i męskich rytuałach obecnych w *Mojej krwi*, czyni nader trafną uwagę: „Być może zupełnie mimowolnie film *Wrony* dotyka tu bardzo ciekawego problemu: tego, w jaki sposób różnica płciowa działa dziś w związku z takimi kryteriami jak klasa, narodowość, czy rasa”<sup>31</sup>. We współczesnym kinie europejskim odnotowujemy obecność wielu filmów, których tematem jest postać imigranta<sup>32</sup>. W każdym przypadku jest punktem odniesienia, konfrontacji obcego z wzorami społeczno-kulturowymi obowiązującymi w społeczeństwie, w którym się znalazł. Na stronie wietnamskiej stronie internetowej przeczytałam, że film Marcina Wrony prezentuje krzywdzący i nieprawdziwy obraz tej nacji. Ten wizerunek wynika z perspektywy głównego bohatera, ale my, poddani władzy stereotypu, nie potrzebujemy innego, oni są przecież obcy, inni, odmienni, żyjący w hermetycznym środowisku, nie poddani asymilacyjnym praktykom. Taka jest po prostu polska rzeczywistość.

<sup>30</sup> P.T. Felis, *Zlamana męskość*, „Gazeta Wyborcza” 2010 (01.02)[http://wyborcza.pl/1,75475,7513237,Zlamana\\_meskosc.html](http://wyborcza.pl/1,75475,7513237,Zlamana_meskosc.html) (dostęp: 27 czerwca 2015).

<sup>31</sup> J. Majmurek, *Połaniecczyzna na strzeżonym osiedlu*, za: <http://www.krytykapolityczna.pl/Serwiskulturalny/MajmurekPolaniecczyznanastrzezonosiedlu/menuid-1.html>, (dostęp: 26 czerwca 2015 roku).

<sup>32</sup> Zob. *Przestrzenie tożsamości we współczesnym kinie europejskim*, pod red. B. Kity, Kraków 2006.

Filmowy tekst limituje i zamyka rama, w zakończeniu powraca inicjalny obraz Wietnamki. Jednakże konstrukcja ramowa służy tylko zamknięciu narracji, nie ustanawiając żadnej możliwości przewartościowań sensów opowiadanej historii.

Cztery zaprezentowane filmy, cztery opowieści skonstruowane w odmiennych, bo autorskich poetykach, odnoszące się w nader różny sposób do omawianych kategorii, można wpisać w toczące się debaty: nad kondycją polskiej kultury, wyobrażoną wspólnotą narodową czy wreszcie problematycznym pojęciem polskiej tożsamości. Ścieranie się różnych postaw i odmiennych wartości, reinterpretacja polskich fantazmatów (w tym destrukcja romantycznego wzorca) wskazują na jakąś strefę „pomiędzy”, będącą zresztą konsekwencją peryferyjności i związanego z tym poczucia niższości. W takiej strefie nietrudno o intensyfikację stereotypów, uprzedzeń i szowinizmu.





# IV

## W kręgu folkloru i literatury popularnej

En torno del folclore  
y la literatura popular

Em torno do folclore  
e da literatura popular



Dejan Ajdačić

Narodowy Uniwersytet Kijowski im. Tarasa Szewczenki

Słowa klucze

*mistyfikacja, Księga Welesa, bogowie, religia, adaptacja, fantasy.*

## Mistyfikacja religii pogańskiej. *Księga Welesa* we współczesnej fantastycznej prozie wschodniosłowiańskiej

Wymyślanie bogów w mistyfikacjach religii dawnych Słowian rodzi się z niezadowolenia z ubogości słowiańskiego panteonu pogańskiego, co prowadzi do wykonania „zleceń” megalomanii ludowych na zwiększenie sławy Słowian poprzez udowodnienie tego, że dawni Słowianie mieli bogów, porównywalnych z bogami innych narodów: polscy i czescy łaciniści XVI i XVII wieku pierwsi fałszowali słowiańskie odpowiedniki bogów mitologii antycznej, następnie rosyjscy mitografowie końca XVIII wieku wzbogacali rosyjski panteon bogów na podstawie specjalizacji i na podstawie związków pokrewieństwa, poważni folklorysty XIX wieku „odkrywali” prestiżowe korzenie indoeuropejskie słowiańskich bogów w „pieśnach ludowych”, mistyfikatory XX wieku bogom dodawali odpowiednich pogańskich realiów kultowych. Fałszerzy opierali się na wiedzy o religii pogańskiej swojej epoki i tajemnych wysiłkach zmierzających do fantazyjnego jej poszerzenia. Mistyfikacje XX wieku są również owocami duchowymi okoliczności zachodzących wokół monoteistycznych i politeistycznych wierzeń oraz relacji między tożsamościami kultur narodowych i ponadnarodowych.

Zachęta do powrotu do światopoglądu neopogańskiego w XX wieku wynika z niezadowolenia wiernych kościołami monoteistycznymi, które odzwierciedlają pisma wielu autorów. Wściekle i prorocze słowa Zaratustry Fryderyka Nietzschego ogłosiły śmierć Boga i ideał nadczłowieka. Rosyjski symbolista Aleksander Bieły o Nietzschem napisał: „Według Nietzschego, nie możemy już mówić o chrześcijaństwie lub pogaństwie lub kulturach niereligijnych: wszystko łączy w sobie religia życia twórczego... nawet starożytnych bogów”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> A. Belyj, *Fridrih Nicše*, [w] *Simvolizm kak miropoimanie*, sost. L. Sugaj, Moskva 1994, s. 177–194, za: <http://teatr-lib.ru/Library/Beliy/Symbol/> [data dostępu 10.04.2015].

Ten pogląd w szczególny sposób można zastosować do tworzenia dwudziestowiecznych fałszerstw starożytności słowiańskich, ponieważ starzy bogowie mogą stać się przedmiotem twórczości. Osłabienie religii chrześcijańskiej umożliwiło rozwój nowych religii z teozoficznymi, hermetycznymi elementami lub renowację starych religii, zmniejszenie wrogości zwykłych chrześcijan do przedchrześcijańskich wierzeń.

*Księga Welesa* powstała z kryzysu religii monoteistycznej – zamiast niezadowolenia z cerkiewnego światopoglądu zaferowała wiarę mitologiczno-magiczną z fragmentami systemów i kultów ezoterycznych. Ponadnarodowe cechy chrześcijaństwa zmieniają się przez cechy słowiańskie, pseudosłowiańskie albo ezoteryczne przez neopogańskie. W kręgach zwolenników neopogaństwa *Księga Welesa* zdobyła wielką sławę dzięki kryzysowi religii monoteistycznej, ale paradoksalnie, jednocześnie nastąpił kryzys władzy nauki racjonalnej. W książce o rekonstrukcji kultowego bogomilizma w Bułgarii XX wieku polska sławistka Grażyna Szwat-Gyłybowa pokazała ramy duchowe mistyfikacji neopogańskiej: „Można zatem mówić [...] o adaptacji do potrzeb teozofii tych wszystkich idei, które składały się w dobie oświecenia na jego podziemny nurt, postrzegany przez Bronisława Baczkę jako przejaw intelektualnej degradacji i dezintegracji wysokiego oświecenia”<sup>2</sup>.

Recepcja *Księgi Welesa* jako książki neopogaństwa słowiańskiego potwierdza spadek krytycznego racjonalizmu według wiedzy o starej wierze. Po upadku ideologii ateistycznej w byłych krajach komunistycznych rozprzestrzenia się ona i zostaje najbardziej popularną książką neopogaństwa słowiańskiego. Sława *Księgi Welesa* świadczy z jednej strony o osłabieniu religii chrześcijańskiej i powrocie do pogaństwa, z drugiej zaś potwierdza degradację wyższego oświecenia, a w związku z tym, z trzeciej strony, objaśnia szybki rozwój pseudonauki narodoznawczej. Paradoksalnie jednak, to odchylenie od religii monoteistycznej i nauki racjonalnej nie jest pełne, więc zagubionemu duchowo człowiekowi współczesności, rozczarowanemu zarówno Kościołem, jak i cywilizacją naukowo-techniczną, która nie przyniosła spokoju duchowego i dobrobytu, potrzebne jest ich połączenie. Popularność *Księgi Welesa* wynika także z kryzysu duchowości, wprowadza do światopoglądu rodzimowierców składniki ezoteryczne, pansłowiańskie, pseudonaukowe.

Koniec XIX i początek XX wieku są epoką dużego rozkwitu teozofii i ezoteryzmu. Ale *Księga Welesa* miała też coś innego, większego niż poprzednie mistyfikacje, a mianowicie – elementy kultowe. *Księga Welesa* składa się jako historia państwa staroruskiego, a w sekcjach poświęconych wierzenom i religii obejmuje wiele elementów poprzednich mistyfikacji, do których dodano kilka nowych szczegółów fałszujących starą wiarę. *Księga Welesa* stała się świętą księgą słowiańskiego neopogaństwa, przesłoniwszy inne mistyfikacje, ale w tym samym czasie stała się książ-

<sup>2</sup> G. Szwat-Gyłybowa, *Haeresis bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*, Warszawa 2005, s. 130.

ką, do której bardzo wielu autorów zaczęło dopisywać liczne interpretacje, własne wymysły i symbole, kreować nowe systemy, które łączą wiedzę na temat wszystkiego: od kosmosu do człowieka.

Inżynier Jurij Mirolubow, rodem z Bachmuta, po pierwszej wojnie w Armii Denikina, mieszkał jako pisarz, badacz amator starożytności i publicysta w kilku miastach Europy, a przed wyjazdem do Ameryki opublikował w latach 1957–1959 swój dawny odpis transkrypcji rzekomo drewnianych desek pułkownika Fiodora Izenbeka, znalezionych przez niego w czasie wojny domowej w spustoszym majątku książąt Zadonskich. Mirolubow stwierdzał, że tekst *Księgi Welesa* został napisany w IX wieku. Nazwa pochodzi od Welesa – słowiańskiego boga zwierząt. Deseczki rzekomo zniknęły, stąd ich autentyczność nigdy nie mogła być potwierdzona czy zaprzeczona, podobnie jak rękopisów Hanki „spalonych” w ogniu. Ale filologowie na podstawie faktów językowych doszli do wniosku, że ten, niby starożytny zabytek jest mistyfikacją pełną dowodów oszustwa. Mimo to *Księga Welesa* uzyskała status kultowy w kręgach neopogańskich. *Księga Welesa* opowiada o wczesnej historii Słowian wschodnich. Chociaż uwagę skupiono na tej grupie ludów słowiańskich, książka jest równie sławna u Słowian południowych i zachodnich, zwłaszcza jej części „potwierdzająca” istnienie bogów, strukturę świata, kultów.

### Historia mistyfikacji<sup>3</sup>

W literaturoznawczych badaniach nad śladami pogańskimi dominują tematy demoniczne, opierające się na zapisach wierzeń ludowych. Wyższa mitologia, prawie nieistniejąca w folklorze, była częściej obiektem teoretycznych rozważań Jurija Lotmana, Jelezara Mioletinskiego, Bogdana Trochy o mitologii w literaturze. Autorzy dzieł literackich nie mają obowiązku ściśle sytuować się wobec systemu religijnego, ale obecność pogańskiej wiary w wymagowanym świecie łączy się z wyborem źródeł mitologicznych. Według Lotmana, mit i literatura są w opozycji, ponieważ nie współistnieją w czasie, a w aspekcie typologicznym są dwoma zasadniczo różnymi sposobami widzenia i opisywania świata<sup>4</sup>. Bogdan Trocha postrzega świat literatury fantasy jako desakralizowany świat mitu, jako świat zbudowany na fragmentach mitów<sup>5</sup>. Autor stara się rozważać sposoby przekształcania mitologii w dziełach przede wszystkim

### *Księga Welesa* a literatura

- 3 O. Tvorogov, *Vlesova kniga*, w: *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury*, 43, 1990, s. 170–254, za: <http://www.russiancity.ru/books/b48.htm> [data dostępu 10.04.2015.]; A. Zaliznjak, *Fal'sifikacija istoričeskich istočnikov i konstruirovanie etnokratičeskich mifov*, Moskwa 2011, s. 97–114; V. Šnireljman, *Žizn' i sud'ba fal'sivki: „Vlesova kniga” v social'nom inter'ere*, w: *Fal'sifikacija istoričeskich istočnikov i konstruirovanie etnokratičeskich mifov*, s. 115–144; T. A. Olszański, *Między Księgą Welesa a Rękopisem Wojniczka. Legenda odnalezienia 'Księgi' – od zmyślenia do kultu*, za: [www.taraka.pl/miedzy\\_ksiega\\_welesa\\_rekopisem](http://www.taraka.pl/miedzy_ksiega_welesa_rekopisem) [data dostępu 10.04.2015].
- 4 J. Lotman, Z. Minc, *Literatura i mify*, w: *Mify narodov mira: Enciklopedija*, t. 1, Moskwa 1980, s. 220.
- 5 B. Trocha, *Degradacja mitu w literaturze fantasy*, Zielona Góra 2009.

angielskiej i polskiej fantastyki literackiej. W czasie, kiedy mistyfikacje starej religii Słowian aspirują do prawdomówności, pisarze zmieniają elementy starej wiary, opierając się na tworzeniu światów wyobraźni. Takie dzieło wyobraźni, oczywiście, zawiera aspekty ideologiczne w wyimaginowanych światach i dlatego mają sens intertekstualne badania tekstów literackich i ich mitologicznych źródeł, badań zasady wyboru bogów, typów adaptacji mitologii.

W badaniach starożytnej wiary w literaturze słowiańskiego fantasy powierzchownie są analizowane albo nieanalizowane wcale źródła mitologii w odniesieniu do ich autentyczności, a to wymaga specjalnej uwagi. Pisarze fantasy słowiańskiej mogli wytwarzać świat wiary starych Słowian na podstawie badań etnograficznych i mitologicznych, na podstawie *Księgi Welesa* i dzieł wielu jej interpretatorów, a także na podstawie prac innych neomitologów, na przykład: Czesława Białczyńskiego, Aleksandra Asowa, Waleria Woitowycza. Adam Mazurkiewicz w swojej pracy o demonicznych stworzeniach nazywa utwory oparte na wykorzystaniu mitologii słowiańskiej pseudo-Słowiańską Fantazją<sup>6</sup>. Prefiks *pseudo* doskonale odpowiada tekstom pełnym mitologii wyższej.

Znany badacz neopogaństwa w Rosji Wiktor Szniirelman omawia zastosowanie *Księgi Welesa* w szybkim rozwoju idei aryjsko-rasistowskich w rosyjskiej prawicy politycznej. Autor wiąże szczyt neopogaństwa po 1990 roku z upadkiem ideologii komunistycznej i wynikającą stąd potrzebą nowej wiary. W książce *Russkoe rodnoverie* teksty literackie nie są w centrum uwagi Szniirelmana, ponieważ badania opiera on na antropologicznej analizie kulturowej dokumentów pionierów nepogańskiego ruchu w Rosji. Autor skupia uwagę na utworach literackich wymienionych w działaniach kulturtregera Aryjczyków Żukowa<sup>7</sup> i Nikitina<sup>8</sup>, Siergieja Aleksiejewa<sup>9</sup> i bardzo popularnego rosyjskiego pisarza Wasilia Gołowaczowa<sup>10</sup>. *Księga Welesa* jest wspomniana w tym badaniu w wielu miejscach<sup>11</sup>. Polka Elżbieta Żukowska pisze: „Mitologia słowiańska jako element kultury Słowian przedchrześcijańskich nie posiada żadnych zapisów, poza zaginioną, legendarną i mało wiarygodną Księgą Welesa, która wzbudza wyobraźnię, ale nie może służyć jako źródło historyczne”<sup>12</sup>. *Sacrum* zaświatów, nazywanych Nawią, Wyrajem, Niebem, Tamtą Stroną, pojawia się we wszystkich prawie utworach fantastycznych<sup>13</sup>.

6 A. Mazurkiewicz, *Pogańska słowiańszczyzna w tekstach kultury popularnej. Rekonesans*, w: *Slovjans'ka fantastyka*, pod red. Dejana Ajdačića, Kyiv 2012, s. 146.

7 V. Szniirelman, *Russkoe rodnoverie. Neojazyčestvo i nacionalizm v sovremennoj Rossii*, Moskva 2012, s. 57, 76.

8 *Ibidem*, s. 57, 64, 84.

9 *Ibidem*, s. 67, 76–81.

10 *Ibidem*, s. 85–92.

11 *Ibidem*, s. 26, 59, 61, 67, 75–77.

12 E. Żukowska, *Mityczne struktury fantasty słowiańskiej. Wokół źródeł fantasty*, pod red. T. Ratajczaka, B. Trochy, Zielona Góra 2009, s. 210.

13 *Ibidem*, s. 212.

W tekstach o Pierunie w dziełach literackich autorów klasycznych XIX i XX wieku pokazałem mitologizację władzy w tekstach autorów rosyjskich, serbskich i chorwackich<sup>14</sup>.

Ten tekst nie aspiruje do kompletności, ale opiera się na analizie niewielu dostępnych autorowi dzieł literackich. Elementy, które mogą wskazać na *Księgę Welesa*, są charakterystyczną cechą tych mistyfikacji. Na przykład *Księga Welesa* konsekwentnie przestrzega przekonania, że starożytni Słowianie nie składali krewnych ofiar, a oddawali owoce i bezkrowną żywność. W ten sposób autor *Księgi Welesa* wyklucza, że w praruszczyźnie byli krwiożerczy barbarzyńcy. Problem rozpoznawania właśnie *Księgi Welesa* wynika z wielu interpretacji starej religii Słowian.

Ptaka, która śpiewa o przeszłości i jej piosenka ogłasza przyszłe walki, w *Księdze Welesa* jest symbolem pamięci i miłości wyrażanych poprzez piosenki. W poważnych rekonstrukcjach starego panteonu słowiańskiego Ptaka nie przywiązuje żadnej wagi do tego, o czym pisze Mirolubow. W folklorze istnieją opowieści o przemienianiu się człowieka w ptaka, mitologiczne wyobrażenia związane z ptakami wędrownymi, z pośrednikami między światem żywych i umarłych, ale nie ma ptaki, jak w *Księdze Welesa* (Des. 12, 17, 29, 38, 41). W opisie Ptaki – jej pióra świecą się różnymi kolorami, to jest oczywiste, że tajemnicze elementy Ptaki są zapożyczone z rosyjskiego folkloru. Natomiast funkcja pamięci epickiej w bajkach ludowych nie istnieje i to jest wymysł *Księgi Welesa*.

W fantasy powieści ukraińca Tarasa Zawitajła *Władca Pralasu* bohaterowie są zarówno ludźmi, jak i nieczystymi, główna bohaterka jest „mawką”, która ma imię Ptaka. Chociaż powieści Dary Kornij z Wołynia *Tylna strona światła, Tylna strona cienia*<sup>15</sup> są mitologicznymi i ezoterycznymi powieściami o dorastaniu współczesnej dziewczyny Malwy we Lwowie, zawierają one wiele elementów słowiańskich i pseudosłowiańskich. Andrej Gurduz wskazuje na powieści Lukianenki i Diaczenków jako wzorce literackie Dary Kornij<sup>16</sup>, a Tatiana Belymova pisze, że „doniosłym fundamentem napisania jej powieści jest *Księga Welesa*, z której epigrafami zaczyna się pierwsza i druga powieść”<sup>17</sup>. Jeśli okaże się, że znajdzie się jakiś łudak[?], który chciałby policzyć bogów i oddzielić ich od Swargi, niech będzie wydalony z rodziny, bo Bóg jest jeden i mno-

Ptaka

14 D. Ajdačić, *Predstave Peruna u slovenskim književnostima 20. Veka*, w: *Slavistička istraživanja*, Beograd 2007, s. 57–66.

15 D. Kornij, *Zvorotnij bik svitla*, za: [www.litmir.info/br/?b=215586](http://www.litmir.info/br/?b=215586) [data dostępu 10.04.2015.]; *eadem*, *Zvorotnij bik temrjavy*, za: <http://www.litmir.info/bd/?b=223982> [data dostępu 10.04.2015.]

16 A. Gurduz, *Mižkul'turjnij dialog jak problema ukrajins'kogo fentezi XXI stolittja*, „Naukovyj visnyk Mykolajivs'kogo deržavnogo universytety imeni V.O. Suhumlyns'kogo. Serija Filologični nauky” 2014, vyp. 4.14, s. 66–68.

17 T. Belimova, *Tradycijnij ukrajins'kyj mifoprostir u fantastyčnyh romanah Dary Kornij „Zvorotnij bik svitla” i „Zvorotnij bik temrjavy”*, w: *Slovjans'ka fantastyka*, t. 2, Kyiv 2015, s. 26.

gi<sup>18</sup>. Rozważania psychologiczno-moralne z fantazyjnie adaptowanymi elementami mitologii (pseudo)słowiańskiej obejmują historię o małżeństwie w Jaroworoti nieśmiertelnej, światłej Ptaki, „Pani doskonałości” z rękami leczniczymi, i Striba, ciemnego boga Striboga, syna Moroka i boga wiatru ze świata Niekończącej się Nocy. Autor przeciwstawia Ptakę i jej niewiernego Striba (Strzyboga) w walce o Malwę. Malwa jest córką Strzyboga i jego kochanki, która zginęła w czasie porodu. Ptaka pomogła w narodzeniu dziewczyny, opuściła niewiernego męża i ukryła dziewczynę w rodzinie bez dzieci we Lwowie. Fragmentami obrzędów – kultu słońca, wesela, inicjacji, modlitw i przekleństw, opisami magicznych przedmiotów (kamień „swarzeń”, święta drumla „pereminnyk”), wyjaśnieniami dotyczącymi związków tysiąca światów, relacji śmiertelników i nieśmiertelnych, autor opowiada o walce dobra i zła. Swarga w *Księdze Welesa* pojawia się jako obiekt kultowy o mocy magicznej, a Dara Kornij wymyśla nowe wyrazy: swarzeń – ciemny swarzeń i biały swarzeń. Belymowa zwraca uwagę na zmiany obrazu Mary, bogini śmierci i nocy, Mary, która „dobrowolnie pozostawia ciemnych nieśmiertelnych i zajmuje neutralne stanowisko w świecie fikcyjnym”, Mary ma moc nadawania nieśmiertelności<sup>19</sup>. W drugiej części powieści *Tylna strona cienia* Malwa wybiera świat ciemności swego ojca Strzyboga. Dostaje nowe moce, wiedza dziewczyny szybko rośnie, ale spotyka się z negatywnymi stronami ciemnego świata.

Bogdan Trocha w rozdziale *Natura bogów i istot nadnaturalnych – imaginarium mityczne* książki *Degradacja mitu w literaturze fantasy*<sup>20</sup> pisze o dwu aspektach numinosum – kreacyjnym i destrukcyjnym, które przybierają postać bóstw i demonów: „Można postawić pytanie: jaką funkcję pełnią te spekulacyjne zestawienia elementów mitycznych z fikcyjnymi? Po pierwsze, czynią świat dzieła literackiego wewnątrznie spójnym poprzez nasycenie go różnymi epifaniami. Co to znaczy? Otóż przy założeniu, że hierofania jest nie tylko wydarzeniem ukazującym świętość, ale nade wszystko manifestacją mocy, zauważymy, że postacie bóstw, demonów i innych istot nadnaturalnych obrazują pewien model świata. Jest on osadzony na aktywnej roli w nim mocy. Jednak nie wszystkie epifanie są wszechmocne, stąd też świat ten jest powiązany według całego paradygmatu zasady do ut des. Wiąże to nie tylko współdziałające istoty nadnaturalne, ale wpisuje w ten świat także człowieka. To rzeczywistość, w której wszystko toczy się wokół mocy. Bóstwa oddalone typu dei otiosii, wskazują nie tylko na zawieszenie działania mocy, ale i jego skutki. Kiedy moc dana w akcie inwazyjnym wyczerpuje się, rozpoczyna się quest – poszukiwania Centrum – źródła mocy fundującej istnienie. Z drugiej strony, mamy też istoty demoniczne, których wyizolowanie z granic kosmosu jest bardzo pożądane. Te dwa aspekty ukazują ambiwa-

18 *Księga Welesa*, des. 30, za: <http://www.litmir.co/br/?b=3517> [data dostępu 10.04.2015.]

19 T. Belimova, *op. cit.*, s. 27.

20 B. Trocha, *op. cit.*, s. 213–224.



lentne oblicza numinosum: destrukcyjne i kreacyjne. Wokół tej opozycji skonstruowana jest cała reszta wiążąc w pozycji horyzontalnej bóstwa uraniczne, telluryczne oraz chtoniczne<sup>21</sup>.

Dara Kornij w swoim cyklu problematyzuje problemy moralne, wykorzystując pseudosłowiańskie realia *Księgi Welesa* i innych źródeł. Autorka pokazuje walkę dobra i zła przez walkę kreacyjnych i destrukcyjnych oblicz numinosum – Ptaki i Strzyboga.

Struktura innego świata, według *Księgi Welesa*, jest trzyczęściowa. Prawia jest związany ze sprawiedliwością, prawem, zwyczajowym porządkiem świata wyższego, Jawia jest realnym światem widzialnym, Nawia – to pozaten świat, świat przodków. Taką trzyczęściową strukturę świata warto porównać ze strukturą wyznań chrześcijańskich. Według Kościoła prawosławnego, pozaten świat jest podzielony na: raj dla sprawiedliwych, na piekło dla grzeszników i diabłów, wtedy – jak w kulturze chrześcijaństwa ludowego – między światem a pozatym światem są niespokojne duchy zmarłych, które w pewnych okolicznościach mogą wystąpić w prawdziwym świecie. Obok świata ludzi, według Kościoła katolickiego, pozaten świat jest podzielony na: czyściec, niebo, piekło, gdzie purgatorium (czyściec) stanowi przejściowy obszar, w którym dusza przez oczyszczenie może uzyskać odpusty za popełnione grzechy. W trzyczęściowej strukturze świata *Księgi Welesa* nie ma nagrody ani kary. Fakt ten opiera się na słabo wyrażonym systemie moralnym pogan, w którym mniej ważny jest stosunek do ludzi niż obowiązki kultowe i stosunek do bogów. W stworzeniu Prawi mistyfikador wprowadził chrześcijańskie zasady sprawiedliwości, adaptując je w duchu pogańskim w oparciu o wyrazy z rdzeniem prasłowiańskim \*praw-

Wyrazy *nav*, *navje*, *navi* w językach południowych Słowian oznaczają demoniczne istoty, nieczyste dusze nieochrzczonych dzieci albo – w niektórych sytuacjach – zmarłego<sup>22</sup>. W *Księdze Welesa* ich znaczenie jest związane ze śmiercią, ale w szerszym znaczeniu, które obejmuje cały pozaten świat, świat umarłych. Z rozprzestrzenieniem się *Księgi Welesa* wyraz i pojęcie *nawia* jest szeroko rozpowszechnione w kręgach neopogańskich.

Rosyjski badacz neopogaństwa Wiktor Sznirelman podkreśla rolę popularyzatora *Księgi Welesa* Waleria Jemelianowa, wykładowcy arabskiego i hebrajskiego, aktywnego promotora neopogaństwa w latach osiemdziesiątych XX wieku<sup>23</sup>: „Jemelianow w literaturze science-fiction i paranaukowej literaturze wprowadził zestaw terminów-markerów Prawia, Nawia, Jawia”<sup>24</sup>. Jemelianow w swojej książce *Desionizacja* (opublikowanej naj-

**Prawia, Nawia,  
Jawia**

21 *Ibidem*, s. 223.

22 E. Levkijevskaja, *Navi, Slavjanskie drevnosti*, w: *Etnolingvističeskij slovar'*, pod red. T. Tolstogo, t. 3, Moskwa, 2004, s. 351.

23 V. Šnirelman, *op. cit.*, s. 59.

24 *Ibidem*, s. 61.

pierw w Syrii) argumentował pomysł, że Wenedowie są aryjczykami, którzy wysokie osiągnięcia swojej kultury szerzyli w hinduizmie, na Bliskim Wschodzie i basenie Morza Śródziemnego<sup>25</sup>.

Idee neopogaństwa rosyjskiego w drugiej połowie XX wieku pierwsi literacko ukształtowali Siergiej Aleksiejew i Jurij Siergiejew, opisując staroobrzędowców jako stróży religii pogańskiej<sup>26</sup>. Wielką popularność zdobyły powieści Wasilia Gołowaczowa, a o Jawie i Nawie Szniirelman nie podaje konkretnych wiadomości<sup>27</sup>.

W powieściach Gołowaczowa cyklu *Ewangelii bestii* opowiada się o bitwach końca XX wieku z udziałem odważnych patriotów rosyjskich, mistrzów sztuki walki, których przeciwnikami są moce zła. Ci bojownicy o dobro są chrześcijanami, ale mimo to nie odrzucają pogańskiej wiary w starych bogów. Wyjaśniają nadprzyrodzone zjawiska alternatywnie – pojęciami i objaśnieniami psycho-energetycznymi i mitologicznymi. Eklektyczna mieszanka mitologii, religii i ezoteryzmu wprowadza się do listu starej Marii, która głównemu bohaterowi pisze o nadejściu Moroka: „Nic nie wymyśliłam i nie tworzyłam. Morok istnieje, jak istnieje system światów górnych i dolnych (czytaj Andreewa, Trismegistosa, Szemszuka, Uspenskiego i innych ezoteryków)”<sup>28</sup>.

Nawia jest przedstawiona jako świat demonizowany dusz zmarłych, jako świat rządzony przez boga zła i jego sługi Moroka. Pisarz walkę zła i dobra widzi jako walkę wieczną. Zdanie Bogdana Trochy o konflikcie bogów i demonów jako przeciwnych aspektów numinosum znajduje całkowite potwierdzenie w powieściach tego cyklu. Chociaż Nawia pochodzi z *Księgi Welesa*, jej właściwości w cyklu *Ewangelii bestii* nie są już zgodne z odpowiednimi cechami z księgi Juria Mirołubowa. Gołowaczow stworzył inny, adaptowany obraz Nawii. Główny bohater powieści *Legowisko bestii* (Logowo zverja) z cyklu *Ewangelii bestii* Ilia Paszyn, lider wyprawy na jezioro Ilmen, zorganizowanej w celu zapobiegania powrotowi Moroka, objaśnia członkom wyprawy: „Ogólnie Nawia – jedno z głównych pojęć starożytnej mitologii rosyjskiej, tak jak Sławia, Prawia i Jawia. Nawia – to zmienna sfera podziemia, świat cieni, duchów przodków, niejasnych przeczuć, w skrócie – świat śmierci”<sup>29</sup>.

W powieści Gołowaczowa Nawia ma cechy piekła (obrócić ziemię w Nawię, piekło; ciało i dusza pójdzie na zawsze w głąb piekła Nawii służyć w królestwie Pana Umarłych). Przymiotnik *nav'i* znaczy „coś związanego z duchami zmarłych” i jest bliskoznaczny do *piekielny*.

W trzeciej części cyklu *Ewangelii bestii*, w powieści *Poskromienie bestii* Gołowaczow opisuje topografię świata dolnego, gdzie znajdują się: „niż-

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 58–59.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 76.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 86.

<sup>28</sup> V. Golovačov, *Logowo zverja*, Moskwa 2008, s. 32–33, za: <http://www.litmir.info/br/?b=214468&p=8> [data dostępu 10.04.2015].

<sup>29</sup> *Ibidem*.

sze piekła Nawii”, „most między Jawią i Nawią”, „Innokenty powiedział, że między Jawią i Nawią istnieje Kromka – świat Marzeń”.

Pseudosłowiańska mitologia pojawia się także w powieści *Diabelska dusza lub zaprzysiężony skarb*<sup>30</sup> ukraińskiego autora Wołodymyra Areniewa, w której autor łączy elementy mitologii, opierającej się na fantastycznych opowieściach pisarzy ukraińskich XIX wieku<sup>31</sup>, z nową pogańską, autorsko adaptowaną mitologią. Źródło mitu pogańskiego w powieści Olesia Stuzuk zobaczyła w folklorze – „z dawnych wierzeń, zaklęć i bajek pożyczył większość bohaterów”<sup>32</sup>. *Diabelska dusza lub zaprzysiężony skarb*, powieść przygodowa pseudohistoryczna z elementami słowiańskiego fantasy, opowiada o śmiałym Kozaku Andriju Jarczuku, który z przyjaciółmi wielokrotnie przechodzi z tego do innego świata. Strukturę świata Andriju wyjaśnił Switajło, jego mistrz nauczyciel magicznych umiejętności. W powieści nie ma Prawii z *Księgi Welesa*, a Wyraj nie jest światem bogów, lecz rodzajem czyścica w kontakcie z Jawią. Do Wyraju (podziemnego) mogą wejść dobrzy lub źli czarownicy, bo znają miejsca bram między dwoma światami. W Wyraju mogą być siły nieczyste, czarownice i czarownicy, piesogłowy; rosną tu wspaniałe jabłka; jest przeklęte jezioro, gdzie ludzie z dwiema duszami mogą zachować ludzką postać. W Wyraju jest noc, kiedy w Jawii dzień. W rozdziale *Pani gospodyni* pojawia się obraz Baby Jagi, która chce zniszczyć Andrija, Stepana i chłopca Mykołkę. Olesia Stuzuk komentuje: „[...] na brzydką Babę Jagę wraz z nadejściem chrześcijaństwa zostało przekształcone dawnosłowiańskie bóstwo śmierci Jegera, mieszkanka Nawii”<sup>33</sup>. Władimir Petruchin w słowniku *Starożytności słowiańskie*<sup>34</sup> nie dał takiego objaśnienia, natomiast proponuje rekonstruować obraz Baby Jagi z obrzędu inicjacji z państwem zwierząt leśnych.

Etnografowie i archeolodzy są skłonni do postrzegania wiary dawnych Słowian jako konfliktu między dobrym a złym bogiem. Wielką popularność w takiej konfrontacji mieli Czarnobóg i Białobóg. Czarnobóg pojawia się na długo przed *Księgą Welesa*. Jest on wymieniony w *Kronice Słowian* historyka misjonarza Helmolda w XII wieku jako bóg bałtyckich Słowian. W słowniku drzewiańsko-niemieckim *Vocabularium Venedicum* z 1705 roku, jednym z nielicznych zabytków zaginionej kultury Słowian połabskich, Christian Hennig diabła nazywał Czarnobogiem. W mistyfikacjach mitologii słowiańskiej XIX wieku Czarnobóg zajął stabilne miejsce, poza tym zostało odnalezionych wiele nazw miejscowości,

**Czarnobóg  
i Białobóg –  
dobro i zło**

30 V. Arenjev, *Bisova duša, abo zakljatyj skarb*, Kyiv 2013.

31 N. Logvinenko, *Transformacija mifologično-fol'klornyh tradicij u tvorah sučasnogo ukrajins'kogo fentezi*, w: *Slovjans'ka fantastyka*, t. 2, Kyiv 2015, s. 138.

32 O. Stuzuk, *Pisljapisljamovy*, w: V. Arenjev, *op. cit.*, s. 210.

33 *Ibidem*, s. 213.

34 V. Petruhin, *Baba Jaga*, *Slavjanskie drevnosti*, w: *Etnolingvističeskij slovar'*, pod red. T. Tolstogo, Moskwa, 2012, t. 5, s. 614.

które potwierdziły tę tezę. W XX wieku badacze wyrazili wątpliwości co do istnienia Czarnoboga i Białoboga. Serbski etymolog i folklorysta Aleksandar Łoma w swoim tekście napisał, że Czarnoboga z *Kroniki* trzeba utożsamić z Trygławem, i że te imiona powinny być rozumiane jako różne imiona tego samego Boga Słowian nadbałtyckich<sup>35</sup>.

W *Księdze Welesa* pojawiają się Białobóg i Czarnobóg<sup>36</sup>. W obrazach Czarnoboga w dziełach literackich autorzy przekształcają fragmenty mitologii pogańskiej. Trudno bezpośrednio połączyć te fragmenty z *Księżą Welesa* (chyba że sami autorzy wskazują na takie połączenie), biorąc pod uwagę, że mitologiczny obraz Czarnoboga istniał i do publikacji *Księgi Welesa*. W niej po raz kolejny został odzwierciedlony stary, dualistyczny światopogląd z bezkrytyczną interpretacją istnienia białego i czarnego boga w wierze Słowian pogańskich. Niektórzy pisarze, stosując dualistyczne poglądy, wnosili konfrontację Czarnoboga z Białobogiem albo Czarnoboga z przedstawicielami dobra. Czarnobogu w literaturze fantastyki niekoniecznie musi być przeciwstawiany biały bóg, ponieważ dobro mogą przedstawiać także ludzie, czarownicy, półbogowie. W powieści *Legowisko bestii* popularnego rosyjskiego pisarza Wasilia Gołowaczowa z cyklu *Ewangelii bestii* Czarnobóg i Morok, starożytny arktyczny Bóg (to jest zły północny Bóg, bóg wojny, drapieżnictwa i wszystkiego, co jest związane z przemocą, chociaż byłoby sprawiedliwiej nazwać go demone, nie bogiem; Morok, to demon, strzegący wieże strażnicze w krainie umarłych, on jest tylko sługą Czarnoboga, choć ma wielką moc) przygotowują powrót zła na bramie, która mieści się na jeziorze Ilmen. Kamień z wizerunkiem Boga, zwany Obraz Biesa, jest na dnie jeziora i wyprawa Ilii zapobiega przyjazdowi Czarnoboga. Prowadzonej przez Ilię wyprawie pomaga mag Ewstygnej, posiadający starożytną wiedzę i świętą księgę *Wolhwar* z runami. Stroną dobra są Swiętowid, Swiaticz Stwórca wszechświata, ale tutaj są jeszcze: Perun, Hors, Dażbóg, Ra, Rod, Lada, a także mniej potężne bóstwa: Semargł, Tania, Trojan.

Religia Moroka jest wcieleniem brutalnej mocy z ludzkimi ofiarami. Wyświetlanie realiów życia Rosji pod koniec XX wieku wyraźnie pokazuje, że opisywana walka między dobrem a złem toczy się w naszych czasach, ale autor konsekwentnie podkreśla jego ponadczasowy charakter poprzez cykliczne wizyty Moroka i Czarnoboga. Decydująca walka między dobrem i złem odbywa się w Rosji. Rosjanie są z jednej strony wybranymi przez boga ludźmi, którzy walczą dla siebie i dla innych, z drugiej strony, Rosjanie są najbardziej poważnymi przeciwnikami. Wizja autorska opiera się na dualistycznym traktowaniu chrześcijaństwa ludowego z elementami politeizmu. Ale problem pojawia się w bardziej złożonym obrazie świata, w którym zawiera się stara religia i wiara chrześcijańska. Gołowaczow, tak jak inni pisarze, którzy łączyli chrześcijaństwo i neopogaństwo, musiał decydować się na kompromisy.

35 A. Loma, *Prakosovo*, Beograd 2002, s. 187–188.

36 *Księga Welesa*, 8; 11.a-II.

\*

Po upadku komunizmu w świecie słowiańskim w ideologicznie pustej przestrzeni rozszerzają się religie neopogańskie. Inżynier Jurij Mirolubow, amator w badaniach starożytności słowiańskich, stworzył *Księgę Welesa*, która stała się świętą księgą neopogan, a także – pośrednio – koncepcji mistyfikacji, zawartych między innymi w literaturze słowiańskiego fantasy. Słowiańscy bogowie pojawiają się w tekstach wielu autorów, a więc temat zasługuje na dalsze badania.



## *Perkunas, sowa, wąż, małanka, czartowka...* W kręgu mitów i wierzeń dawnych Kresów Północno-Wschodnich

*Przeszłość jest treścią naszej tożsamości także i dzisiaj.*  
(Jan Paweł II)

„Każde społeczeństwo jest spójne systemem mitów i wierzeń, które wyznaczają sposoby postępowania i leżą u podstaw ludzkiej aktywności. Współzależność między mitem (wierzeniem) a kulturą polega na tym, że mit nie istnieje poza wyznaczonymi przez nią ramami realiów i wartości. Mimo że treści mitu (wierzenia) są często powszechne i ogólnoludzkie, to jednak zawsze wyrażane są w kategoriach kultury lokalnej. W tym sensie mityczna przeszłość aktualizuje się w teraźniejszości i wyznacza przyszłe działania, nadając im sens i kierunek”<sup>1</sup>.

Przytoczone powyżej stwierdzenie Lecha Mroza dotyczy również *mitów* ‘podań o bogach, legendarnych bohaterach, fantastycznych zdarzeniach’ i *wierzeń* ‘poglądów; poglądów opartych na wierze’ Wielkiego Księstwa Litewskiego (dalej WKŁ lub WK), które w okresie od VII do XIII wieku stanowiło konglomerat ludności bałtyckiej i słowiańskiej. Na owym wyjątkowym pod względem wieloetnicznym, wielokulturowym, wieloreligijnym, wielojęzykowym, jak również wielomitycznym i wielowierzeniowym pograniczu żyli reprezentanci plemion bałtyckich: litewskich, pruskich i Jadzwingów, ludności wschodniosłowiańskiej, głównie Krywiczan. Z czasem osadnictwo Bałtów zostało tu zdominowane przez osadnictwo Słowian<sup>2</sup>. Świadczy o tym między innymi dawna spuścizna Czombrowa – literackiego prototypu Mickiewiczowskiego Soplicowa,

1 L. Mróz, *Mit i myślenie mityczne*, „Etnografia Polska” 1976, nr 20, s. 35.

2 M.T. Lizisowa, *Języki pogranicza wschodniego*, w: *Kultura pogranicza wschodniego. Zarys encyklopedyczny*, pod red. T. Budrewicza, T. Bujnickiego, J.S. Ossowskiego, Warszawa 2011, s. 176; J. Lewandowski, *Wileńszczyzna, Grodzieńszczyzna, Nowogródzyczna*, w: *Kresy w fotografii Henryka Poddębskiego*, pod red. L. Dulik, W. Golec, Lublin 2010, s. 22.

w okolicach którego funkcjonowało *słowiańskie grodzisko* ‘1. zespół wałów i rowów stanowiących pozostałości po obronnym grodzie, osiedlu obronnym, głównie z wczesnego średniowiecza, 2. miejsce schronienia ludności na wypadek niebezpieczeństwa, 3. wielki gród, zamek obronny’, *pogański chram* ‘pogańska świątynia dawnych Słowian, Prusów i Litwinów’ i *świątynna osada* ‘gród kultowy zamieszkały jedynie przez kapłanów i służbę opiekującą się pogańską świątynią’: „Batuszka Michał Linnik uważał, że Czombrów to na pewno Soplicowo i stanowczo twierdził, że odnalazł zamek. Upewniłam się, czy nie ma na myśli Horodyczyska, słowiańskiego grodziska w parku. [...] Parę lat temu archeolodzy kopali na naszym Horodyczysku i wtedy potwierdziło się, że kiedyś znajdował się tam pogański chram i świątynna osada”<sup>3</sup>.

Lektura mitologii słowiańskich uzmysławia, że bogactwo WKL polegała na panującym tu *politeizmie* ‘wierze w wielu bogów, najbardziej powszechnej formie wierzeń ludów pierwotnych i starożytnych; wielobóstwie’, reprezentowanym przez bogów i bożków opiekujących się tym wielkoksiażącym makroświatem i różnymi dziedzinami współtworzącego go ludzkiego mikroświata. Przestrzeni tych bowiem strzegli czczeni na nich, na przykład: *Ativaras/Ajtwaras/Ājtwaras* ‘bóstwo domowe, ognek dostarczający zboże, pożywienie i pieniądze’, *Alabatis* ‘bogini lnu’, *Apidēmē* ‘bogini porzuconego/opuszczonego domostwa/domu’, *Austēja* ‘bogini przyrostu, opiekująca się prokreacją w rodzinie’, *Aušrinē* ‘bogini przeznaczenia’, *Aušta* ‘bogini pszczół’, *Egle* ‘jodła (właściwie świerk); żona króla *Žaltisa*, bóstwa wód, zamieniona w drzewo razem z synami’, *Gabie* ‘bożek światłości dziennej’, *Giwojt* ‘przypominający węża lub żmiję bożek domowy’, *Goniglis* ‘bożek bydła’, *Grubita* czyli *Metiēle* ‘bogini kwiatów i wiosny’, *Jura* ‘bogini Bałtyku’, *Kielo-Dewas* lub *Guže* ‘bóstwo dróg publicznych’, *Kirnis* ‘bóstwo opiekujące się wiśnią’, *Kawas/Kawos/Kowas* ‘bóg/bożek wojny’, *Kriksthas* ‘bóg strzegący przydrożnych krzyży’, *Krugis* ‘bóg kowali’, *Kurkis* ‘bóg wieprzowiny’, *Krumina* ‘bogini zbóż’, *Laima* ‘bogini narodzin’, *Łania* ‘bogini-mamka dokarmiająca głodne niemowlaki’, *Łaukpatimas* ‘bóstwo zboża’, *Łaume/Łaumē* ‘tęcza, bóstwo pijące wodę morską, aby nią skropić ziemię’, *Łazdona/Łazdona* ‘bogini leszczyny’, *Miechutēle* ‘bogini roślin farbiarskich’, *Milada* ‘bogini miłości’, *Nemonas* ‘bóg Niemna’, *Pakol/Pokol* ‘bożek piekieł’, *Perkunas/Perkūnas* ‘bóg grzmotów, piorunów i ognia’, *Pilwihkse-Škahde* ‘bogini losu’, *Pilwitis* i *Pilwitē* ‘bóstwa dostatków’, *Pucis Puciatoj* ‘bóg wiatrów łagodnych, sprzyjający wzrostowi roślin’, *Siemi Dewas/Szeimi Dewas/Szeimi-dēwas* ‘duch opiekuńczy czeladzi’, *Słynksnis-Perlewenu* ‘bóstwo kopców granicznych’, *Sturkis* ‘ksiązę – szczupak, diabeł (kusy bez ogona) mieszkający w jeziorze Ażarelis’, *Usparinia* ‘bóstwo chroniące kamienie graniczne od sąsiedzkich przywłaszczeń’, *Wajžgantas* ‘bożek lnu’, *Wila* ‘zła rusalka, która zabiła rannego rycerza, a bliskie mu kobiety zamieniła w kukułki’, *Witol(f)* ‘półbożek, wieszczek, wojownik, bohater’, *Žaltis*

3 J. Puchalska, *Dziedziczki Soplicowa*, Warszawa 2014, s. 21.



‘bóstwo wód, król jezior’, *Žembaryse* ‘bożek ziemny częstowany piwem’, *Žemina/Žempati/Žemynėlė* ‘bogini ziemi’<sup>4</sup>.

W owym politeistycznym makroświecie i wypełniających go mikroświatach WK Litwini czcili także święte kamienie<sup>5</sup>. Wielkksiążęcego politeizmu dowodzą również starożytne artefakty pozyskane z *kurhanów* ‘stożkowych grobów składających się z nasypów naziemnych, kryjących zazwyczaj pochówki jednostkowe, w specjalnych komorach grobowych z kamienia lub drewna’, cmentarzysk, pobojuwisk, grodzisk, lochów eksplorowanych przez hrabiego Eustachego Tyszkiewicza, brata jego hrabiego Konstantego i zaprzyjaźnionego z nimi Adama Honorego Kirkora. Wśród unikatowych eksponatów prezentowanych w nieistniejącym już dziś wileńskim Muzeum Starożytności założonym przez Eustachego Tyszkiewicza<sup>6</sup>, znalazły się opisane w przewodniku Adama Honorego Kirkora:

- a) *brązowy posążek Perkunasa*: „Do najważniejszych zabytków zaliczyć wypada posążek bożka litewskiego *Perkunas*a, znaleziony w Kierniowie pod Wilnem, gdzie była czas jakiś świątynia tego bożka i gdzie mieszkał sam Krewe-Krewejte. Posążek ten ulany ze starożytnego brązu, pokryty patyną (śniedzią), wysoki calów lit. 4, 7, wyobraża sędziwego człowieka, nagiego, płachtą u pasa owiniętego. Postać siedząca, włosy spadają aż na plecy. Prawa ręka nieco poziomo wyciągnięta, trzyma w dłoni pęk błyskawic, lewa zaś zgięta w łokciu; w dłoni trzyma naczynie w kształcie płaskiej czaszy. Przez wierzch głowy i na wskroś przez całą figurę idzie wydrążenie okrągłe, jakby dla przeprowadzenia pręta, którym mógł być przymocowany do jakiejś podstawy, lub może noszony przez arcykapłana przy spełnianiu obrzędów religijnych”<sup>7</sup>;
- b) *brązowy posążek Kawasa*: „Inny posążek, także brązowy, znaleziony w Pińszczyźnie, wyobraża rycerza z szyszakiem na głowie, z mieczem za pasem i jakimś narzędziem z rodzaju trąbki; oczy na wierzch sterczące, ręce do góry wyciągnięte, z otworami w dłoniach ściśniętych. Mógł być to *Kawas*, bóg wojny”<sup>8</sup>;

4 Por. Al. Lubicz, *Mitologia słowiańska*, wyd. wg pierwodruku u M. Arcta w Warszawie 1911; O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 53, *Litwa*, Wrocław-Poznań 1966; A. Brückner, *Starożytna Litwa. Ludy i Bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*, Olsztyn 1979; A. J. Greimas, *O bogach i ludziach. Studia o mitologii litewskiej*, przekł. B. Marszałik, Kęty 2007; P. Zych, W. Vargas, *Bestiariusz polski. Rzecz o skrzatach, wodnikach i rusalkach*, Olszanica 2012.

5 J. Woźny, „Język” przestrzeni sakralnej w pogańskiej tradycji Litwy, w: *Językowe i kulturowe dziedzictwo Wielkiego Księstwa Litewskiego. Księga Jubileuszowa na 1000-lecie Litwy*, pod red. J. Mędelskiej, Z. Sawaniewskiej-Mochowej, Bydgoszcz 2010, s. 305–309.

6 K. Węgorowska, *Językowo-kulturowe wizerunki artefaktów eksponowanych w Muzeum Starożytności Hrabiego Eustachego Tyszkiewicza*, w: *Literatury i języki wschodniosłowiańskie wobec swego czasu*, pod red. A. Ksenicz, M. Łuczyk, Zielona Góra 2010, s. 185–200.

7 A. H. Kirkor, *Przewodnik historyczny po Wilnie i jego okolicach*, Wilno 1880, s. 221.

8 *Ibidem*.

c) *brązowy posążek Mildy*: „Posążek wyobrażający nagą niewiastę z przepaską; zdaje się że musiała trzymać bukiet kwiatów, jak bogini kowieńska przed laty tam znaleziona. Odlana z brązu najprawdopodobniej wyobraża postać *Mildy*”;<sup>9</sup>

d) *brązowa figurka Giwojta*: „Wyobrażenie jaszczurki wijącej się koło kolumny (ułamanej), mającej w środku podłużno okrągławy otwór. Jest to niezawodnie *Giwojt*, domowy panek (bóstwo) u Litwinów”<sup>10</sup>.

Jak zauważa Gintaras Beresnavičius<sup>11</sup>: „Religia funkcjonuje dzięki wierze w bogów, dzięki istnieniu mitów rytuałów, kultu, kapłanów, centrów religijnych, świątyń. Kult (wcielanie w życie mitów i rytuałów przez kapłanów w czasie składania bogom ofiary), jednak ustał, całości tradycji nie można było bowiem przekazać. Kult ustał ale pozostali bogowie, mity, niektóre rytuały, święte miejsca. [...] Jeśli jakieś składniki dawniej tradycji przetrwały, nadal funkcjonowały w społeczeństwie, ich przejawy można nazwać relikami, fenomenami tradycji”. Takimi „relikami” i „fenomenami dawnej tradycji” są z pewnością nazewnictwa nawiązania do wierzeń mieszkańców WKL, które utrwalone zostały zarówno w toponimii północnokresowych miast, jak i wsi. Potwierdzają to: 1) legendarne urbonimy Wilna: a) *ul. Świntoroga/Šventaragas/Šventaragio* – plateonim nawiązujący do postaci księcia Świntoroga, który, według legendy, zachęcony radą wieszczki Burinime wróżącej jeszcze 122 lata pogaństwa na Litwie, postanowił w tym miejscu zbudować pogańską świątynię, b) plateonim *ul. Turza/Tauro* i oronim *Góra Turza/Tauro kalnas* – onimy mylnie związane z legendą o prawdopodobnym polowaniu, w tym miejscu, Giedymina na mieszkającego tu rzekomo tura, 2) jego metaforyczno-symboliczna nazwa *Miasto Żelaznego Wilka*, nawiązująca do legendy zapisanej w kronice litewskiej, według której „Wilno (litew. *Vilnius*) założył Giedymin (*Gedyminas/Gediminas*) – wielki książę litewski władający Litwą około siedemdziesiąt lat po śmierci Mendoga, nazywający siebie »królem Litwinów i wielu Rusinów«. W wileńskie okolice przybył on z Trok (*Trokai*), by zapolować na ogromnego tura, którego leże znajdowało się gdzieś u podnóża Góry Zamkowej. Po długim posciugu, podczas którego myśliwy oderwał się wraz z kilkoma towarzyszami od świty, dogonił wreszcie zwierzę i ubił je strzałem z kuszy. Uczcił ten sukces dęciem w rogi. Znużony władca zasnął w zasnął w Dolinie Świntoroga i we śnie ujrzał stojącego na szczycie Góry Zamkowej *Żelaznego Wilka* – wilka okutego żelazną zbroją, który uniósłszy łeb wył w stronę księżycy »z siłą stu wilków«. Jako poganin przykładający dużą wagę do wizji sennych poprosił, po przebudzeniu, arcykapłana wieszczka Lizdejkę o jej interpretację. Ten orzekł, że *Żelazny Wilk* oznacza »zamek mocny i miasto«, a »sto wilków« – światową sławę, jaką w przyszłości

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 222.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 223.

<sup>11</sup> G. Beresnavičius, *Pogaństwo*, w: *Kultura Wielkiego Księstwa Litewskiego. Analizy i obrazy*, pod red. V. Ališauskasa i in., Kraków 2006, s. 540.

okryją się założyciel, jak również jego osada. Władca postąpił według sugestii wieszczki i założył tu gród, z którego powstało Wilno. Jego nazwę zaczerpnął od imienia rzeki Wilenki<sup>12</sup>, oraz 3) żerebcowski mikrotoponim *Czartowka* – nazwa własna pola dokumentująca fakt, że mikroświat północnokresowych wsi „odwiedzała” także, rzadsza od polspolitego czarta, *czarcica/czartowka*: „Czartowka. Kiedy ja pędziłem tą straszną zgrają „nieczystej siły”, czyli diabłów, tych czortów na ową wyspę, hen daleką, znajdowała się w moim stadzie między tymi czartami jedna *czartowka, czarcica*, czyli diabliska brzuchata, brzemienna, czyli w stanie poważnym. W końcu naszego pola na północ, między Mchem a Piszczanką, przed rzeką, gdzie jest bardzo błotnisty bród, wszystkie czorty jakoś przeszli, chociaż wyglądali jak diabły, bardzo usmarowali się, a ta nieboraka brzuchata zagręzła i to mocno zagręzła, za nic sama nie może z bagna wyleźć. Inni diabły zamierzali zawrócić się, żeby wyciągnąć swoją familiantkę, ale ja nie dałem im wracać, wciąż pędziłem. Lepiej niech jedna *czartowka* pozostanie niżeli mieć kłopot z całą zgrają. Możebym ja ją wyciągnął tą brzuchatą, ale nie było, kto by popilnował całe stado czortów. Jedna pozostała, to bajki, damy z nią radę. Tylko to gorsze, że to ona brzuchata! Nie wiadomo ile bękartów przeprowadzi. Od tego czasu połączyć żerebcowskiego pola po klinie między Piszczanką a Blidziuhami nazywają *Czartowka*”<sup>13</sup>.

Z badanych przeze mnie od wielu już lat wspomnień byłych mieszkańców Kresów Północno-Wschodnich<sup>14</sup> wynika, że ludzie ci, niczym ich starożytni przodkowie, wierzyli w nierozzerwalną więź między żywymi i *dziadami* ‘duszami zmarłych przodków’, czczonymi *Dziadami/Dziadoŭ* ‘obrzędem „komunikującym świat z zaświatami”<sup>15</sup>, podczas którego karmiono i pojono dusze by ulżyć ich cierpieniom, zjednując sobie równocześnie ich przychylność i opiekę<sup>16</sup>: „Wędrując bowiem po

12 K. Węgorowska, *Symboliczno-metaforyczne nazwy Wilna*, w: *Miasto – przestrzeń różnicowana językowo, kulturowo i społecznie 2*, pod red. M. Święcickiej, Bydgoszcz 2008, s. 320–321.

13 J. Gajlewicz, *Pamiętnik: Drogi mojego życia; Rzeki mojego życia*, rkps wspomnień, s. 62.

14 K. Węgorowska, *Językowe świadectwa kultury i obyczajowości Kresów Północno-Wschodnich utrwalone we wspomnieniach ich byłych mieszkańców*, Zielona Góra 2004.

15 J. Puchalska, *Dziedziczki Soplicowa*, Warszawa 2014, s. 42.

16 K. Zajas, *Dziady. Obrzęd*, w: *Kultura pogranicza wschodniego. Zarys encyklopedyczny*, pod red. T. Budrewicza, T. Bujnickiego, J.S. Ossowskiego, Warszawa 2011, s. 113; K. Węgorowska, (a), *Językowo-kulturowo-symboliczna zaduma nad północnokresowym kultem zmarłych utrwalonym w badaniach polskich uczonych różnych pokoleń*, w: *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Linguistica VI, Dialog z tradycją*, cz. 1, pod red. S. Koziary, B. Skowronek, E. Młynarczyka, Kraków 2011, s. 190–207; K. Węgorowska, (b), *Językowo-kulturowo-symboliczne wyróżniki Radunicy opisanej przez Oskara Kolberga*, w: *Polszczyzna Mazowska i Podlasia*, t. XV, pod red. H. Sędziak, D. Czyż, Łomża 2011, s. 231–239; K. Węgorowska, *Werbalne i niewerbalne sposoby komunikowania się żywych z umarłymi na dawnych Kresach Północno-Wschodnich*, w: *Świadomość językowa w komunikowaniu*, pod red. M. Steciąg, M. Bugajskiego, Zielona Góra 2012; G. Charytoniuk, *O Wiazynce, Zambrzyckich*

cmentarzyku w poszukiwaniu grobów znajomych, natrafiłam na ślady obrzędu *Dziadów*. Były groby starannie ogrodzone z ławeczkami dla żywych, na których krzyże były przewiązane ręcznikiem z obowiązkowo czerwonym haftem. Były takie niskie stoliczki dla zmarłych, pokryte białą chustą z talerzykami z pokrojonym chlebem i jabłkami. Mimo woli uległam dziwnemu nastrojowi wspomnień z lat dawnych słyszanych opowieści o wędrownkach po ziemi, po znajomych stronach istot pozaziemskich. Nastrój ten potęgowało »biadolenie«, tzw. »hałasienie« grupy kobiet przez jednym ze świeżo usypanych grobów. Stanowi ono w wierzeniach tamtejszych ludzi swoisty rytuał kontaktu, monologowej rozmowy żywych z duszami tych, co odeszli. Obrzęd, który ma określone kanony terminów i treści. Wyrażane są śpiewnym zawodzeniu zalety i dobre cechy zmarłej osoby i żałości żyjących ze stosowaniem zasady, że im większa ilość zawodzących i im głośniejsze, tym większy smutek i ranga osoby pogrzebanej<sup>17</sup>

Tak jak ich wielkoksiażęcy protoplaści wierzyli oni w *początek, koniec, niedookreślony los* symbolizowane, tym razem, przez krańce oraz środek *prawosławnego białego lnianego ręcznika z czerwonym haftem*<sup>18</sup> który był nieodłącznym sakralnym atrybutem nie tylko północnokresowych *Dziadów*, ale też:

- a) chroniącego od złych mocy, usytuowanego na skrzyżowaniu dróg, rozdrożu, krańcach i środku wsi *drewnianego krzyża*: „U wylotu drogi do Muchówki i Nieznanowa stał *drewniany krzyż*. Na tym krzyżu umieszczone były wota dość charakterystyczne, które widziałam tylko na naszych Kresach. A mianowicie na wysokości około metra do ziemi, krzyż przepasano *plóciennym ręcznikiem, na którym wyhaftowany był krzyżyk w kolorze czerwonym*. Z krzyżami tymi to jest cała historia związana z tkwiącym tam w naszej ziemi kresowej, mistycyzmem. Wiele z nich zostało postawionych z zachowaniem rytualnego obrzędu. [...] Ludność wiejska prawosławna, a także katolicka, powszechnie wierzyła, że trzy krzyże takie umieszczone przy głównej drodze na obu krańcach i w środku wsi, chronić będą wieś i jej mieszkańców przed nieszczęściami. Muszą być jednak postawione w ciągu jednej nocy w czasie od zachodu do wschodu słońca i to z drewna jeszcze rosnącego w lesie. Mężczyźni więc, skoro zapadł zmrok jechali do lasu, ścinali drzewo i obrabiali przy świetle ogniska i gotowe bierwiona wieźli do wsi, inni szykowali miejsce do postawienia. W tym samym czasie dziewczęta i kobiety w jednej z chat przędły nici lniane i na krosnach w pośpiechu tkwały i haftowały *ręcznik z „krasnym” krzyży-*

*i Olimpii Swianiewiczowej – badaczce obrzędu dziadów, w: Pogranicza języków. Pogranicza kultur, pod red. A. Engelking, R. Huszczy, Warszawa 2003, s. 361–365; Encyklopedia Kresów, pod red. M. Karolczuk-Kędzierskiej i in., Kraków 2004.*

<sup>17</sup> Z. Brzozowska, *Impresje Czombrowskie*, Bydgoszcz 1997, s. 69–70.

<sup>18</sup> Por. J. Górski, *Bielszczanka*, Warszawa 2013, s. 8–9; T. Czerwiński, *Polska wielu kultur*, Warszawa 2013, s. 16–17.

kiem przy religijnych śpiewach. O brzasku następowało uroczyste wkopanie krzyża, zawieszanie ręcznika, śpiewy i modlitwy mieszkańców wsi. Krzyże te były poświęcone przez księży, ale najczęściej przez popów z pobliskich cerkwi, którzy nierzadko uczestniczą w tej celebrze<sup>19</sup>,

- b) kultu maryjnego: „Jakieś babiny trzymały wysoko nad sobą na *plóciennym ręczniku z czerwonym haftem* obraz Matki Boskiej Ostrobramskiej<sup>20</sup>,
- c) uroczystości ślubnych: „Mój ślub z Jerzym odbył się 4 października 1942 roku w wiejskim kościele parafialnym w Starojelni, a skromniutkie wesele w Czombrowie. [...] Dawni dworscy pracownicy przywitali nas wracających z kościoła tradycyjnym bochnem chleba i solą na *białym lnianym ręczniku z czerwonym haftem*”<sup>21</sup>.

Zależność starożytnego litewskiego *sacrum* i północnokresowego *sacrum* znajduje potwierdzenie w refleksji Jana Gajlewicza, w której następuje połączenie dawnego świętego domowego miejsca określanego mianem *pokucie/pokuć* oznaczającego ‘zaszczytne miejsce w kącie izby, naprzeciw drzwi, gdzie dawniej stawiano posąжки bogów, także domowego bożka Pokucia, jak również miejsce, w którym później wieszano obrazy święte i ikony’ z *kucią* ‘uroczystą wieczerzą wigilijną, którą częstowano zarówno żywych, jak i dusze zmarłych’. Autor *Dróg mojego życia* podejmuje próbę wyjaśnienia genealogii i etymologii pisanego przez niego wielką literą rzeczownika *Pokuć* ‘święty kąt’, sugerując, że pochodzi on od wyrażenia przymikowego *po kuci* oznaczającego ‘to, co pozostało po wieczerzy wigilijnej; kulinarne pozostałości i atrybuty świąteczne, z których skorzystać miały dusze zmarłych uczestniczące w dalszej części wieczerzy wigilijnej’<sup>22</sup>: „Spojrzawszy na *Pokuć*, zaniemówiła, widząc wspaniałe ikony, a przed ikoną łam patka z palącym się olejem. W dawnych czasach ludność uroczysto z wielkim poszanowaniem zasiadali do wieczerzy wigilijnej, koniecznie musiały być na *Pokuciu* zawieszane obrazy na ścianach winklowych albo jeden obraz ważniejszy w kącie łączył dwie ściany, wszystko to ma swoje znaczenie dobre. Siedzieć przy tej wieczerzy należy się obowiązkowo mężczyznom bez nakrycia głowy. Na stole przy najskromniejszej kolacji tej, obowiązkowo posnej, musi być przynajmniej kasza pęczakowa na sucho, właśnie i ową kaszę pęczakową nazywamy także *kucia*, ale to jeszcze nie oznacza *Pokuć*; w kącie południowo-wschodniej izby, kąt ten ma nawet swoją nazwę – *Pokuć*. Przy

19 Z. Brzozowska, *Impresje Czombrowskie*, Bydgoszcz 1997, s. 14–16.

20 T. Lubkiewicz-Urbanowicz, *Boża podszewka*, Warszawa 1997, s. 440.

21 Z. Brzozowska, *Impresje Czombrowskie*, Bydgoszcz 1997, s. 78.

22 K. Węgorowska, *Pokuć*. (Kilka uwag o różnych motywacjach jednej kresowej nazwy), „Acta Albaruthenica” 4, *Droga ku wzajemności*, pod red. A. Barszczewskiego, M. Szejwicza, Mińsk 2003, s. 127–141; K. Węgorowska, *Językowe świadectwa kultury i obyczajowości Kresów Północno-Wschodnich utrwalone we wspomnieniach ich byłych mieszkańców*, Zielona Góra 2004, s. 456–457.

tym *Pokuciu*, przy ścianie są ławy...; Nad ławą na *Pokuciu* wiszą obrazy świętych pańskich i samego Boga i syna Jego, a przede wszystkim obraz Matki Najświętszej Dziewicy Maryji. Ale skoro wiszą jakie bądź obrazy w kącie i stoi stół na niedziele białym obrusem nakrywamy ten kąt jako prezentacyjne część izby jest szanowany i nazywany *Pokuć*. Każdy wchodzący, sąsiad czy inny gość przed przywitaniem się z domownikami ukloni się grzecznie i w skupieniu w stronę *Pokucia*, nawet siedzące mężczyźni na ławkach na *Pokuciu* prawie zawsze zdejmą czapki ze swych głów, a i domownicy uważają się, żeby wyraźnie z wystawionym tyłkiem nie prezentować się w stronę *Pokucia*. Wyraz *Pokuć* nie pochodzi od kąt czy po kątach, wywodzi się od zdania „*po kuci*”, to znaczy pozostałości po czym? *Po kuci*, po wigilii, po wieczery. *Pokuć* jest to miejsce, gdzie odbywała się wieczerza wigilijna i pozostałości jedzenia po wigilijnego, na Wileńszczyźnie wieczerzę wigilijną także nazywają *kucią*, więc to *po kuci* pozostaje stół, ławy, obrazy wraz z pomieszczeniem to znaczy na cześć izby nazywamy *Pokuć*; Po takiej wigilijnej wieczery przyjęło się w zwyczaj pozostawiać po każdej potrawy po trochę, na tym że stole sianem nasłanym i obrusem zakrytym, w misce cząstki tej wigilijnej z zabobonem niby to pozostawiamy na poczęstunek duchów, czyli dla dusz po zmarłych bliskich, których my mimo woli wspominaliśmy przy tym stole, przeliczając pamięcią w rozmowie, kogo to niby między ostatnie wigilie nam zabrakło, niech i oni nie będą głodni przynajmniej w tą noc; Resztki naszej wieczery, przez nas pozostawione „*po naszej kuci*”, jest to pełne wyczerpujące znaczenie wyrazu *Pokuć*. Dlatego wszystkiego jedynie w wieczór wigilijny *po spożyciu kuci*, czyli wieczery, ze stołu naczynie, ani siano, ani obrusy nie sprzątamy *po naszej kuci*, na naszym *Pokuciu*, wszystko *po kuci* na *Pokuciu*, my szanujemy przez cały rok swój *Pokuć*; Dla mnie przypadło zająć miejsce najbardziej honorowe na *Pokuciu*, pod obrazami na ławie za stołem”<sup>23</sup>.

Północnokresowi mieszkańcy, podobnie jak ich starożytni przodkowie, wierzyli też w moc świata przyrody. Niektóre obserwowane przez nich zjawiska atmosferyczne ulegały mitologizacji, gdyż nie zawsze były one dostępne ich wiedzy. Swoje niepewne o nich informacje zastępowali mitem. Takiej mitologizacji uległ m. in. *piorun*, który od początku XX wieku, także w północnokresowej tradycji ludowej, uchodził za zjawisko święte. Dlatego pożaru powstałego od pioruna nie gaszono i nie pozwalano gasić, ograniczając się jedynie do wystawienia w oknach w czasie burzy obrazów świętych i wypowiedania stosownych zaklęć. Natomiast człowiek zabity przez piorun budził ambiwalentne uczucia, gdyż jedni uważali go za osobę szczęśliwą, zabita i zabrana przez Boga; inni uznawali go za przeklętego, nieszczęśliwego bezbożnika<sup>24</sup>: „Kab jaje dau

<sup>23</sup> J. Gajlewicz, *Pamiętnik: Drogi mojego życia; Rzeki mojego życia*, rkps wspomnień, s. 39–41.

<sup>24</sup> K. Węgorowska, *Językowe świadectwa kultury i obyczajowości Kresów Północno-Wschodnich utrwalone we wspomnieniach ich byłych mieszkańców*, Zielona Góra 2004, s. 448.

Bożeńka mileńkij *piorun* zabił – złościła się Chalawska na Paulinę; Niepostrzeżenie nasunęła się chmura na niebie. Lunął rześsisty deszcz. Zagrział grzmot. I chata ojcowska Banedaczki żerebcowskiego utonąła w płomieniach ognia pożaru. Zbiegli się sąsiedzi na pożar, ale do gaszenia nie przystępowano, bo to zapaliło się od pioruna, gasić mniemano będzie bez skutku, a nawet nie należy sprzeciwiać się woli bożej, bo to przecież »dał Pan Bóg«, a przy tym chatę Janczyka znać zachciał sam Pan Bóg spalić, więc gasić nikt się nie odważył<sup>25</sup>

W relacji tej piorun jest siłą sprawczą i znakiem wysłanym chrześcijanom przez ich Boga.

Reminiscencja Jadwigi Hoppen-Zawadzkiej zawiera natomiast inną informację, związaną z dawnymi litewskimi pogańskimi wierzeniami, według której *piorun-ogień* jest nieodłącznym atrybutem, wymienianego w niniejszym szkicu, mieszkającego w *świętym dębie* – drzewie najczęściej trafianym przez pioruny – *Perkunasą-Dębowca* 'boga/bożka nie tylko piorunów i ognia, ale też płodności, strażnika prawa i porządku; personifikacji pioruna, błyskawicy, grzmotu, będących dla rolnika zarówno symptomami burz obfitujących w życiodajny dla pól deszcz, jak i groźnych nawałnic zagrażających plodom rolnym': »To szczątki litewskiego bożka ognia i piorunów *Perkunasą* – i powiodła swych podopiecznych na drugą stronę ulicy. [...] Podobno wokoło rozciągały się tu gaje, w których składano ofiary bogowi *Perkunasowi*. Na wzgórzu stał ołtarz całopalny, przy nim zaś kapłani i kapłanki, paląc ognie, wznosili modły do *Perkunasą*. Prawie widziałam prastarą litewską puszcę, prawie słyszałam modlitewne pieśni wznoszone przez lud<sup>26</sup>.

Innym północnokresowym atmosferycznym zjawiskiem, które, według przekonania reprezentantów czombrowsko-soplicowskiego rodu Karpowiczów, paliło miąższ orzechów była *małanka* 'letnia błyskawica bez grzmotu': »Na horyzoncie za lasem, wśród przyczajonych obłoków błyskało. *Małanka* pali orzechy – stwierdziliśmy. Te odległe burze, te błyskawice bez grzmotów czyniliśmy odpowiedzialnymi za puste orzech, które po rozgnieceniu pokazywały zamiast miąższu brązową od wewnątrz łupinę. Właśnie ten brąz był niezbitym dowodem, że miąższ spaliła *małanka*<sup>27</sup>.

W świecie fauny specjalnymi względami na Kresach Północno-Wschodnich cieszyły się, podobnie jak w starożytnej Litwie i Białorusi, chronione, karmione, pojone mlekiem, goszczone w domostwach *węże domowe* uchodzące za 'wcielenia duchów przodków; obrońców ogniska domowego; gwaranta rodzinnego dobrobytu'. Północnokresowi mieszkańcy nadal wierzyli, że gady te, wysysając truciznę z ziół i żywiąc się nią, chroniły bydło przed otruciem. Uchodziły też za przyjaciół i poskro-

25 J. Gajlewicz, *Pamiętnik: Drogi mojego życia; Rzeki mojego życia*, rkps wspomnień, s. 39–52.

26 J. Hoppen-Zawadzka, *Wileńskie reminiscencje*, Bydgoszcz 1996, s. 115.

27 Z. Brzozowska, *Impresje Czombrowskie*, Bydgoszcz 1997, s. 47.

micieli czarownic<sup>28</sup>. Wszystkie owe ich walory sprawiały, że ozdobiony *skórami węży* pas Janczyka budził respekt wśród mieszkańców podlańskiej wsi Żerebce: „Janczyk dla większej ważności siebie ów pas (podpasywał się pasem tkanym z wełnianych nici). Ów pas oblekał ściągniętymi *skórami z węży*, co dodawało strachu go otaczających”<sup>29</sup>.

Również dzięki wierze w niezwykle predyspozycje innych zwierząt dawne Kresy Północno-Wschodnie jawią się jako kraina niesamowita. Dowodzi tego *wilk*, będący symboliczno-kulturowym łącznikiem między człowiekiem a przyrodą, między światem realnym a światem mitów, legend, tajemnic<sup>30</sup>: „*Wilcy* wyją, panienka – powiedziała – To na mnie. Pójdę, wytarżam się z nimi po jamach, po rozstajach, pohulam za wszystkie czasy”<sup>31</sup>.

Przekonanie o tym, że na wcielenia dla złośliwych demonów i duchów nadawały się ptaki drapieżne, o niesamowitym wyglądzie, wydające niepokojące krzyki i latające o zmierzchu lub w nocy, sprawiło, że również kulturowi spadkobiercy WKL spotykające i otaczające ich zło utożsamiali z *sową*, której dziwne oczy, widzące najlepiej nocą, a także umiejętność obracania głową o sto osiemdziesiąt stopni, niesamowity głos, nocny tryb życia predestynowały ją do rangi ptaka przybywającego z tamtego świata, funkcjonującego na granicy żyjących i umarłych, obwieszczającego śmierć. Wszystkie te przypisywane sobie cechy sprawiły, że we wspomnieniach Gajlewicza ów wyjątkowy ptak z zaświatów określany jest eufemistyczną metonimią *ten ptak* lub *ptak*<sup>32</sup>: „Adamko ja też słyszała! Słyszała wyraźnie, że ptakiem tym śpiewającym w tą noc jest to nic innego jak zwykła dzika sowa, która ciągle hukała w drzewach lub na którejś chacie dachu, zaglądając w zakopcone kominy. Tak to *ten ptak*. A jego śpiew przyniósł to, że tej nocy na szerokiej przestrzeni nad Dźwiną po Połock, po Wilno zakwitł tajemniczy kwiat; Adam wiedział, że kwiat nie zakwitnie, póki *ptak* nie zaśpiewa, *ptak*, o którym tylko niewielu wiedziało chłopów; Po nocach w żerebcowskim mohilniku stratomowanym przez cielenta huczała sowa i strasznie wisiały nad chatką mojego ojca Benetki krzyki, a *sowa* jęczała nad ogrodem, tak jakby i ona nie miała swojej ojczyzny”<sup>33</sup>.

28 G. Beresnavičius, *Pogaństwo*, w: *Kultura Wielkiego Księstwa Litewskiego. Analizy i obrazy*, pod red. V. Ališauskasa i in., Kraków 2006, s. 541; K. Węgorowska, *Językowe świadectwa kultury i obyczajowości Kresów Północno-Wschodnich utrwalone we wspomnieniach ich byłych mieszkańców*, Zielona Góra 2004, s. 433.

29 J. Gajlewicz, *Pamiętnik: Drogi mojego życia; Rzeki mojego życia*, rkps wspomnień, s. 39–47.

30 K. Węgorowska, *Językowe świadectwa kultury i obyczajowości Kresów Północno-Wschodnich utrwalone we wspomnieniach ich byłych mieszkańców*, Zielona Góra 2004, s. 430.

31 T. Lubkiewicz-Urbanowicz, *Boża podszewka*, Warszawa 1997, s. 222.

32 K. Węgorowska, *Językowe świadectwa kultury i obyczajowości Kresów Północno-Wschodnich utrwalone we wspomnieniach ich byłych mieszkańców*, Zielona Góra 2004, s. 430–431.

33 J. Gajlewicz, *Pamiętnik: Drogi mojego życia; Rzeki mojego życia*, rkps wspomnień, s. 29,96.



Ptakiem związanym z przepowiedniami była północnokresowa *sroka*, która szczebiocząc lub skrzecząc zapowiadała gości: „*Sraka* siedzi na płocie! Będą goście!; – A mówiłam, że będą goście, bo *sraka* siedziała na płocie – zapewniała Wandzia”<sup>34</sup>.

Potomkowie WKL, szczególnie na wsiach, byli wierni medycynie niekonwencjonalnej. Wierzyli nie tylko w umiejętności babek, zielarek, znachorek, szeptuch, ale też owianych aurą tajemnicy i tajemniczości uzdrowiaczy-zamawiaczy, którzy specjalizowali się w niekonwencjonalnej weterynarii polegającej m. in. na wykonywaniu magicznych praktyk – zaklinaniu słowami chorób zwierząt domowych: „Jego do *zamawiania* bydła okoliczne nie bioro, bo zrazu po nim pościel trzeba palić i pierzyny, ale tatuś panienci szkodzi Kwietki. Krowa jak ta łań, a padnie – biadolił; trzeba nam szybko do obory. Kwietka może paść; Pościelisz mu jak panowi – nakazał pan. – Dasz mu pierzynę i czyste obleczenie. Za Kwietkę własną skórę bym dał; I Żyd albo Cygan, *zamawiacz* na całą okolicę pośpieszył do obory. Co tam robił, nie wiadomo, ale wiadomo było jedno, że żadna krowa już nie padnie od moru, bo kiedy on już tam wszedł z tą swoją mocą zaraza zginęła; Potem ni to Żyd, ni to Cygan, uzdrowiacz kadził jeszcze oborę jakimiś duszącymi ziołami, ale nikogo przy tym nie mogło być; Raniutko ni to Żyd, ni to Cygan śpiewał, mrucał, jeszcze raz kadził oborę. Kwietka rzucała łbem przeżuwiąjąc siano; *Uzdrowiacz-zamawiacz* śnił się po nocach”<sup>35</sup>.

Przytoczone powyżej rozważania dowodzą, że również w odniesieniu do wielkopsiężo-północnokresowych mitów i wierzeń adekwatne stają się uniwersalne tezy: „1) Mit dostarcza wzorców i idei, zaspokaja wewnętrzne potrzeby jednostki poczucia tożsamości i identyfikacji kulturowej, wyznacza człowiekowi miejsce we wszechświecie i wśród społeczności, w jakiej żyje<sup>36</sup>; 2) Mit służy jako archetyp interpretacji bytu człowieka we wszechświecie, uwzględniający wymiar pragmatyczny i duchowy<sup>37</sup>; 3) Mit (wierzenie) jest niezniszczalny, przybiera coraz to nową postać symboliczną lub objawia się w czynnościach noszących znamiona rytuału<sup>38</sup>; 4) Wzajemne oddziaływanie mitu, symbolu i rytuału polega na tym, że mit żyje w symbolu, symbol karmi się mitem, a rytuał stosuje się w praktyce<sup>39</sup>; 5) Mit będący fundamentem światopoglądu pełni też funkcje modelujące w wielu dziedzinach, zwłaszcza związanych ze sferą wierzeniowo-magiczną, moralnością, systemem wartości. Wartość mitu

34 T. Lubkiewicz-Urbanowicz, *Boża podszewka*, Warszawa 1997, s. 431.

35 *Ibidem*, s. 14–17.

36 L. Mróz, *Mit i myślenie mityczne*, „Etnografia Polska” 1976, nr 20, s. 35–37.

37 E. Masłowska, *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświatów w języku i kulturze polskiej*, Warszawa 2012, s. 12.

38 M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przekł. J. Weirusz-Kowalski, Warszawa 2000, s. 477; M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, przekł. R. Wojnakowski, s. 9.

39 E. Masłowska, *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświatów w języku i kulturze polskiej*, Warszawa 2012, s. 35.

polega na tym, że jego struktura odnosi się jednocześnie do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości”<sup>40</sup>.

Przekonania owe wynikają bowiem z tego, że: „a) Ani bogowie, ani inne istoty mityczne nie są zmyślonymi tworam ludzkiej wyobraźni: te »bajki« są symbolicznymi środkami, które pozwalają mówić o człowieku, świecie i jego kosmicznym porządku; b) Myślenie mityczne nie jest ani niezrozumiałe, ani przypadkowe i realizuje się w obrębie zorganizowanego świata boskich działań zamkniętego w systemie innych określonych funkcji; c) Mitologia jest stworzona, aby wyrażać – w sensie bardzo ogólnym – ideologię polityczną badanego społeczeństwa”<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> R. Tomicki, *Słowiański mit kosmogoniczny*, „Etnografia Polska” 1976, nr 20, s. 47.

<sup>41</sup> Greimas A. J., *O bogach i ludziach. Studia o mitologii litewskiej*, przeł. B. Marszałik, Kęty 2007, s. 28.

**Violetta Wróblewska**

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Słowa klucze

*mit, plotka, legenda*

*miejska, podanie*

*lokalne, miasto, folklor*

## Między mitem a plotką – obrazy miasta w folklorze polskim

Opowieści o miastach, czyli o obszarach dość gęsto zabudowanych i zaludnionych, których mieszkańcy utrzymują się głównie z zajęć pozarolniczych (handel, rzemiosło, przemysł, edukacja, rozrywka itp.), zawsze cieszyły się uznaniem użytkowników folkloru. Tworzeniu różnorodnych fantazji na temat aglomeracji sprzyjało co najmniej kilka budzących pozytywne, jak i negatywne skojarzenia czynników. Wśród pierwszych wymienić można dostępną w obrębie miejskich ośrodków szeroką ofertę rozrywek i zajęć zapewniających atrakcyjne spędzenie wolnego czasu, dynamiczny rozwój przemysłu oraz handlu zwiększający szanse na zdobycie pracy, a także anonimowość ludzi dającą większe poczucie swobody niż w zamkniętych społecznościach wiejskich. Wśród drugich na uwagę zasługuje wielość ulic, budynków, podwojek wywołujących skojarzenia z przestrzenią labiryntową, rodzącą niekiedy poczucie zagubienia i zagrożenia.

Z zachowanych zasobów folklorystycznych można wnioskować, iż powstające i krążące w społeczeństwie opowieści od dawna oscylowały między skrajnie odmiennymi wizjami miasta – między jego afirmacją a negacją. Ustne przekazy informowały słuchaczy o czasach świetności, kiedy to miało żyć się lepiej, dostatniej, a co najmniej w sposób niezwykły, a jednocześnie traktowały o budzących trwogę niebezpieczeństwach czyhających na biednych obywateli poruszających się w labiryncie miejskich ulic. Snuciu dwojakiego typu narracji – dotyczących przeszłości i teraźniejszości, co zauważalne w dawnym i we współczesnym folklorze polskim, zdaje się sprzyjać sama struktura aglomeracji, w której łączy się tradycja z nowoczesnością, czego dowodzą istniejące obok siebie pochodzące z różnych okresów budowle, nowe osiedla oraz zabytkowe dzielnice tworzące całość określoną granicami terytorialnymi i wspólną nazwą.

**Miejskie  
przestrzenie  
w folklorze**

Wśród obszarów szczególnie interesujących dla użytkowników folkloru wysuwają się na pierwszy plan te strefy miasta, które można określić mianami centrum oraz obrzeży, chociaż jak łatwo się domyślać, każda z nich intryguje zupełnie z innych powodów.

Rolę centrum zazwyczaj odgrywa najstarsza i najbardziej reprezentacyjna część grodu (zwana starówką), posiadająca wystarczająco długą historię poświadczaną nie tylko stosowanymi dokumentami, ale i zabytkowymi budowlami. Wśród mniejszych ośrodków o krótszej historii tę funkcję pełni rynek i usytuowany w jego obrębie budynek ratusza, czyli siedziba rajców. W obu wypadkach centrum w powszechnym założeniu ma stanowić wizytówkę miasta, więc ze szczególną troską dba się o jego atrakcyjność i reprezentacyjny wygląd.

Z tak pojętą główną częścią miejskiej przestrzeni wiążą się z reguły najważniejsze przekazy dotyczące powstania i funkcjonowania grodu, o czym przypominają usytuowane w jej obrębie zabytki, stosowne pamiątkowe tablice, postumenty, pomniki, a nawet fontanny. Liczne opowieści powielane przez przewodników w trakcie wycieczek, jak i publikowane w folderach czy na stronach internetowych instytucji dopełniają obraz centrum, wyjaśniając wszelkie jego osobliwości, a jednocześnie przyczyniając się do procesu mitologizacji miasta, o czym będzie jeszcze mowa. Inaczej sytuacja przedstawia się z miejscami granicznymi, obrzeżami czy peryferiami, które nie cieszą się specjalnym uznaniem mieszkańców, wóldarzy ani turystów. Pod pojęciem (kulturowych) obrzeży rozumiem nie tylko rzeczywiste krańce aglomeracji, ale także przestrzenie niedostrzegane/niezauważane na co dzień przez zwykłych obywateli, np. kanały, piwnice, strychy, również obiekty opuszczone, popadające w ruinę, jednym słowem obszary w części bądź w całości wykluczone z powszechnego użytkowania. Niekiedy negatywny obraz rozciąga się na konkretną ulicę, która stopniem zaniedbania, zabrudzenia i specyfiki mieszkańców nie mieści się wśród przestrzeni akceptowanych. W zespół tak pojętych miejsc peryferyjnych wpisują się również niektóre tzw. tereny zielone znajdujące się w granicach miasta, na przykład parki czy nabrzeża. Nawet jeśli podlegają one systematycznej regulacji i dba się o ich atrakcyjny wygląd, w nocy stają się miejscami niczymi, w niewielkim stopniu pozostającymi w zasięgu wielkomięjskich latarni czy monitoringu.

Jako że wymienione miejsca zdają się nie w pełni przynależać do świata ludzkiego, istniejąc nieco poza społeczną kontrolą, wywoływały i nadal wywołują co najmniej uczucia ambiwalentne. Funkcjonuje pogląd, że życie tam mogą przedstawiciele marginesu, odrzucający powszechnie przyjęte normy społeczne, a więc osoby bezdomne, przestępcy, pijacy, szaleńcy, którym nierzadko z racji specyfiki wyglądu przypisywano niejednokrotnie cechy istot monstrualnych (agresywność, deformacje cieleśne, brud). Tym samym omawiany typ przestrzeni kojarzono z królestwem bezprawia, co decydowało o tym, że tzw. przyzwoici obywatele nie zapuszczali się w rejony uchodzące za niebezpieczne, zwłaszcza nocną porą sprzyjającą szerzeniu się zła w najróżniejszych odmianach. Warto dodać, że powyż-

szy obraz, odnoszony przez mieszkańców miasta jedynie do wybranych jego obszarów, w opinii tradycyjnej społeczności wiejskiej łączono w ogóle z miastem, kojarzonym z totalną rozpustą i upadkiem obyczajów, a nawet siedzibą diabła, którego nową postać dostrzeżono w rozwijającej się w XIX wieku szybkiej – w stosunku do wcześniejszych form kolei<sup>1</sup>.

W obu scharakteryzowanych przestrzeniach i rodzajach wywoływanych odczuć widoczna jest znana w badaniach antropologicznych zasada opozycyjności – swoje i obce. Pierwsze tworzą terytoria bezpieczne, zagospodarowane, przyjazne obywatelom, stąd zakłada się, że zamieszkuje w ich granicach pełnoprawny członek miejskiej społeczności, ucziwie pracujący, posiadający rodzinę, wywiązujący się z powierzonych mu obowiązków związanych z przynależnością do wspólnoty. Z kolei miejsca drugie wydają się dzikie, pełne zagrożeń, niepodlegające jakiegokolwiek kontroli, z tego też powodu żyć w nich może jedynie istota wykluczona, stroniąca od wszystkiego, co godne i uczciwe, a co się z tym wiąże – w wyobraźni masowej nabierająca cech nieludzkich. Dwoistość obrazów miejskiego świata i jego mieszkańców, niekiedy wzajemnie się przenikających, przekłada się na dwoistość narracji, które do wskazanych miejsc się odnoszą, i do odmiennych wizji rzeczywistości, jakie one popularyzują. Wśród najbardziej znanych form traktujących o mieście wymienić można historyczne podania lokalne oraz współczesne legendy miejskie, z których pierwsze zdają się wyrastać z opowieści o mitach<sup>2</sup> założycielskich i bohaterskich, a drugie – z sensacyjnych doniesień medialnych, czyli plotek, czemu warto przyrzeć się bliżej, odwołując się do wybranych polskich opowieści o miejskich ośrodkach.

O podaniach lokalnych pisano już niejednokrotnie, więc aby nie powtarzać wszystkich poczynionych przez badaczy ustaleń<sup>3</sup>, przywołam tylko najistotniejsze, niezbędne dla dalszych rozważań. Pod pojęciem podania lokalnego zazwyczaj rozumie się opowieść o niezwykłych wydarzeniach, nierzadko cudownych, o wyraźnej lokalizacji geograficznej (nazwa miejsca – miasta, wsi, jeziora itp.), rzadziej skonkretyzowanych pod względem czasu historycznego (określenie roku akcji, konkretnego wieku, wskazanie znanych osób dających się odnieść do ważnego momentu dziejowego itp.).

**Historyczne podania lokalne, czyli w poszukiwaniu mitu**

- 1 A. Stawarz, *Ancykryst warszawski, czyli o stereotypie wielkiego miasta w świadomości mieszkańców wsi połowy XIX wieku*, w: *Miasto w obrazie, legendzie, opowieści...*, red. R. Godula-Węclawowicz, Wrocław-Kraków 2008, s. 191–198.
- 2 Mit traktuję nie jako konkretny gatunek, lecz rodzaj pewnego typu myślenia o świecie. Zob. P. Grochowski, *Mit w perspektywie badań literatury ustnej*, w: *Folklor w badaniach współczesnych*, red. A. Miancki, A. Osińska, L. Podziwiska, Toruń 2005, s. 17–25.
- 3 D. Simonides, *Bajka i podanie jako podstawowe gatunki tradycyjnej prozy ludowej*, „Zeszyty Naukowe WSP w Opolu”. Historia literatury V, Opole 1969; A.E. Woźniak, *Podanie i legenda. Z badań nad rosyjską prozą ludową*, Lublin 1988; V. Wróblewska, *O toruńskich podaniach lokalnych*, w: *Do Torunia kupić kunia. W 60. rocznicę założenia oddziału toruńskiego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego*, red. H. Czachowski, A. Miancki, Toruń 2008, s. 17–30.

Zazwyczaj tego rodzaju przekazy mają charakter ajtiologiczny<sup>4</sup>, traktują bowiem o mitycznych prapoczątkach danej osady, wyjaśniając genezę miasta oraz wybranych obiektów znajdujących się w jego granicach. Nierzadko tematem charakteryzowanych narracji, co ważne – przekazywanych z pokolenia na pokolenie – bywa nazwa własna miejscowości. W opowiadaniach o początkach osady dawni mieszkańcy zostają podniesieni do rangi lokalnych bohaterów dokonujących nadzwyczajnych czynów, dzięki którym przyczynili się do powstania i do wzrostu potęgi oraz znaczenia grodu. Nie brak też opowieści traktujących o specyficznych miejscowych zwyczajach czy potrawach, jak toruńskie pierniki (rodzaj słodkich, zazwyczaj czekoladowych ciastek; istnieje też wariant ciasta bez polewy, tzw. katarzynki), poznańskie rogalie świętomarcińskie (słodkie rogaliki z nadzieniem z białego maku) czy krakowskie obwarzanki (okrągłe pieczywo z otworem na środku, wytrawne w smaku, niekiedy z makiem). Większość z fabuł o lokalnych wypiekach również wpisuje się w krąg pozytywnych w wymowie narracji odnoszących się do wspomnianego centrum.

Jako przykłady podań znanych wszystkim Polakom można przywołać dotyczące genezy nazw popularnych miast: Warszawy, Krakowa i Torunia (stąd pochodzi autorka artykułu). Pierwsza z wymienionych, obecna stolica kraju, wedle mitycznej wersji zyskała swe miano na cześć mieszkańców-założycieli grodu – Warsa i Sawy. Druga, będąca nazwą dawnej polskiej siedziby królów, podobno upamiętnia dzielnego władcę słynącego z pogromu wrogów – Kraka. Z kolei ostatnia, odnosząca się do jednego z malowniczych miast o rodowodzie średniowiecznym, wywodzić się ma od słów „To-run!”<sup>5</sup>, wypowiedzianych przez Wisłę do obronnej wieży grożącej upadkiem w jej nurt, jeśli rzeka nie przestanie podmywać jej fundamentów. Tego rodzaju opowieści, oczywiście odpowiednio rozbudowane, z elementami cudowności sugerującej nadprzyrodzone pochodzenie miejsca, odsyłają słuchaczy do bardzo odległej przeszłości, stanowiąc istotne narzędzie budowania tożsamości lokalnej mieszkańców grodu, jak i narzędzie marketingowe, sprzyjające jego reklamowaniu wśród potencjalnych turystów. Z tego też powodu instytucje kultury i władze poszczególnych miejskich ośrodków dbają o popularyzację przekazów historycznych, wspierając wydawanie antologii podań lokalnych, zwanych niekiedy mylnie legendami<sup>6</sup>, czyli narracjami z natury religijnymi<sup>6</sup>. Organizuje się również imprezy okolicznościowe,

4 Zob. o ludowych ajtiologiach: A. Mianecki, *Stworzenie świata w folklorze polskim XIX i początku XX wieku*, Toruń 2010.

5 Zob. M. Orłóń, J. Tyszkiewicz, *Legends i podania polskie*, Warszawa 1986; *Wybór podań i legend polskich*, wybór i oprac. J. Rodziewicz, Wrocław 1997; M. Berowska, *Polskie legendy i podania*, Warszawa b.r.

6 Legenda – od łac. *legere*, czyli ‘czytać’, odnosiło się pierwotnie do opowieści religijnych, czytanych w średniowieczu w klasztorach w trakcie posiłków. Traktowały o sensacyjnych i cudownych wydarzeniach z życia świętych, których trudno by szukać w kościelnych wersjach oficjalnych pism. Służyły popularyzacji zasad życia zgodnie z Dekalogiem. Zob. E. Kosowska, *Legenda w kulturze europejskiej. Geneza*

tematycznie związane z treścią opowieści (np. krakowski lajkonik<sup>7</sup>, toruńskie święto piernika<sup>8</sup>), by zwiększyć zainteresowanie miejskimi atrakcjami. Nie bez znaczenia pozostaje działalność lokalnych muzeów (np. otwarte w 2015 roku, na ulicy Strumykowej, Toruńskie Muzeum Piernika) oraz sytuowane w centrum pamiątkowe tablice, rzeźby czy fontanny, mające przypominać najistotniejsze podaniowe zdarzenia.

W powyższym kontekście – jako znaczące przykłady – wystarczy przywołać choćby pomnik syrenki w Warszawie, niezwyklej istoty wodnej, która pojawiła się niegdyś w Wiśle, o czym przypomina także od XIV wieku herb miasta<sup>9</sup>. W ten sam nurt kulturowych znaków można wpisać usytuowaną u podnóża Wawelu smoczą jamę wraz z rzeźbą przedstawiającą smoka, co upamiętnia pokonanie przez szewczyka Skubę diabelskiej bestii gnębiącej mieszkańców Krakowa (biedny rzemieślnik podrzucił owcę wypchaną siarką, co doprowadziło do pęknięcia potwora)<sup>10</sup>. Kolejny przykład to toruńska fontanna na Starym Rynku, ilustrująca znaną opowieść o wyprowadzeniu z miasta plagi żab, czego miał dokonać niezwykle grą na skrzypkach młody flisak<sup>11</sup>. Wymienione trwałe ślady w przestrzeni stanowią wizualizację dawnych historii, w większości spopularyzowanych w XIX wieku, głównie w procesie edukacji, ale niejednokrotnie znanych jeszcze wcześniej, o czym świadczy zapisana w średniowiecznych kronikach historia smoka wawelskiego<sup>12</sup>.

Pamiętki nawiązujące do przeszłości pośrednio uprawomocniają utrwaloną za ich pośrednictwem mityczną historię, przy okazji stanowiąc główne punkty wycieczek turystycznych, uwiecznianych obowiązkowo na pocztówkach i na fotografiach z podróży. Tworzą one, zdaniem Huberta Czachowskiego, tzw. miejsca mocne<sup>13</sup>, czyli punkty, które uchodzą za najważniejsze dla danego ośrodka i określają jego specyfikę.

Charakteryzowane podania odgrywają ogromną rolę kulturową, mimo iż w nieznacznym stopniu łączą się z faktami historycznymi, a ponadto wiele z nich przypomina w zakresie formy i przebiegu fabularne-

i rozwój, w: *eadem, Legenda. Kanon i transformacje. Św. Jerzy w polskiej kulturze ludowej*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1985, s. 63–81.

7 T. Seweryn, *Tradycje i zwyczaje krakowskie*, Kraków 1961.

8 Zob. dzieje toruńskiego piernika i podania na jego temat: W. Streich, *Opowieść o toruńskim pierniku*, Toruń 2001.

9 *Warszawska syrenka. Geneza syrenki. Archiwum Państwowe m. st. Warszawy*, <https://www.warszawa.ap.gov.pl/syrenka/5043.html> (dostęp: 22 maja 2015 roku).

10 E.M. Firlet, *Smocza Jama na Wawelu. Historia. Legenda. Smoki*, Kraków 1996.

11 Zob. T. Zakrzewski, *Flisak toruński. Projekty, realizacja, historia studzienki-pomnika. Toruńska legenda o flisackim skrzypku*, Toruń 2003.

12 Zob. *Kroniki Wincentego Kadłubka (XII/XIII wiek)*, roczniki Jana Długosza (XV wiek). Pisała o tym E.M. Firlet, *op. cit.*, s. 34–40.

13 H. Czachowski, „Miejsca mocne” w przestrzeni Torunia. *Antropologia miasta z perspektywy antropologii wizualnej socjologii podróży*, w: *Z trzeciego brzegu Wisły. Szkice z antropologii Torunia*, red. H. Czachowski, O. Kwiatkowska, A. Mianeki, A. Trapzyc, Toruń. 2007, s. 72–73.

go opowieści traktujące o zabytkach czy cudach w innych miastach, nawet z odległych kręgów kulturowych, np. o piernikach czy pladze żab. Obie z wymienionych mają odpowiedniki niemieckie, tyle że w wypadku drugiej zamiast o wspomnianych płazach jest mowa o szczurach. Wydaje się, że skoro podania odsyłają do czasów przedhistorycznych, co zdaje się tłumaczyć liczne ich warianty występujące u różnych narodów, bardzo trudno o potwierdzenie ich rzetelności historycznej, chociaż tego rodzaju próby niejednokrotnie podejmowano<sup>14</sup>. Można zakładać, że ich popularność stanowi efekt nie tylko długowiecznej tradycji, lecz przede wszystkim wyraz ludzkich potrzeb niezaspokajanych przez oficjalne media czy źródłowe przekazy, a wynikających z pragnienia poznania odpowiedzi na banalne, wydawałoby się pytania, jak powstało moje/dane miasto, skąd wzięły się w nim nietypowe budowle czy obiekty i skąd wywodzi się toponimia. Podania lokalne dają odpowiedzi na tak postawione pytania. I chociaż tego rodzaju narracje w nieznacznym stopniu znajdują umocowanie w rzetelnych źródłach, zdają się zaspokajać naszą wiedzę o tym, co najdawniejsze, a na swój sposób bliskie.

Odrębną kwestią pozostaje ujawniające się przy tego rodzaju okazjach marzenie o życiu w wyjątkowym miejscu – o niezwykłości otaczającej nas rzeczywistości. Niewykluczone, że lokalne podania historyczne dają ludziom poczucie nietuzinkowości w odniesieniu do swojego miejsca zamieszkania, o którego powstaniu miały decydować nadprzyrodzone czynniki. Tego rodzaju narracje, choć traktują o miejscach realnie istniejących, niczym mity objaśniają świat, wypełniając niedające się wyjaśnić naukowo luki w potocznej wiedzy. Jak stwierdziła Agnieszka Kuniczuk-Trzciniowicz, charakteryzując mit góry św. Anny na Śląsku, a co można odnieść do omawianych przykładów podać: „[...] mit staje się rodzajem drogowskazu, ale także systematyzującym codzienność ludzką wyznacznikiem, który pozwala na budowanie punktu odniesienia między dniem »zwyczajnym«, »codziennym«, uwikłanym w pewnym sensie w grzech, a tym, co »odsświętne«, będące szczególnym wyimkiem rzeczywistości, naznaczonym świętością»<sup>15</sup>. Teza o sakralności wpisanej w omawiane opowieści nie wydaje się bezzasadna. Jak była o tym mowa, podania lokalne, zwłaszcza te odsyłające do zamierzchłych czasów, zdają się sugerować boski udział w kreowaniu danego miasta. Niekiedy świadectwem nadprzyrodzonej genezy ośrodka miejskiego są już sami bohaterowie podań – postaci o rodowodzie mitycznym, pół ludzie i pół zwierzęta, swoiste hybrydy mające pierwowzór w dawnych mitologiach, jak wspomniana syrenka, smok, bazyliśzek, anioł, do dziś obecne w miejskiej przestrzeni, wpisane w herby, szyldy lokalnych punktów usługowych bądź zdołające

<sup>14</sup> Zob. na przykład: H. Obiała, *Podania lokalne z miasta Bydgoszczy*, „Okolice – Kwartalnik Etnologiczny” 2005, nr 1–2; J. Zyśk, *Podania lokalne o Toruniu* (Piernikowe miasto *Franciszka Fenikowskiego*), „Okolice – Kwartalnik Etnologiczny” 2003, nr 2–3.

<sup>15</sup> A. Kuniczuk-Trzciniowicz, *Mit „świętej góry” z perspektywy twórców śląskich*, w: *Śląskie pogranicza kultur*, t. 2, red. M. Ursel, O. Taranek-Wolańska, Wrocław 2013, s. 28.



ściany licznych budowli. Te swoiste znaki pamięci mają przypominać o tym, co minione, a nawiązujące do pradziejów grodu.

Nierzadko przejawem mitycznej sakralizacji wpisanej w historyczne podania są zjawiska nasuwające skojarzenia z prapoczątkami świata, gdy ziemia była areną walk różnych podmiotów i żywiołów. Wpisują się w ten model również wspomniane narracje – opowieść krakowska, w której człowiek zabija bestię żyjącą pod Wawelem; warszawska historia o syrence wziętej w niewolę przez przebiegłego kupca; toruńska wersja podania o kłótni rzeki z Krzywą Wieżą. W tym nurcie mieści się wiele innych opowieści, na przykład o warszawskim bazyliuszku, stworzeniu łączącym cechy węża i smoka, pilnującym podziemnych skarbów i zabijających śmialków swoim wzrokiem (pokonany został przez czeladnika niosącego lustro, w którym potwór zobaczył własne odbicie)<sup>16</sup>, czy też mało znana opowieść o smoku, którego rzekomo widziano w Toruniu w XVIII wieku<sup>17</sup>. Przykładów można by mnożyć, ale finał w tego rodzaju fabułach zawsze jest szczęśliwy dla ludzi, kultura wygrywa z naturą, w czym upatrywać można świadectwo stabilizacji świata, jak również wyraz wyższości sakralnego porządku nad chaosem. Ale sakralność, dająca się łączyć z mitycznością, to nie tylko postaci czy walka z żywiołami redukowalna do opozycji dobro–zło. Jej przejawem jest specyficzna dla podaniowych narracji konstrukcja czasu oraz przestrzeni. Pierwsza z kategorii jest o tyle interesująca, że zazwyczaj nie wiąże się z żadnym konkretnym momentem historycznym. Ukazane wydarzenia miały rozegrać się gdzieś w zamierzchłej przeszłości, na tyle dawno, że trudno dokonać dziejowej konkretyzacji, co zdaje się bliskie wszelkim koncepcjom mitu jako narracji pozaczasowych, uniwersalnych. W nowszych wersjach podań niekiedy próbuje się ten czas precyzować, wprowadzając postaci autentycznych władców oraz wodzów, powiązanych z określoną epoką historyczną, by uwiarygodnić ukazaną rzeczywistość, ale wydaje się, że i w tym wypadku zostaje zachowana zasada pozaczasowości. Przywołane dane wydają się na tyle elastyczne, że bez problemu daje się je zamienić na inne, bez uszczerbku dla fabuły czy idei przekazu, a więc można uznać, iż postać wspomnianego jednego czy drugiego męznego woja stanowi jedynie luźny komponent świata przedstawionego, bez którego może on doskonale funkcjonować. Istotniejsze wydaje się występowanie w roli głównej nadczołwieka, superbohatera, którego tożsamość nie ma większego znaczenia, w przeciwieństwie do społecznej i kulturowej wagi jego nadludzkich czynów. Ważne, iż występuje on w roli założyciela bądź niepokonanego obrońcy wskazanej osady.

Nieco odmiennie przedstawia się sytuacja z podaniową przestrzenią. W tym zakresie sakralność, dająca się odnosić do mityczności, ujawnia

16 Najbardziej znane wersje podań warszawskich o syrence i o Bazyliuszku zostały opracowane przez Artura Oppmana i zamieszczone w tomie *Legendsy warszawskie*, Kraków 1925, s. 9–20, 33–52.

17 P. Grochowski, *Na tropach smoka toruńskiego*, w: *Z trzeciego brzegu Wisły. Szkice z antropologii Torunia*.

się jedynie na wybranych poziomach świata przedstawionego. Pierwszy jej poziom można zauważyć w tych opowieściach, które dotyczą powstania miasta, a więc momentu jego założenia. Z reguły do czynu tego rodzaju dochodzi na obszarach pustych, niezamieszkanymi, a więc nie podlegających ludzkiej jurysdykcji. Miejsca na wzgórzach, nad rzekami, zawierające w sobie potencjał obronny, także tereny szczególnie piękne i żyzne tworzą przestrzeń założycielską wybraną przez przybyszów z zewnątrz, zwykle wędrowców szukających swego miejsca w świecie. Oswajaniu przestrzeni towarzyszy przypisywanie jej znaczeń, najpierw przez nadanie nazwy własnej, w czym upatrywać można symboliczny akt swoistego wydobywania jej z rzeczywistości bezimiennej, z chaosu, a potem wyznaczanie granic, a następnie wypełnianie ludźmi oraz budowlami. Co istotne, wiele z nich również zyskuje wymiar mityczny przez przypisanie im nadzwyczajnych zdarzeń czy zjawisk towarzyszących ich powstawaniu, co oddaje nierzadko intrygująca toponimia, m.in. nazwy toruńskie – Krzywa Wieża, Koci Ogon, Wiesiołki.

Drugi poziom mitycznych znaczeń przestrzeni w podaniach odnosi się do różnego typu gór, wzniesień, których wychylenie ku niebu zdaje się stanowić sygnał zbliżenia ziemi do sacrum. Motyw świętości góry, poza jaskrawymi przykładami miejsc pielgrzymkowych, jak przywołane śląskie wzgórze św. Anny, wiązać należy z faktem rozgrywania się w tego rodzaju punktach zdarzeń z pogranicza i śmierci. Dowodem ciekawym przykładem popularnego w Polsce typu miejsca zwanego Wiesiołkami, pochodzącego od słowa „wieszać” (niekiedy stosuje się nazwy zastępcze, na przykład Galgenberg, Szubieniczna Góra), w związku z tym, iż na jego szczycie montowano szubienicę i dokonywano straceń szubrawców. Podobnie określano w całej Polsce miejsca pochówku osób powieszonych, jak i tych, którzy dokonali samobójstwa przez powieszenie (na przykład Wisielaki, Wisielakówka)<sup>18</sup>. W niektórych rejonach funkcjonowały specjalnie wydzielone, zlokalizowane na odludziu obszary przeznaczone do grzebania zabitych własną ręką, również zwane w ten sam sposób.

W zasadniczej części opowieści o Wiesiołkach brakuje wyrazistego elementu sakralnego, poza wpisującym się w tego rodzaju sferę szeroko pojętego zła, jak i faktem pozbawiania tam ludzi życia, co zdaje się bliższe narracjom plotkarskim, sensacyjnym, ale istnieją takie warianty, które przełamują ten schemat prezentacji mrocznej przestrzeni. W jednej z toruńskich wersji opryszek, mający zakończyć żywot na szubienicy, spostrzegł z wysokości miejsca kaźni, że do bram miasta zbliża się najeźdźca, i ostrzegł zebranych, a ci powiadomili mieszkańców Torunia, co pozwoliło na odparcie ataku wroga i uratowanie osady. W tego rodzaju stosunkowo prostych narracjach dostrzegalny jest rys mitów bohaterskich, popularyzujących tezę, iż wobec dziejowych wydarzeń, mających wpływ na całą społeczność, nawet własna śmierć nie ma znaczenia. Wydaje się, że niektóre ze współczesnych opowieści podaniowych, ukazujących obrazy

<sup>18</sup> Podaję za: K. Koper, *Z dziejów Krościenka nad Dunajcem*, Nowy Targ 2005, s. 150–151.

zamierzchłych czasów danego miasta, nadal budują jego wymiar mityczny, kojarzony z sacrum, a niekiedy z magią. Za przykład posłużyć mogą współczesne podania związane z Krakowem, a dotyczące leczniczej mocy czakramów skrywanych rzekomo na Wawelu<sup>19</sup>. Autoryzowane wypowiedzi osób z początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku oraz pochodzące z innych źródeł z różnego czasu, zebrane i opublikowane przez Wacława Wantucha, traktują o mocy wspomnianego kamienia, który podobno leczy, daje moc i siłę, a wszystko w związku z jego pradawnym pochodzeniem<sup>20</sup>. Sława tego rodzaju opowieści, które można traktować jako współczesne formy podania lokalnego, jest ogromna, o czym świadczy fakt, iż służą tworzeniu nowych mitów, odnoszących się do miejscowości sąsiednich, co potwierdza wspomnianą wspólnotowość licznych wątków mitologizujących rzeczywistość: „Wawelski kamień zyskał aprobatę miłośników tradycji jako charakterystyczny element pejzażu kulturowego miasta, przywołany obok legendy smoka wawelskiego, legendy o »Wandzie, co nie chciała Niemca«, czy nadwiślańskich wianków, odbywających się rokrocznie u podnóża Wawelu. Podkreślano też inny walor – turystycznej atrakcji, który natychmiast pochwylił burmistrz pobliskiego miasteczka, ogłaszając przeniesienie czakramu z Wawelu do Królewskiego Zamku w Niepołomicach. Szybko wywieszono tam dwie tablice. Jedna informuje, że »W tym miejscu znajduje się legendarny czakram ze wzgórza wawelskiego umieszczony przez króla Kazimierza Wielkiego w roku 1340«. Na drugiej opisano, utworzony ad hoc, mit założycielski »drugiego Wawelu«, czyli niepołomiczkiego zamku, przypisując fundatorowi, królowi Kazimierzowi Wielkiemu wiedzę o »źródle niesamowitej siły tajemnej, dobywającej się z wnętrza ziemi w miejscu, gdzie stoi kaplica św. Gereona«. Wydobyty stąd z rozkazu króla fragment skały czakramu stał się kamieniem węgielnym nowej rezydencji. Potwierdzić ową opowieść mieli »naukowcy z Uniwersytetu Jagiellońskiego, którzy wykryli na Zamku Królewskim w Niepołomicach promieniowanie elektromagnetyczne ekstremalnie niskiej częstotliwości, analogicznie jak na Wzgórzu Wawelskim«<sup>21</sup>.

Warto zwrócić uwagę, iż nieprzypadkowo cudowny kamień znajduje się na Wawelu, a więc w miejscu uchodzącym za kolebkę polskości. Zarówno popularny teren wycieczek, jak i odnoszące się do niego opowiadanie sprzyjają sakralizacji, a więc i mityzacji przestrzeni, budując jej wymiar nadprzyrodzony.

Na przeciwnym biegunie historycznych podań lokalnych sytuują się tzw. legendy miejskie, w większym stopniu dotyczące scharakteryzowanych na wstępie sfer peryferyjnych niż odnoszące się do centrum. Termin *le-*

**Współczesna  
legenda miejska,  
czyli świat plotek**

19 R. Godula-Węclawowicz, *Czakramu moc tajemna. Mit w akcji*, w: *Miasto w obrazie, legendzie, opowieści*, s. 105–112.

20 W. Wantuch, *Kamień wawelski?*, Kraków 1992.

21 R. Godula-Węclawowicz, *Czakramu moc tajemna. Mit w akcji*, s. 109. Cytaty w przywołanym tekście pochodzą z pracy W. Wantuch, *op. cit.*, s. 88–89.

*genda* nie wydaje się jednak zbyt trafnym określeniem na zespół opowieści traktujących o sensacyjnych wydarzeniach zakorzenionych w kulturze współczesnej<sup>22</sup>, gdyż jak była o tym mowa, legendami określano w średniowieczu opowieści religijne. Utrwaliło się jednak popularne rozumienie terminu, zgodne z ujęciem Dionizjusza Czubali, powielającego ustalenia anglosaskie: „Legendy miejskie penetrują chyba wszystkie obszary życia społecznego. Tematycznie wiążą się więc ze zdrowiem (medyczne), z erotyką (seksualne), z rynkiem (merkantylne), z polityką (polityczne), kościołem (religijne), z rodziną (rodzinne), z marginesami społecznymi (patologiczne), z kuriozami i innymi dziwnymi przypadkami o charakterze sensacyjnym (np. odwiedziny kosmitów)”<sup>23</sup>.

Legendy miejskie, w przeciwieństwie do scharakteryzowanych historycznych czy współczesnych podań lokalnych, nie należą do repertuaru oficjalnego, popularyzowanego przez instytucje kultury czy publikacje książkowe. Zła sława tej formy folkloru wynika zapewne z faktu, iż odnoszą się do zdarzeń makabrycznych, groźnych dla człowieka, w każdym razie takich, które nie przynoszą chluby miastu, a w omawianych historiach głównie o takich zdarzeniach mowa. W przeciwieństwie do podań nie traktują o tym, co w centrum, a więc widoczne, czczone, chronione, konserwowane, lecz dotyczą tego, co na obrzeżach, na uboczu, w podziemiach, w labiryntach miasta i o czym raczej pragnie się zapomnieć. Ale jedno łączy podanie lokalne z podaniem historycznym – obie należą do prostych, krótkich form folkloru, skupionych zazwyczaj wokół jednego zdarzenia, i pozostają w ciągłym obiegu, chociaż funkcjonują na odmiennych zasadach i pełnią inne funkcje.

W *Encyclopedia of Urban Legends*<sup>24</sup> tytułową formę definiuje się jako opowieść o jednym epizodzie, o wyraźnej lokalizacji i uprawdopodobnieniu przedstawianych zdarzeń. W przeciwieństwie do podań historycznych uchodzi raczej za opowieść „wiarygodną w trybie konwersacyjnym”<sup>25</sup>, a z kolei na poziomie psychologicznym stanowi symboliczną reprezentację społecznych wyobrażeń i doświadczeń o mieście<sup>26</sup>. Według Jana Harolda Brunvada, legenda miejska to „współczesna apokryficzna historia, opowiadana jako prawdziwa, inkorporująca tradycyjne motywy i zazwyczaj przekazywana znajomemu przez znajomego”<sup>27</sup>.

Jak łatwo się zorientować z powyższych ustaleń, legendy współczesne dotyczące miasta nie mogą być lansowane przez przewodniki i władze miejskie, gdyż mogłyby naruszyć jego obraz jako miejsca pradawnego,

22 D. Czubala, *Wokół legendy miejskiej*, Bielsko Biała 2005, s. 5.

23 *Ibidem*.

24 J.H. Brunvand, *Encyclopedia of Urban Legends*, Santa Barbara-Denver 2001, s. 111-114. Tu zostały omówione podstawowe problemy z definiowaniem, klasyfikacją, zakresem terytorialnym i tematycznym legendy miejskiej.

25 *Ibidem*.

26 *Ibidem*, s. 112.

27 *Ibidem* [tam, gdzie nie wskazano inaczej, tłumaczenie V.W.].

niezwykłego, pięknego, jednym słowem utopijnego, do którego warto przybyć. Same legendy, sytuujące się na styku plotki i sensacyjnego newsa z tabloidów, oferują obraz miasta tragedii, brudu, mrocznej tajemnicy, co może w trakcie słuchania tego rodzaju narracji wywołuje dreszczyk emocji, ale raczej nie zachęca większości obywateli do sprawdzenia, na ile to, co ukazane, jest zgodne z faktami. O czym bowiem traktują tego rodzaju narracje? Mówiąc wprost, o półświatku, przemyśle, napadach, porwanach, a nawet morderstwach. Przedstawione w nich wydarzenia mrożą krew w żyłach słuchaczy, pełniąc przy tym rolę ostrzeżenia, by nie zapuszczać się w obszary nieznane, a przez to nieprzewidywalne i groźne<sup>28</sup>. Co ważne, tego rodzaju opowieści raczej nie zostały potwierdzone, ale sugestywność opowiadania, jak i rzekome świadectwa mające gwarantować ich prawdziwość, m.in. relacje świadków, przywołane autentyczne nazwy własne ulic czy dzielnic dające się odnaleźć na mapie, wystarczą, by uznać je za w pełni wiarygodne. W tym zakresie nabierają cech plotki lansowanej przez media, którą się pogardza, ale z satysfakcją się zapoznaje, zwłaszcza że dotyczą mrocznych sfer życia naszych bliźnich.

O czym traktują współczesne legendy o wspomnianych miastach? W zasadzie o wszystkim. Są to historie w większości dla nich wspólne, jako że sama natura wątków sensacyjnych pozwala na ich rozpowszechnianie poprzez media, drogą mailową, więc szybko docierają w różne miejsca, przybierając lokalny charakter, nie mówiąc o tym, iż ich kolekcje gromadzone są na stronach internetowych<sup>29</sup>. Zmieniają się jedynie dane lokalizacyjne i dzięki temu wersje opowieści pasują do każdej aglomeracji na świecie. Wystarczy wspomnieć znaną powszechnie fabułę o uprowadzonym w sklepie dziecku, które zatrwożeni rodzice wraz z przedstawicielami ochrony centrum handlowego po błyskawicznych poszukiwaniach znajdują w toalecie, ale ich pociecha jest przebrana, ma ścięte włosy itp., w czym dopatrzone się działań zmierzających do uprowadzenia kilkulatka (różne wersje zakładały motyw finansowy, seksualny bądź medyczny – transplantacyjny). Ponieważ tzw. galerii handlowych nie brakuje w żadnym wielkim ośrodku miejskim, nietrudno też osadzić tego rodzaju wydarzenia we wnętrzu konkretnej przestrzeni sklepowej, dodając jedynie dla potwierdzenia wiarygodności kilka szczegółów topograficznych, przy okazji powołując się np. na wypowiedź znajomego<sup>30</sup>. Relacje o uprowadzeniu malucha, odnoszące się do identycznych zdarzeń, tyle że rozgrywających się w galeriach w Krakowie, Gdyni i Warszawie, między innymi w latach 2008–2013, bez problemu można znaleźć na stronach internetowych<sup>31</sup>. Dowodzi takiego stanu emocjonujący fragment wypowiedzi

28 Zob. M. Miedziński, „Strzeż się tych miejsc...”, czyli toruńskie historie grozy, „Okolice – Rocznik Etnologiczny” 2008, nr 6.

29 [Atrapa.net/legends](http://Atrapa.net/legends) (dostęp: 20 maja 2015 roku).

30 Zob. P. Siuda, *Urban Legends*, „Off. Gazeta Studentów Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej UMK w Toruniu” 2010, nr 5, s. 7.

31 [http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,130438,6406652,Wrocily\\_miejskie\\_legнды\\_o\\_porywanych\\_dzieciach.html](http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,130438,6406652,Wrocily_miejskie_legнды_o_porywanych_dzieciach.html) (dostęp: 7 czerwca 2015).

jednego z czytelników lokalnej gazety krakowskiej: „Wczoraj, w czwartek 19 marca, ok. godz. 16.00 w Galerii Krakowskiej wprowadzono 4-letnią dziewczynkę, którą matka na moment spuściła z oka. Dziewczynkę odnaleziono po 2-ch godzinach, po alarmie, który natychmiast wszczęła matka – napisał Roman. Dalej historia wygląda identycznie, jak te, o których pisaliśmy wcześniej: – Drzwi wyjściowe galerii zostały zablokowane. Wypuszczano tylko klientów bez małych dzieci. Okoliczności znalezienia dziecka były dramatyczne: dziewczynka znajdowała się sama w odległej toalecie, siedziała na podłodze przebrana za chłopca i miała ogolone włosy. Dziecko jak widać było przygotowane do porwania. PRZERAŻAJĄCA HISTORIA, O KTÓREJ MEDIA NIC NIE MÓWIĄ! Nie wiem, czy sprawa była zgłoszona Policji, ale można sprawdzić w Galerii Krakowskiej, a może Galerii zależy na wyciszeniu? Przecież taka sprawa powinna być nagłośniona ku przestrodze matek i opiekunów. Jest to autentyczny, prawdziwy fakt, który miał miejsce wczoraj – do sprawdzenia w Galerii Krakowskiej – podnosi alarm nasz czytelnik”<sup>32</sup>.

Omówiony przykład wątku zdaje się potwierdzać masowy lęk przed nowoczesnością, kojarzoną z masowością i swoistym odhumanizowaniem przestrzeni, przejawiającym się w tworzeniu miejsc pozornie przyjaznych człowiekowi, oferujących mu moc atrakcji i rozrywek, obiecujących zaspokojenie niemal wszystkich konsumpcyjnych potrzeb, a w rzeczywistości przytłaczających nadmiarem przedmiotów, obrazów, dźwięków i zapachów, jak również sklepowego metrażu. Wielość sensualnych doznań sprzyja rozproszeniu uwagi i zagubieniu swoistych instynktów samozachowawczych, czego skrajnym przykładem jest utrata kontroli nad dzieckiem, które również ulega sterowanej przez handlowców magii miejsca i oddala się od rodzicielskiego „centrum”.

Poruszająca ze względu na swą tematykę opowieść – bezbronne małeństwo jako ofiara przestępstwa, nie ma w sobie niczego mitycznego. Jej sensacyjny potencjał, łatwo dający się przełożyć na język mediów, przeraża, zaskakuje, zawiera sporo grozy, którą czytelnik odnosi do siebie, bowiem każdemu mogła zdarzyć się podobna historia. Nie ma w tym również udziału sacrum, ani w wymiarze czasowo-przestrzennym, ani kreacyjnym czy stwórczym, gdyż siłą sprawczą rzeczywistości jest człowiek i to zazwyczaj zły człowiek (porywacz, morderca, narkoman), rzadziej czynnik naturalny czy nadnaturalny (odrębną grupę, którą postulowałabym wyodrębnić, jest seria opowieści o „obcych”, o przybyszach z innych planet; w tego rodzaju narracjach więcej można znaleźć związków z mitem niż w plotkach o porwanych dzieciach czy mordujących autostopowiczach). Groźna wizja świata zawarta w tego rodzaju narracjach, nawet jeśli opowieść wieńczy szczęśliwy finał, na przykład odnalezienie kilkulatek, bliska staje się plotce pojmowanej jako „proces komunikacyjny, który zaczyna i rozprzestrzenia się łatwo, bazuje na niesprawdzonej (bądź nieautentycznej) informacji, wspierany jest obecnością funkcyjnych

32 *Ibidem*.

możliwości, uwalnia nadawcę od odpowiedzialności za wypowiedziane słowa. Jest pewnego rodzaju sensacją o zasięgu często grupowym i tylko w określonej społeczności czytelną, jest wypowiedzią wartościującą, perswazyjną, a także aktem komunikacyjnym, za pomocą którego niejednokrotnie wyładowuje się złość, zawiść, zazdrość, niechęć, lęk, podejrzliwość, ciekawość<sup>33</sup>. Jako czynniki dodatkowe, odróżniające plotkę od innych form przekazu, badacze mediów dodają wpisaną w nią stereotypowość, fałsz i znaczną popularność wśród społeczeństwa<sup>34</sup>. Z kolei do jej wyróżników zewnętrznych zaliczyć można tzw. operatory meta-tekstowe, operatory kontaktu, a więc zdania czy słowa mające potwierdzić prawdziwość przedstawianych treści, na przykład: „nie uwierzysz”, „posłuchaj”, „wiesz, że...”<sup>35</sup>. Wymienionych operatorów nie ma w podaniach historycznych, których usytuowanie w bezczasie wyklucza jakąkolwiek konkretyzację. Dodajmy, że skoro plotka może przybrać postać streszczenia, krótkiego komunikatu, a nawet fabularnej narracji<sup>36</sup>, jej bliskość z legendą miejską wydaje się oczywista<sup>37</sup>.

W tym kontekście warto wspomnieć, że i w przeszłości tego rodzaju makroplotki, niekiedy o tragicznych skutkach społecznych, występowały, gdyż potrzeba przeżycia kontrolowanej sensacji w ludziach istniała od zawsze. Warto wspomnienia wydają się XV-wieczne krakowskie legendy miejskie odnoszące się między innymi do mordów rytualnych, dokonywanych rzekomo przez Żydów na polskich dzieciach, co skutkowało atakami agresji wobec wyznawców judaizmu<sup>38</sup>. Szczęśliwe odnalezienie zaginionych kilkulatków nie wpływało wcale na zmianę podejścia do oskarżonych. W tę samą grupę narracji wpisują się również historie o toruńskim tumulcie, osiemnastowiecznym konflikcie między katolikami i ewangelikami zakończonym egzekucją protestanckich włodarzy miasta, który znalazł odzwierciedlenie nie tylko w legendach miejskich, lecz i silnie z nimi związanych balladach dziadowskich oraz podwórzowych, kolportowanych za grosze przez wędrownych żebraków<sup>39</sup>.

Oczywiście, nie wszystkie legendy zawierają w sobie tragizm, jak ta o uprowadzonych dzieciach, a więc o istotach najsłabszych, niezwykle łatwo poddających się manipulacji i przemocy. Zdarzają się bardzo krótkie narracje mające charakter komunikatu o czymś nadzwyczajnym czy niebywałym, zawsze jednak odstającym od przeciętności i wzbudzającym

33 E. Błachowicz, *Plotka w świetle teorii aktów mowy i zasad etyki komunikacji międzyludzkiej*, Rzeszów 2010, s. 43.

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*, s. 148–154.

36 *Ibidem*, s. 47.

37 O innych aspektach plotki zob.: *Plotka i kłamstwo w języku i w kulturze*, red. M. Baran-Lukaszewicz, S. Niebrzegowska-Bartmińska, S. Wasiuta, Lublin 2010.

38 M. Baran-Lukaszewicz, *Plotki o Żydach w kontekście ludowego stereotypu*, w: *Plotka i kłamstwo w języku i w kulturze*, s. 99–112.

39 P. Grochowski, *Pieśń o tumulcie toruńskim*, w: *Z trzeciego brzegu Wisły. Szkice z antropologii Torunia*, s. 37–47.

niechęć. Wśród toruńskich opowieści, opisanych m.in. przez Monikę Zarembę i Macieja Miedzińskiego<sup>40</sup>, znajdują się o luksusowym samochodzie kupionym przez dyrektora znanego radia, o napadach narkomanów na przechodniów na ulicy Mickiewicza czy o ptasiej grypie, mającej infekować koty i ludzi, co wedle legend miejskich miało przyczynić się do masowego usypiania zwierząt domowych<sup>41</sup>. Niektóre z przywołanych przykładów zamieścił w swej antologii Wojciech Orliński, potwierdzając nie tylko krajową powszechność wątków<sup>42</sup>.

### Między mitem a plotką

W powyższym kontekście można rzec, iż opowieści o mieście zaspokajają dwie podstawowe ludzkie potrzeby związane z narracją – potrzebę mitu, który objaśnia świat i zapewnia o trwałości ziemskiego porządku, i sensacyjnej plotki, dostarczającej emocji bez ruszania się z domu, a jednocześnie niosącej pocieszenie, iż to innym, a nie nam – czytelnikom/słuchaczom – przydarzają się straszne rzeczy. Chociaż oba typy opowieści funkcjonują równolegle w przestrzeni folklorystycznej, drugi zyskuje silniejszą pozycję w czasach pokoju, a pierwszy, odwołujący się do fundamentalnych wartości i idei bohaterstwa, dominuje w czasach zmian i napięć społecznych<sup>43</sup>. O plotkach szybko się zapomina, chociaż mają tendencję do powrotu, tyle że w innym czasie i miejscu, jak opowieść o zaginionym dziecku. Z kolei mit trwa mimo zmian kulturowych i cywilizacyjnych, przybierając niekiedy nową postać, choćby (historycznego) podania lokalnego. W micie bowiem – w przeciwieństwie do plotki (makroplotki, legendy miejskiej) – jest element, który czyni życie sensowniejszym, sugerując istnienie jakiegoś wyższego ładu. Jak stwierdziła Róża Godula-Węclawowicz: „[...] każda z tych historii [mitycznych – przyp. V.W.] ma w sobie jądro wiary w porządek nadprzyrodzony. Ukazana w nich wizja świata nie należy do empirycznego porządku, lecz wynika z mitycznego oglądu rzeczywistości, właściwego dla kultur zwanych tradycyjnymi, pierwotnymi, prostymi czy magicznymi, ale obecnej też we współczesnej cywilizacji. Osadzona jest w określonej wizji świata celowego, sensownego, harmonijnego, w którym wszelkie zachwiania równowagi są natychmiast korygowane przez dowoływanie się do porządku nadnaturalnego”<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> M. Zaremba, *O czym się plotkuje w mieście Kopernika? Toruńskie legendy miejskie, w: Toruń tam i z powrotem. Szkice z antropologii miasta*, s.147–156; M. Miedziński, *op. cit.*

<sup>41</sup> AR, pt. *Strach silniejszy od miłości*, „Newsweek” z 26.03.2006, s. 4.

<sup>42</sup> M. Barber, *Legends miejskie*, przekł. K. Berger-Kuźniar, P. Błoch, *Polskie legendy* spisał i skomentował W. Orliński, Warszawa 2007.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 112.

<sup>44</sup> R. Godula-Węclawowicz, *op. cit.*, s. 112.



Ewa Krzywicka  
Uniwersytet Zielonogórski

Słowa klucze  
mitologizacja  
Warszawy, powieść  
kryminalna retro,  
Konrad T. Lewandowski

## Zbrodnie i kawiarnie. Mitologizacja Warszawy w cyklu retrokryminalnym Konrada T. Lewandowskiego

„Panie nadkomisarzu, obaj wiemy, że w Warszawie ani nie żyje się,  
ani nie umiera tak do końca na serio, prawda? Inaczej wszyscy  
byśmy tu kompletnie zwariowali”.  
(K.T. Lewandowski, *Magnetyzer*)

Kto wie, gdyby Wydawnictwo Dolnośląskie w 2006 roku zamówiło u Konrada T. Lewandowskiego powieść gejowską, a nie kryminał retro, jak sam pisarz fantazjował w wywiadach<sup>1</sup>, bohaterowie jego książek zamiast po międzywojennej Warszawie przechadzaliby się – dajmy na to – po plaży w Lubiewie. Wydawca zlecił jednak napisanie „kryminałów retro w stylu Marka Krajewskiego, ale dziejących się w Warszawie”. I Lewandowski się z zadania wywiązał. Porzucił, przynajmniej na jakiś czas, znane mu od lat osiemdziesiątych poletko fantastyki, na którym udało mu się odnieść pewne sukcesy (Nagroda Zajdla za *Notekę*), a także zyskać grono wiernych czytelników (między innymi cykl o Ksinie cieszył się sporą popularnością), i wziął się do konstruowania kryminalnych zagadek osadzonych w międzywojniu. Pierwszą powieścią retrokryminalnego cyklu Lewandowskiego był *Magnetyzer*. Rzecz dzieła się w stolicy Polski i dotyczyła grasującego po mieście hipnotyzera, który obrał sobie za krwawy cel gorliwe katoliczki. Jego tropem wyruszył młody komisarz stołecznej policji Jerzy Drwęcki, który zrezygnował z pisania doktoratu z logiki u profesora Łukasiewicza, by być bliżej życia i ze swoich zdolności uczynić większy pożytek niż stawianie naukowych hipotez. Konstrukcyjnie *Magnetyzer* przypomina inną

<sup>1</sup> Mówi o tym między innymi w wywiadzie dla portalu Carpenoectem: *Fantastyka jest moim sposobem na życie – wywiad z Konradem T. Lewandowskim* (rozm. R. Chojnacki), <http://carpenoectem.pl/teksty/fantastyka-jest-moim-sposobem-na-zycie-wywiad-z-konradem-t-lewandowskim> (dostęp: 1 maja 2015 roku), a także w rozmowie z P. Duninem-Wąsowiczem, *Rzemieślnik metafizyk. Konrad T. Lewandowski opowiada redaktorowi „Lampy” o tym, że lepiej wyszedł na kryminalach niż na fantastyce* (rozm. red. P. Dunin-Wąsowicz), „Lampa” 2007, nr 5(38), s. 22.

warszawską powieść – *Lalkę* Bolesława Prusa<sup>2</sup>. Historia współczesna i przeszła zazębiają się, umożliwiając czytelnikom śledzenie przygód bohaterów w dwóch planach czasowych. Przeszłość ma też wpływ na terażniejszość i to w niej zawiera się klucz do rozwiązania kryminalnej zagadki. Druga część cyklu – *Bogini z labradoru* – oprócz wątków warszawskich zawierała także lwowskie (znów dwie płaszczyzny czasowe), choć akcja stricte kryminalna działa się ciągle w stolicy. Od trzeciej części pisarz wysłał – na polecenie wydawnictwa – swojego bohatera w detektywistyczne *tour de Pologne*<sup>3</sup>. I tak wydarzenia kolejnych powieści rozgrywają się w Poznaniu (*Elektryczne perty*), Katowicach (*Śląskie dziękczynienie*) i Łodzi (*Perkalowy dybuk*).

### Drętwy Drwęcki

Michał Foerster w recenzji *Magnetyzera* ukuł na głównego bohatera cyklu Lewandowskiego złośliwe określenie „Drętwy”. Jego zdaniem Drwęckiemu miało „brakować ikry”. Pisał: „Mniejsza o to, że jest aż do bólu pozytywną postacią, że wszystko bez większych trudności mu się udaje, szefowie go poważają i nawet światek przestępczy żywi doń umiarkowany szacunek. Najbardziej przeszkadza to, że komisarz krocząc od jednego sukcesu do następnego, nie okazuje żadnych uczuć czy ludzkich zachowań. Jakby logika, którą studiował, zamknęła go w świecie abstrakcji. Detektyw zdolny jest jedynie do banalnych uwag [...]. Jego związek z gimnazjalistką Marysią jest nie dość, że nudny, to jeszcze nic niewnoszący do akcji”<sup>4</sup>. Potem to określenie było powtarzane w kolejnych recenzjach, między innymi Wojciech Woźniak twierdził, że pasuje ono jak ulał do bohatera *Dybuka*, zarzucając pisarzowi obok tego „miałkość intrygi” i „sztampowość postaci”<sup>5</sup>.

W literaturze popularnej – z którą mamy przecież w tym wypadku do czynienia – zarzuty o obecność supermana (inna kwestia, czy Drwęcki nim rzeczywiście jest) muszą powodować zapalenie się czerwonej lampki. Przecież w tym typie literatury to, że bohater ma większy fart niż zwykli śmiertelnicy lub szczególne zdolności, lub nadprzeciętną urodę, lub powodzenie u płci przeciwnej etc., nie powinno nikogo dziwić. Dlaczego więc dziwi cytowanych recenzentów? Odpowiedź jest zawarta kilka

2 Bezpośrednie odwołanie do najlepszej polskiej powieści pojawia się w drugiej części serii: „Jerzy skulił się, nasłuchując świstu przelatujących kul. Po raz kolejny zmuszony był przyznać rację panu Prusowi, kiedy ustami subiekta Rzeckiego mówił, że doprawdy nie ma w tym nic romantycznego”. Zob. K.T. Lewandowski, *Bogini z labradoru*, Wrocław 2008, s. 34.

3 Sformułowanie Wojciecha Woźniaka. Zob. W. Woźniak, *Komisarz Drwęcki na trasie. Przystanek Łódź*, recenzja *Perkalowego dybuka* Konrada Lewandowskiego zamieszczona w internetowym Magazynie Kultury Popularnej „Esensja”, <http://esensja.stopklatka.pl/ksiazka/recenzje/tekst.html?id=10714> (dostęp: 1 maja 2015).

4 M. Foerster, *Komisarz Drętwy*, recenzja *Magnetyzera* Konrada Lewandowskiego zamieszczona w internetowym Magazynie Kultury Popularnej „Esensja”, <http://esensja.stopklatka.pl/-ksiazka/recenzje/tekst.html?id=4233> (dostęp: 21 marca 2015).

5 Zob. W. Woźniak, *op. cit.*

akapitów wcześniej w przytaczanej recenzji Woźniaka. Stwierdza on, że gdyby w łódzkie strony wybrał się Eberhard Mock, nie wahałby się długo, by po taką powieść sięgnąć. Za chwilę zaś pisze o Drwęckim, że nie jest on „stereotypowym mrukiem i twardzielem, jacy zaludniają większość powieści kryminalnych”. O, tu jest pies pogrzebany! Oczekiwania czytelnicze po powieści z „retro” w podtytule były takie, by bohater był jak Mock Marka Krajewskiego. Wzorowany na chandlerowsko-hammettowskiej tradycji czarnego kryminału policjant z Breslau stał się punktem odniesienia dla następnych powieści tego nurtu. Wydawcy zlecali pisanie à la Krajewski, a czytelnicy chcieli sięgnąć po powieści podobne do *Śmierci w Breslau*, od której to i moda na kryminał retro, i renesans powieści kryminalnej w Polsce w ogóle wzięły swój początek. Przyjęcie zlecenia na cykl kryminałów retro z jednej strony pozwoliło Lewandowskiemu na zostanie *full time writerem*<sup>6</sup>, z drugiej jednak wpłatało go w sieć oczekiwań wydawniczo-czytelniczych, których pokłosiem były tego typu recenzje, zresztą w wielu punktach niesprawiedliwe<sup>7</sup>.

Trzeba sobie powiedzieć jasno: Drwęcki nie jest Mockiem, a Lewandowski nie udaje Krajewskiego. Pisarz wymyślił własną formułę na retro, w mojej ocenie także ciekawą, ale nawet jeśli ktoś ma inne zdanie na ten temat, nie powinien czynić zarzutu drugiemu, że nie jest pierwszym. W jednym z wywiadów Lewandowski mówi o radości z eksperymentowania na polu literatury<sup>8</sup>. Widać to, gdy bierze się do struktury kryminału. Wprowadza do niej elementy, które – jeśli wierzyć teoretykom tego gatunku – nigdy nie powinny się tam znaleźć<sup>9</sup>. Można mu zarzucić,

6 Opowiada o tym na łamach „Lampy”. Zob. *Rzemieślnik metafizyki*, *op. cit.*, s. 22.

7 Chociażby zarzut, że związek z Marysią niczego do akcji nie wnosi, jest nieprawdziwy. Kontekst rodzinny to z jednej strony element gry Lewandowskiego z typem bohatera twardziela, którego nikt nie kocha, z drugiej zaś próba pokazania prywatnej twarzy policjanta. Stoi też za tym przekonanie, że nawet geniusze policyjnej dedukcji muszą czasem odpoczywać i że często właśnie wśród rodziny i przyjaciół, w stanach odprężenia, mają najlepsze pomysły – to w domowej wannie wykrzykują: „Heureka!”.

8 Zob. *Pisarz musi czasem narozrabiać i narobić dymu*, rozmowa z Konradem T. Lewandowskim zamieszczona w internetowym Magazynie Kultury Popularnej „Esensja”, <http://esensja.stopklatka.pl/ksiazka/wywiady/tekst.html?id=375> (dostęp: 1 maja 2015 roku). Dokładnie jego słowa były takie: „Najlepiej czuję się w eksperymentowaniu. To jest reguła od szczenięcych lat, kiedy jeszcze nie pisałem, tylko miałem domowe laboratorium chemiczne. Wynałazłem wtedy, całkiem przypadkowo, jeansy zdobione nieregularnymi dziurami, na długo przed nastaniem tej mody. [...] Te nawyki eksperymentatorskie przeniosłem na grunt literatury. Byłbym po prostu chory, gdybym nie spróbował zbadać, jak zachowa się w trakcie obróbki każdy z wymienionych rodzajów materii literackiej”.

9 Mam tutaj na myśli między innymi podkreślany przez recenzentów element przygodowości w kryminałach Lewandowskiego. W recenzjach *Bogini z labradoru* i *Magnetyzera* zamieszczonych w Portalu Kryminalnym zauważano, że „przygoda” to słowo klucz do odczytywania stylistyki retro w kryminale i że Lewandowskiemu lepiej wychodzą przygoda czy obyczaj niż stricte kryminał. Zaznaczano jednak wyraźnie, że kryminał powinien być kryminałem, a nie opowiadką przygodową.

że niektóre z tych pomysłów są chybione, ale – na boginię Nut – nie, że ich mu brakuje. Jego bohater jest porządnym człowiekiem: ma zasady, nie zdradza żony, stara się jak najlepiej wykorzystywać w pracy swoje zdolności. Pije umiarkowanie, tyle, na ile pozwala mu Marysia, z którą po żmudnych policyjnych czynnościach oddaje się (po)życiu małżeńskiemu. Komisarz sam by jednak nic nie zdziałał, w powieściach Lewandowskiego drugi szereg postaci jest bowiem tak samo ważny jak główny bohater. Wujaszek Hiacyntus, Babcia Irena, Franc Fiszer, Gryfek czy koledzy po fachu z innych miast tworzą ten barwny zespół, bez którego Drwęcki nie posunąłby do przodu żadnego śledztwa. Lewandowski stawia nie tyle na samotnego wilka, ile na drużynę, której siła bierze się z tego, że łączy rozmaite charaktery i umysłowości. Bohater Lewandowskiego nie jest przegrany i nie jest samotny, co nie oznacza, że nie ma problemów w życiu czy wad. Koledzy kopią pod nim dołki, on też czasem wstaje lewą nogą, w przeszłości popełnił niemałe błędy, a nawet ma na swoich rękach sporo krwi. Ta postać ewoluuje, pisarz pogłębia ją w trakcie pisania kolejnych odsłon serii, więc o ile jeszcze czytelnicy *Magnetyzera* mogli czuć pewien zawód, to nie powinien się on potwierdzać, ale rozwiewać w kolejnych częściach.

Marek Krajewski i jego Breslau doczekali się sporej liczby opracowań<sup>10</sup>. Warszawa Lewandowskiego jest wciąż *terra incognita*. Ten tekst jest próbą zapełnienia, przynajmniej częściowo, tej luki. Przyjrzałam się retrokryminalnemu cyklowi pod kątem zabiegów mitologizujących międzywojenną stolicę Polski. Przejdźmy się po niej – zgodnie z dzisiejszą modą na tego typu spacer – śladami Komisarza Drwęckiego.

## Szemrany labirynt

Lewandowski rozpoczyna pierwszą powieść cyklu od sceny, w której idący do pracy komisarz Drwęcki obserwuje na ulicy podwórkową śpiewaczkę. Usiłuje ona zarobić trochę grosza wśród gapiów podziwiających futurystyczne wagoniki kolejki elektrycznej. Kobieta, wygrywając na obdrapanej harfie skoczny rytm, śpiewa: „Mam Wiktora, swego bandziora, / Co krwawą sławę w mieście ma / I ciupę zna”<sup>11</sup>.

Za największą wadę kryminałów Lewandowskiego uznawano zaś brak suspense. Zob. <http://www.portalkryminalny.pl/content/view/251/32/>; <http://www.portalkryminalny.pl/content/view/233/32/> (dostęp do obu tekstów: 4 kwietnia 2015 roku).

- <sup>10</sup> O Wrocławiu w powieściach Krajewskiego pisali między innymi Anna Gemra i Wolfgang D. Brylla. Zob.: W.D. Brylla, *Breslau u Marka Krajewskiego*, w: *Doświadczenie nowoczesności. Perspektywa polska – perspektywa europejska*, pod red. E. Paczoskiej, J. Kulas, M. Golubiewskiego, Warszawa 2012, s. 233–244; A. Gemra, *Eberhard Mock na tropie: Wrocław/Breslau w powieściach Marka Krajewskiego*, w: *Śląskie pogranicza kultur*, t. 2, pod red. M. Ursela, O. Taranek-Wolańskiej, Wrocław 2013.
- <sup>11</sup> K.T. Lewandowski, *Magnetyzer*, Wrocław 2007, s. 7. Rzecz dotyczy Wiktora Zielińskiego, znanego jako Krwawy Wiktor, który robił karierę w przestępczych środowiskach międzywojennej stolicy. Jego postać przybliżyła w swojej książce Stanisław Milewski, pisząc, że był on bezwzględny mordercą kilku policjantów. Zieliński miał być obdarzony przez naturę akrobatycznymi umiejętnościami, dzięki czemu odnosił sukcesy jako lipkarz, czyli złodziej zakradający się do domów przez lufki.

Ten pierwszy obraz doskonale wprowadza czytelnika w atmosferę przedwojennej Warszawy, z jednej strony młodej stolicy próbującej nadrobić cywilizacyjne zaległości spowodowane przez przeszło sto lat zaborów, z drugiej zaś szemranej metropolii, w której jeśli nie zna się realiów wystarczająco dobrze, można źle skończyć. Maja i Jan Łozińscy w książce *W przedwojennej Polsce. Życie codzienne i niecodzienne*, w rozdziale dotyczącym pejzaży międzywojennych miast opisywali Warszawę jako miasto zdewastowane, w którym brakowało mieszkań, żywność była droga, a życie ciężkie.

Słabo rozwinięta, a zarazem droga komunikacja sprzyjała utrzymywaniu się znacznej izolacji warszawskich dzielnic, które, różniąc się zamożnością, przekrojem społecznym, tradycją, obyczajami, tworzyły własny folklor i utrwały poczucie odrębności mieszkańców przemysłowej Woli, drobnych rzemieślników z zaniedbanych, wilgotnych kamieniczek Starego Miasta, ludności żydowskiej Muranowa, Leszna, Powązek, robotników Powiśla. Prawdziwie wielkomiejski, stołeczny charakter miało tylko ściśle centrum: eleganckie Krakowskie Przedmieście z Nowym Światem, plac Teatralny, Ogród Saski [...] <sup>12</sup>.

Konrad T. Lewandowski w swoim cyklu również zamieszcza elementy tego realistycznego opisu. Widać to chociażby w scenie, gdy komisarz Drwęcki usiłuje się dostać bez samochodu z centrum na Żoliborz, by przesłuchać rodziców zamordowanej dziewczyny <sup>13</sup>. Tramwaj włókł się wolno, „mozolnie przebiegał się przez tłum kłębiący się na całej szerokości ulic od Muranowskiej po Bonifraterską, jakby nigdy nie słyszano tutaj o porządku i regulach ruchu”. Młody śledczy miał wrażenie, jakby znalazł się w całkiem innym mieście, „przeniesionym żywcem gdzieś spod Wołynia”. „Zapomniał, że jadąc tramwajem ze Śródmieścia na Żoliborz, w połowie drogi trzeba się cofnąć o jakieś sto lat, zwłaszcza z jego rodziną, nowoczesną Wolą”. Stolica była jak „wielki bezładny przekładaniec z epok, cywilizacji i ludów”.

Realistyczny obraz miasta, zbudowany przez pisarza na podstawie własnych doświadczeń (Lewandowski mieszka od urodzenia na warszawskiej Woli) i lektur historycznych, jest jednak tylko punktem wyjścia do budowania właściwej przestrzeni tej opowieści – mitycznego obrazu miasta jako labiryntu, który z samej swej natury jest doskonałą przestrzenią

Wydany przez dawnego kompana zginął z rąk policjantów. Koledzy zorganizowali mu wystawny pogrzeb, na który zeszło się wielu gapiów. Zob. S. Milewski, *Szemrane towarzystwo niegdysiejszej Warszawy*, Warszawa 2009, s. 26–28. Obyczaj układania piosenek o przedstawicielach półświatka przetrwał w stolicy do dziś – między innymi współczesny zespół Vavamuffin w 2005 roku nagrał piosenkę *Paramonow* o zabójcy milicjanta z czasów PRL. Pisze o tym Przemysław Semczuk w książce mającej odsłaniać najbardziej wstrząsające zbrodnie okresu PRL. Zob. P. Semczuk, *Bandyta, o którym śpiewała ulica*, w: *idem, Czarna wołga. Kryminalna historia PRL*, Kraków 2013, s. 213–229.

<sup>12</sup> M. i J. Łozińscy, *W przedwojennej Polsce. Życie codzienne i niecodzienne*, Warszawa 2012, s. 30.

<sup>13</sup> K.T. Lewandowski, *op. cit.*, s. 62–63.

do popełniania nie zawsze doskonałych zbrodni. Mariusz Kraska twierdzi, że współczesna powieść kryminalna kształtuje nowy, w porównaniu z klasycznym dziewiętnastowiecznym modelem, rodzaj literackiego dyskursu realistycznego. Jego zdaniem kod rzeczywistości tekstów kryminalnych rozsądza tradycyjny dyskurs realistyczny. Powieść kryminalna ma być zwierciadłem, które pękło w stos odłamków<sup>14</sup>. Jego wizja kryminału jako reprezentacji mentalnej kondycji czytelników, w której istotną rolę odgrywa depresyjna postawa detektywów, niespecjalnie daje się przyłożyć do tekstów Lewandowskiego, a to z powodu wspomnianego już pełnego zdrowia psychicznego głównego bohatera. Dla moich rozważań ważna jest jednak konstatacja dotycząca przekraczania tradycyjnej formuły realizmu w powieściach kryminalnych. Pasuje za to do cyklu Lewandowskiego klucz, o którym pisał niezastąpiony badacz związków literatury i mitu Roger Caillois. W tekście *Paryż, mit współczesny* łączy zjawisko polegające na tym, że sceneria miejska zyskała rangę epicką, a ściślej rzecz ujmując, że miasto zyskało nagle prawo bytu w dziedzinie fantastyki, z przekształceniem się powieści przygodowej w powieść kryminalną. Swoją rolę odegrały tu między innymi *Tajemnice Paryża* Eugeniusza Sue. Analizując zjawisko mitologizacji przestrzeni miejskiej na gruncie francuskim, Caillois stwierdza, że ukazujące się coraz to nowe książki, w których miasto jest głównym bohaterem, utwierdzają czytelników w przekonaniu, że znany im Paryż jest tylko dekoracją, która skrywa właściwe miasto, Paryż widmo, sekretny, utajony świat. To zjawisko łączy się jednocześnie z poetyzacją przestrzeni miejskiej – współczesne miasto zaczyna wchodzić w sferę uczuć<sup>15</sup>.

Wróćmy teraz do Warszawy. Nad – czy raczej pod – tą wersją, która na co dzień jest dostępna zwykłym obywatelom, czai się nieciekawa okolica, w której bardzo łatwo można się zgubić. W końcówce *Magnetyzera* Jerzy został pojmany i powleczony „gdzieś w dół, po schodach do piwnic. Przepychano go jakimś korytarzem, ewidentnie zbyt długim i za często zakręcającym jak na zwykły piwniczny korytarz. Musiał biec pod ulicami i całymi kwartałami domów. Podziemie z prawdziwego zdarzenia”<sup>16</sup>. Owo podziemie istniejące równoległe do przestrzeni oswojonej jest miejscem niebezpiecznym, w którym władzy nie mają już instytucje państwowe, ale które rządzi się własnymi prawami. To świat z własnym slangiem, obyczajami, zasadami postępowania, które są niedostępne dla większości społeczeństwa. Ten świat jednak w każdej chwili może zwykłym obywatelom zagrozić: okraść ich, zranić, a nawet zabić. Wystarczy, że jakiś doliniarz włoży rękę do czyjegoś płaszcza w tramwaju lub pajęczarz, wykorzystując gzyms lub studnię wentylacyjną, zasadzi

14 M. Kraska, *Criminalis conditio humana albo o realizmie współczesnego kryminału*, w: *Mitologizacje państwa w kulturze i literaturze iberyjskiej i polskiej*, pod red. W. Chalchalisa i B. Trochy, Zielona Góra 2014, s. 309–324.

15 R. Caillois, *Paryż, mit współczesny*, w: *idem, Odpowiedzialność i styl*, przekł. J. Błoński, Warszawa 1967, s. 101–120.

16 K.T. Lewandowski, *Magnetyzer*, s. 62–63.

się na nie swoją własność (jak zrobił to przyjaciel głównego bohatera Gryfek w *Bogini z labradoru*; trzeba zaznaczyć, że było to jednak efektem szantażu). Przedstawiciele miasta grzechu, gdy tylko przyjdzie im na to ochota, wedrą się bez pardonu do mieszkań strasznych mieszczan, by po ich trupach dojść do swojego przestępczego celu.

Epicentrum tego mitycznego miejskiego chaosu jest w cyklu Lewandowskiego Kercelak, czyli największy bazar międzywojennej stolicy. To tutaj swoje interesy załatwiają także stołeczni przestępcy. Jak pisze autor, plac Kercelego był to „przeniesiony z XIII w. fragment imperium Mongołów”, na którym znaczenie miały przede wszystkim „ekspresja i dynamika życia wielkiego i małego świata, półświatka oraz wszelkich innych ułamków świata”. Aby go sobie wyobrazić, trzeba wziąć „bazar z Samarkandy i dodać do tego warszawską fantazję i dziadowski fason”. Stały tam „rzędy bud i baraków, drewnianych i murowanych, ale wyglądających tak, jakby miały się zawalić od trzaśnięcia drzwiami”. Z tłumu przepływającego przez to ogromne targowisko policjant bez trudu wyławiał twarze bandytów znanych mu z kartoteki<sup>17</sup>. Obowiązywały tutaj specjalne zasady, policja nie miała władzy nad tym kawałkiem przestrzeni na mocy niespisanych policyjno-bandyckich umów. Każde naruszenie tego status quo prowadziło do krwawych wojen na ulicach. Przekonał się o tym w *Perkalowym dybuku* podwładny Jerzego, który naraził się na krwawą zemstę oprychów za zastrzelenie na Kercelaku sutenera. Za to między innymi został zesłany do Łodzi, a razem z nim przeniosła się tam akcja książki. Niekwestionowanym królem Kercelaka jest Tata Tasiemka (również postać z życia wzięta), otoczony zawsze doborową majcherską gwardią. Przypominającego podstarzałego łososia o wykoślawionych szczękach herszta bandyckiej szajki można też spotkać w lokalu U Joska na Gnojnej, gdzie zwykł przyjmować interesantów i rozwiązywać sporne kwestie. Policja, chcąc utrzymać ten groźny żywioł w ryzach, musi się z nim częściowo układać. Dlatego Jerzy decyduje się stanąć do pojedynku, by chłopcy na mieście dali mu żyć (dosłownie). Wilcza Wyspa na Wiśle, na której się owa potyczka odbyła, również należy u Lewandowskiego do katalogu miejsc mitycznych. Miała rozmiary połowy Śródmieścia i mogłaby pomieścić dwa stadiony, pokryta była gąszczem zarośli i bandyckimi kryjówkami.

W wydanym w 2012 roku przez wydawnictwo Carta Blanca albumie z fotografiami dokumentalnymi z międzywojnia<sup>18</sup> można obejrzyć zdjęcie, na którym odwrócony plecami mężczyzna w czarnym kapeluszu kredą rysuje na ogrodzeniu trzy ząbki. Było to złodziejskie ostrzeżenie przed złym psem strzegącym domu. Przestępcze szyfry i symbole niezrozumiałe dla uczciwych warszawiaków miały w sobie magiczny potencjał. Mity i legendy narastające wokół półświatka, które do dziś są źródłem

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 185.

<sup>18</sup> B. Kaczorowski, *Między elitą a półświatkiem. Życie codzienne w przedwojennej Polsce*, Warszawa 2012, s. 305.

popkulturowych inspiracji, zostały wykorzystane przez Lewandowskiego do stworzenia miasta w mieście, którego status był w znacznym stopniu mityczny.

Labiryntową strukturę mają też w powieściach Lewandowskiego przestrzenie związane z Kościołem. Klasztory i świątynie, chronione tajemnicą spowiedzi i konkordatem, są idealnym miejscem do popełniania przestępstw, bo tu także nie sięga władza instytucji państwowych. Nie oznacza to, że zbrodnie muszą popełniać kapłani, ale hierarchia kościelna ma swój udział w tuszowaniu tego typu wypadków. Szwarzcharakter pierwszego tomu cyklu popełnia swoje nieczne czyny w konfesjonale, podszuwając się pod księdza, zaś w *Perkalowym dybuk*u zanim śledztwo przeniesie się do krainy fabryk, pod bramą warszawskiego zakonu ojców kapucynów policja znajdzie ciało zgwałconej siedemnastolatki. Tam, gdzie obowiązują tajemnice i prawa inne niż te działające w zwykłych warunkach, może też dochodzić do nadużyć.

### Półpiętro elit

Dosyć już biadać i głądzić,  
Krzyknijmy chórem, a z siłą,  
Chociaż jest gorzej niż będzie,  
Ale jest lepiej, niż było!<sup>19</sup>

– pisał w 1926 roku na łamach satyrycznego „Cyrulika Warszawskiego” Antoni Słonimski, skamandryta i bywalec Ziemiańskiej. To kawiarnia, która była istotnym punktem na mapie międzywojennej stolicy Polski i której ważną rolę wyznaczył w swoim cyklu Lewandowski. Autorzy prac o życiu codziennym tego okresu pisali o zachłyśnięciu się wolnością i zwrocie w stronę rozrywki i kultury. Triumfy święciły restauracje, kawiarnie, operetki i kabarety, teatry i kina. Łozińscy w swojej książce podkreślali, że odzyskana niepodległość „ofiarowywała Polakom prawo do pełni życia, do zabawy bez natarczywych patriotycznych wizji, które nękały bohaterów *Wesela*, bez rozmyślań o powinnościach wobec uciemionego narodu i spętanej ojczyzny”<sup>20</sup>. Autorzy pisali, że wśród bywalców kawiarni i restauracji wolnej stolicy znaleźli się także znani pisarze i poeci. Sławomir Koper, historyk lubujący się w opisywaniu towarzyskich smaczków epoki, zauważał, że „w środowiskach artystycznych Drugiej Rzeczypospolitej alkohol łączył się strumieniami, a rzadkie przypadki abstynencji tylko potwierdzały regułę”<sup>21</sup>. Te dwa elementy: alkohol i literatura, były również spoiwem łączącym bywalców mieszczącej się przy ulicy Mazowieckiej 12 kawiarni Ziemiańska. A bywał tam nie byle kto, bo spotkać można było i Juliana Tuwima, i Tadeusza Boya-Żeleńskiego, i Jana Lechonia, i Bolesława Wieniawę-Długoszowskiego. Skamandryci mieli zarezerwowany dla siebie stół na półpiętrze, dosiąść się do nie-

<sup>19</sup> A. Słonimski, *Stare czasy*, w: *Szczutek. Cyrulik Warszawski. Szpilki*, wybór E. Lipiński, Warszawa 1975, s. 55.

<sup>20</sup> M. i J. Łozińscy, *op. cit.*, s. 109.

<sup>21</sup> S. Koper, *Życie prywatne elit artystycznych Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 2010–2014, s. 39.



go mogły tylko specjalnie wybrane osoby. Zapraszali tam osoby, których dokonania artystyczne cenili. Jak pisał Sławomir Koper, przy stole skamandrytów mieli okazję posilać się fizycznie i duchowo między innymi: Maria Pawlikowska-Jasnorzewska, Magdalena Samozwaniec, Zofia Stryjeńska, Hanka Ordonówna, Witkacy, Bolesław Leśmian, Stefan Jaracz i Fryderyk Jąrosy<sup>22</sup>. Jednak „największym oryginałem zasiadającym na półpiętrze Ziemiańskiej”<sup>23</sup> był Franciszek Fiszer. Zdaniem Sławomira Kopra, bez Fiszera nie mogło się obejść żadne wspomnienie o przedwojennej Warszawie. Łozińscy zaś pisali o nim: „król literackich biesiad dwudziestolecia”, „filozof, znawca poezji i literatury, mistrz dowcipu i towarzyskiej konwersacji, a zarazem wielki koneser kuchni”, „godny uczestniczyć w *Uczcie Platona*”<sup>24</sup>. Franc Fiszer – o czym wiedzą doskonale wszyscy poloniści – był też przyjacielem Bolesława Leśmiana<sup>25</sup>. Kuzynowi poety – Janowi Brzechwie – miał zaś posłużyć za pierwowzór postaci Ambrożego Kleksa<sup>26</sup>. Konrad T. Lewandowski odwołuje się do mitu Warszawy jako tętniącej życiem i opływającej alkoholem stolicy artystycznej bohemy dwudziestolecia międzywojennego<sup>27</sup>. Ziemiańska już w czasach swojego istnienia zdążyła obrosnąć literacką legendą, czemu sprzyjały na poły tajne, na poły publiczne spotkania na półpiętrze. Wiele zwykłych osób nie było tam zapraszanych, więc siedząc na dole, starało się pochwycić chociaż strzępki rozmów rozentuzjzmowanego

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 17.

<sup>23</sup> Sformułowanie Sławomira Kopra, *ibidem*, s. 18.

<sup>24</sup> M. i J. Łozińscy, *op. cit.*, s. 130.

<sup>25</sup> Leśmian zadedykował Fiszerowi utwór *Dwaj Macieje*. Pisał w dedykacji: „Drogiemu przyjacielowi, Franzowi Fiszerowi, z pełnym wzruszenia uznaniem dla smutnych i wesołych cudów Jego cygańskiego żywota i ze szczerem zachwytem dla Jego wiecznie młodych uniesień i pomysłów metafizycznych”. Zob. B. Leśmian, *Dwaj Macieje*, w: *idem, Zwiedzam wszechświat. Wybór wierszy*, Warszawa 2006, s. 75. Warto tutaj nadmienić, że Leśmian stał się jednym z bohaterów literackich VII części retrokryminalnej serii o Zydze Maciejewskim *Kwestja krwi* Marcina Wrońskiego, której akcja działa się wyjątkowo nie w Lublinie, ale w Zamościu. Zob. M. Wroński, *Kwestja krwi*, Warszawa 2014.

<sup>26</sup> Legenda Fiszera jest ciągle żywa. W 2007 roku, gdy mijało okrągłe siedemdziesiąt lat od jego śmierci, prezentował jego sylwetkę na łamach „Polityki” Piotr Łopuszański. Zob. P. Łopuszański, *Fiszer Pierwszy i Ostatni*, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kultura/214962,1,fiszer-pierwszy-i-ostatni.read> (dostęp: 17 marca 2015 roku). Postać Fiszera przypominał też w piosence *Telehon* laureat tegorocznego Paszportu Polityki Paweł „Pablopavo” Sołtys, relacjonując „ze snu”, że „Warszawy urzędnicy nie biorą łapówek, by zburzyć domy trzy pamiętające Franca Fiszera na polecenie pana dewelopera”.

<sup>27</sup> Poza postaciami ze świata literatury na kartach powieści Lewandowskiego znajdziemy też marszałka Józefa Piłsudskiego, Jerzego Kusocińskiego czy Kazimierza Stabrowskiego. Pisarz dobrze się bawił, powołując do życia postaci, które znamy z podręczników do historii. Mitologizacja Marszałka wymagałaby osobnego opracowania, które przekracza ramy tego artykułu. Wcielenie romantycznego mitu o bohaterze dostrzegła w Piłsudskim Alina Kowalczykowa, która o jego związkach z mitologią romantyczną napisała książkę *Piłsudski i tradycja*, Chotomów 1991.

towarzystwa. Lewandowski w swoim cyklu retrokryminalnym utrwała i rozwija ten mit. Ziemiańska jest miejscem, w którym Drwęcki poznał wielu pisarzy i artystów: skamandrytów, Boya, Witkacego. Tutaj spotyka się, by ustalić strategię działania z Wieniawą-Długoszowskim. Przede wszystkim jednak to stąd zna Fiszera, któremu Lewandowski wyznaczył jeszcze dodatkową rolę łącznika między światem literatury a półświatkiem. Zanim zaczęto traktować Jerzego na półpiętrze jak swego, musiał oczywiście odpowiedzieć na słynne Fiszerowskie pytanie: „A pan myślisz, że chaotyczne kombinacje efemerycznych pryncypiów są w stanie zdeterminować neutralną cywilitatywę absolutnego relatywizmu immanentno-transcendentalnej solipsystycznej jaźni? Tak czy nie?! Gadaj pan!!!”<sup>28</sup>. Wybrnął dzięki cytadowi z Leśmiana. Od tej chwili Ziemiańska stała się dla niego miejscem, w którym poznawał ludzi z jednej strony zapewniających mu polityczne poparcie, jak Wieniawa-Długoszowski, z drugiej zaś to tutaj nierzadko znajdował pomysły naprowadzające go na nowe tropy w śledztwie. Z mitologizacją Ziemiańskiej było podobnie jak z mitologizacją całego miasta. Lewandowski wychodził od realistycznych opisów (opis wnętrza kawiarni czy postaci ją zaludniających zgadza się z przekazami historycznymi), a potem poszerzał ten obraz o mit. Bohema do mitologizowania nadawała się znakomicie, bo już w dwudziestoleciu narastały wokół niej legendy i anegdoty. Pisarz czyniąc z artystów bohaterów literackich, podejmował grę z utrwalonymi w historii literatury i pamięci ludzkiej mitami. Większość bywalców Ziemiańskiej pisarz traktuje dość pobieżnie. Pojawiają się jak dekoracje, jak karykatury wiszące na ścianach czy elementy wystroju. W tym „skansenie Małej Ziemiańskiej”<sup>29</sup> – jak to określił Paweł Dunin-Wąsowicz – są jednak postaci, w które Lewandowski bardzo się stara tchnąć drugie życie. Najważniejszą z nich jest Franc. W rozmowie z redaktorem „Lampy” Lewandowski mówił: „Natomiast to, co mam sam od siebie do powiedzenia realizuję na drugim planie. Jedyńm człowiekiem w Polsce, z którym naprawdę mógłbym sobie pogadać o metafizyce, jest Franciszek Fiszer, tylko niestety zmarł 70 lat temu. Zatem, realizując wytyczne wydawcy, wskrzeszam przy okazji Franca. Odtwarzam jego metafizykę, z nim dyskutuję, starając się zgadnąć, co on by na to powiedział. Tam, gdzie brakuje oryginalnych koncepcji Fiszera, wstawiam własne”<sup>30</sup>.

Lewandowski ma na swoim koncie doktorat z metafizyki, nie dziwi więc to, że jego uwagę przyciągnął Franc. Ta postać jednak z innych względów nadawała się do zawłaszczenia przez literaturę i mit. Franc Fiszer, choć przez encyklopedie i podręczniki odnotowywany jest jako filozof, a nawet na grobie napisano mu „myśliciel”<sup>31</sup>, to nie zostawił po

<sup>28</sup> K.T. Lewandowski, *Magnetyzer*, s. 51.

<sup>29</sup> *Rzemieślnik metafizyk*, s. 20–23.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 22.

<sup>31</sup> Grób Fiszera znajduje się na Cmentarzu Wojskowym na Powązkach w Warszawie. Wcisnięty między nieznanymi sąsiadów, niedaleko brzoźowych krzyży stojących

sobie żadnej wydrukowanej pracy. Cała wiedza o jego koncepcjach metafizycznych, sądach literackich, sympatiach i antypatiach artystycznych, a także faktach biograficznych, pochodzi od osób trzecich. Ludzka pamięć jest zaś zawodna, a bywa i tak, że ktoś – świadomie lub nie – włoży w czyjeś usta coś, co by mu nigdy przez gardło nie przeszło. Wziął więc sobie Lewandowski tę legendę miejską i literacką o brodatym czarodzieju i wykorzystał ją do stworzenia bohatera literackiego, który stał się też jego alter ego. W cyklu Lewandowskiego Fiszer nosi też ksywkę „Profesor” – jest bowiem kimś w rodzaju sędziego i negocjatora przy dintojrze. Historycy piszą, że Fiszer w młodości przehulał cały swój majątek, a przez drugą część życia żył na koszt przyjaciół, umarł zaś jako kloszard. Lewandowski znalazł mu zatrudnienie u Taty Tasiemki.

Pisarzowi Fiszer był potrzebny jeszcze z innego powodu. Mianowicie ogromnego potencjału humorystycznego w nim tkwiącego. Fiszer był duszą towarzystwa. Uwielbiał opowiadać absurdalne historie, wymyślać językowe bon moty, żartować. Koper przytacza historię, jakoby miał kiedyś powiedzieć, że warunkiem porządku w Polsce jest rozstrzelanie dwustu tysięcy łajdaków. Gdy ktoś zdziwiony zapytał, skąd wziąć ich aż tylu, Fiszer odparł, że w razie czego dobierze się z uczciwych<sup>32</sup>. Poczucie humoru rozmiarami dorównujące jego wielkiemu brzuszysku musiało się spodobać Lewandowskiemu. Pierwiastek humorystyczny bowiem odgrywa w cyklu o Drwęckim istotną rolę i jest znakiem rozpoznawczym autora *Magnetyzera*, który odróżnia go od innych polskich pisarzy kryminałów retro.

Mitologizacja Warszawy w cyklu Lewandowskiego ma dwojakie zadanie. Ta związana z budowaniem przestrzeni mitycznej, wewnątrz której detektyw będzie walczył ze złem, jest czymś charakterystycznym dla powieści kryminalnej w ogóle. Kwestia wielkomięjskości kryminału była wskazywana przez wielu badaczy<sup>33</sup>. Tutaj niejako Lewandowski podporządkowuje się wytycznym gatunkowym. Drugi rodzaj mitologizacji Warszawy – budowanie mitów literackich – rozsadza ten porządek, wprowadza element humoru i zabawy, dzięki któremu czytelnik dobrze się bawi, ale też zyskuje zewnętrzne spojrzenie na śledztwo.

Miłe czytadła

na mogiłach powstańców warszawskich z batalionu „Zośka”. Na płycie znajduje się informacja, że Franciszek Fiszer był wnukiem szefa sztabu wojsk Księstwa Warszawskiego, żyjącym w latach 1860–1937. Chyba ktoś go czasami odwiedza, bo między mchem i liśćmi leżał zasuszony goździk. Plastikowej ryby z rodziny zakąsek nie odnotowałam, wnoszę więc, że Lewandowskiego w ostatnim czasie tu nie było, choć się w wywiadach odgrażał, że przyjdzie. Zob. *Fantastyka jest moim sposobem na życie*.

32 S. Koper, *op. cit.*, s. 19.

33 To zagadnienie podejmował między innymi Mariusz Czubaj, pisząc, że kryminał jest w istocie gatunkiem wielkomięjskim. Metropolia miała być dla pisarza obiektem godnym analizy, ponieważ w jej ideę były wprzęgnięte agresja i zbrodnia. Zob. M. Czubaj, *Etnolog w mieście grzechu. Powieść kryminalna jako świadectwo antropologiczne*, Gdańsk 2010, s. 48.

Jacek Szczerba w zamieszczonej w „Gazecie Wyborczej” recenzji *Magnetyzera*, porównując go z cyklem breslauskim Krajewskiego (a jakże!), zauważał, że w tym „miłym czytadle” jest „więcej słońca” i że „górze biorą tu motyw pocziwe”<sup>34</sup>. Te określenia mogą mieć wydźwięk pejoratywny, ale nie muszą. Lewandowski rzeczywiście wprowadza do struktury kryminału retro elementy komiczne. Na drugim planie mamy takie postacie jak Wujaszek Hiacyntus, powstaniec styczniowy, który w razie potrzeby może wezwać na pomoc swoich kolegów z wojska, czy Babcia Irenka, która stoi w rodzinie Jerzego na straży matriarchatu. Zabawne bywają dialogi, sytuacje, nawet język, którym posługuje się narrator. Lewandowski opowiada swoje historie gawędziarskim tonem, który nie jest właściwy typowym powieściom kryminalnym. Z jednej strony humor dodaje tekstom Lewandowskiego lekkości, z drugiej jednak burzy nastrój przerażenia, dystansuje czytelnika od zbrodni. Czego się bowiem bać, skoro w Warszawie ani się nie żyje, ani się nie umiera całkiem na serio?

<sup>34</sup> J. Szczerba, *Warszawska dintojra zamiast Breslau*, „Gazeta Wyborcza” 2007, nr 25, s. 13.

**Jakub Jankowski**  
Uniwersytet Warszawski

Palabras clave  
*banda desenhada  
portuguesa,  
mitologização, cidade,  
ucronia*

## Mitologização da cultura citadina através da (re)invenção imagética do espaço urbano: caso para um detective particular Filipe Seems (escrito em desacordo com o novo acordo!)

*d'abord on trouve, puis on cherche  
(Picasso)<sup>1</sup>*

O presente artigo não pretende abranger todas as cidades portuguesas e descrevê-las como os cenários culturais e arquitectónicos onde decorrem histórias da BD. O tema assim definido seria de certeza muito interessante, mas ao mesmo tempo demasiado vasto para os fins da publicação em questão. Em vez disso optamos por estudar como é que uma cidade real foi transformada nas páginas duma mini-série de banda desenhada. A transformação faz-se a partir do que podemos entender como o princípio da alma dum navegador cujo conteúdo de vida é antes viajar do que atingir o alvo (o arquetípico “homem do mar”), bem como a partir de perceber o espaço urbano como um lugar confuso e/ou insuficiente do qual procuramos eternamente uma saída. O espaço urbano é a Lisboa assim como foi retratada em três volumes da banda desenhada *As Aventuras de Filipe Seems, Detective Particular* de António Jorge Gonçalves (desenho) e Nuno Artur Silva (argumento).

A série conta com três volumes: *Ana, A História do Tesouro Perdido* e *A Tribo dos Sonhos Cruzados*. Não é a única no panorama da BD portuguesa que tenha a cidade como um dos heróis da narrativa. A BD portuguesa tem recorrido ao espaço urbano tanto na dimensão histórica (p. ex. no livro *História de Lisboa* em dois volumes por A. H. de Oliveira Marques e Filipe Abranches) como heróica (p. ex. *Corvo* de Luís Louro), medonha/fantástica (p. ex. *Dog Mendonça e Pizza Boy* por Juan Cava

<sup>1</sup> Escolhemos esta epígrafe que abre o primeiro volume da série *Filipe Seems* e que significa “primeiro encontramos, depois procuramos”, pois foi exactamente esta ordem das coisas que nos levou a dedicar o presente artigo à BD e mitificação – primeiro encontrámos esta BD, e só depois partimos à procura das respectivas respostas.

e Filipe Melo ou *Cidade-Túmulo* de David Soares) e imaginária (*A Pior Banda do Mundo* de José Carlos Fernandes). E como é de esperar, a lista não acaba aqui. Veremos agora em breve os exemplos arquetípicos supramencionados para depois tentar situar a Lisboa de *Filipe Seems* no quadro que será desenhado.

### 1. Etapa um: Desenhar o projecto da cidade

No livro *História de Lisboa* em dois volumes, história desenhada por Filipe Abranches à base do trabalho do famoso historiador A. H. de Oliveira Marques, podemos assistir aos episódios da vida da capital portuguesa desde o século I até 1580 (vol. I) e 1580 até 1974 (vol. II). Sobre o primeiro volume escreve na introdução do livro – *Uma Lisboa nunca vista* – João Soares (presidente da Câmara Municipal de Lisboa entre 1995–2002):

Um livro que se anuncia como uma História de Lisboa só podia revelar-se, como é o caso, uma surpreendente viagem. O rigor científico, mas bem-humorado de um historiador como A. H. de Oliveira Marques, aliado ao talento expressivo, mas exacto de um artista como Filipe Abranches, fez desta experiência uma fantástica máquina do tempo. É certo que encontramos cada uma das figuras que souberam pelo seu esforço ir moldando a cidade, mas o mais original desta aventura é, sem dúvida, ter feito de Lisboa a sua personagem principal<sup>2</sup>.

Confirma-se nestas palavras justamente o que vemos importantíssimo no caso da cidade como elemento cultural mitificado: a história mítica dum lugar nasce devido aos homens, os seus heróis. A cidade torna-se o herói da BD e através dos homens que a povoam ao longo dos séculos constrói a sua história, a sua lenda, a sua mitologia. A cidade é compreendida pelos autores deste livro não num momento, mas antes é definida por todos os acontecimentos que têm ido adicionando as peças ao retrato que vemos hoje em dia, o que Soares resume ao dizer que “Lisboa deixou-se atravessar pelos séculos, soube conservar as marcas de cada um momentos que viveu e pode agora reviver nesta obra”<sup>3</sup>. Este traço histórico conservado veremos também em *Filipe Seems*, no modo como a Lisboa secular foi renovada arquitectonicamente (transformação física) e conceitualmente ( projecção da consciência do protagonista principal). No entanto interessa-nos ainda detectar a força que o possibilitou. Soares deixa a sugestão sobre a fonte da possível energia renovadora para a Lisboa de Oliveira Marques/Abranches:

(...) se Lisboa vive voltada para o rio é porque as águas são sinal de movimento. Esta cidade que preserva as suas memórias não pára um minuto na viagem que tem como horizonte o futuro. Um futuro feito de qualidade e tolerância, de convivialidade e pluralismo, feito de pequenos prazeres e grandes projectos<sup>4</sup>.

2 J. Soares, “Uma Lisboa nunca vista” [em:] F. Abranches, A. H. de Oliveira Marques *História de Lisboa* (vol. I), Assírio&Alvim/Câmara Municipal de Lisboa, Lisboa 1998, p. 4.

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*.

No entanto, para além da força humana, entendemos que a energia duma cidade pode vir da sua posição geográfica. No caso de Lisboa o elemento da equação urbana indispensável seria o rio Tejo que, como veremos em *Filipe Seems*, se pode tornar num sistema vascular do organismo urbano. O rio como um elemento de progresso foi assim definido ao nível económico por Gleaser<sup>5</sup> e a este conceito também voltaremos mais adiante, aqui só assinalando mais uma característica da cidade no livro da dupla Duarte/Gonçalves. Vale a pena ainda citar o que João Paulo Cotrim escreve na introdução – *Baralhar e voltar a dar* – do segundo volume de *História de Lisboa*:

Lisboa é palco de destruições e revoluções e sedições e invasões e intervenções, num rodopio cruzado de toda a sorte de figuras, sem nunca perder o carácter de personagem principal do namoro de luz com o Tejo, senhora deitada à espera por sobre as colinas, destinada a deixar rasgar na pele fados sacanas. Uma cidade em episódios<sup>6</sup>.

Entendemos que a história duma cidade, aqui de Lisboa em particular, se escreve através duma série de mudanças mais ou menos dolorosas. O processo é violento, exige mudanças rápidas e nem sempre piedosas para com a população. No entanto, podemos ver a história contada em *Filipe Seems* como um dos episódios seguintes na história de Lisboa. História que construiu a cultura multifacetada, um cruzar de influências:

A cidade que conserva em si ainda os lendários passos de Ulisses, a presença romana e o branco árabe, onde ainda ecoa um reboliço de porto durante os descobrimentos e a azáfama da reconstrução pombalina, onde o Chiado romântico e burguês convive com as marcas do sonho modernista; esta cidade é diferente cada dia porque todos os dias é iluminada por uma luz diferente. Muitas cidades numa só, tanta gente distinta a fazer da grande cidade o seu horizonte<sup>7</sup>.

Este cruzar de influências sucessivas garante manter a cidade num movimento perpétuo frutífero, cumprindo a regra de sucesso afirmada já há muito pelo poeta António Gedeão, que escreveu que “eles não sabem, nem sonham, // que o sonho comanda a vida, // que sempre que um homem sonha // o mundo pula e avança // como bola colorida // entre as mãos de uma criança”<sup>8</sup>. Mas evocamos estas palavras do poeta ainda por outra razão, nomeadamente para assinalar mais um elemento que em *Filipe Seems* terá um significado crucial na transformação do espaço lisboeta. Estamos a pensar sobre a partícula onírica em ambos os sentidos ligados com a palavra sonho, isto é: aspiração/visão e actividade mental manifestada durante o sono.

A ideia da mudança diária, constante, liga-se ainda, ao nosso enten-

5 Veja: E. Gleaser, “Why do cities decline?” [em:] *Triumph of the City*, Pan Books, London 2012, pp. 41–67.

6 J. P. Cotrim, “Baralhar e voltar a dar” [em:] F. Abranches, A. H. de Oliveira Marques *História de Lisboa* (vol. II), Assírio&Alvim/Câmara Municipal de Lisboa, Lisboa 1999, p. 4.

7 J. Soares, “Uma Lisboa nunca vista”, *op. cit.*, p. 4.

8 A. Gedeão, *Pedra Filosofal*, em linha [http://www.citi.pt/cultura/literatura/poesia/antonio\\_gedeao/pedra\\_filo.html](http://www.citi.pt/cultura/literatura/poesia/antonio_gedeao/pedra_filo.html) [acesso em: 11. 07. 2015].

der, com o conceito de «New Babylon» do arquitecto holandês Constant Nieuwenhuys, de uma cidade sempre em movimento, sempre diferente, um labirinto sem saída, mas com um número de possibilidades infinito<sup>9</sup>. Obviamente a vida que esta cidade (e a de *Filipe Seems*) tem é diferente de a que tem em *Cidade-Túmulo* de David Soares. Em Soares a cidade é um organismo literalmente vivo. Lemos o seguinte sobre a trama desta BD:

Contagem final para o estado fóssil. Uma história sobre uma cidade e os seus habitantes. Uma história sobre como nascem todas as cidades. O comércio da vida e da morte tal como é vendido na Fábrica da Vida. Por debaixo do betão e do aço reside a estrutura original da cidade, feita com os nossos piores medos. A estrutura da Cidade-Túmulo<sup>10</sup>.

O que veremos em *Filipe Seems* tratado menos escatologicamente, aqui em Soares tem a forma viva. A cidade é uma máquina perigosa que vive os seus ciclos vitais alimentando-se com as pessoas. A cidade de *Filipe Seems* continua a existir não movida à carne, mas à ideias. Ambos os combustíveis são humanos, mas no caso do livro da dupla Duarte/Gonçalves o entendimento da perpetuidade da cidade provém directamente do que nos diz Gleaser ao afirmar que as cidades continuam a existir graças às ideias e aos homens que as põem em acção – “cities aren’t structures; cities are people”<sup>11</sup>. As ideias permanecem escondidas nas estruturas de cada cidade viva. Soares exprime esta ideia através da boca do narrador da história:

Escondidas pela gravidade do meu rosto estão as minhas duas línguas. Como um possesso, eu falo com duas vozes: a minha e a do homem que viveu esta história. O escritor nunca o conheci mas li a sua obra. Um testemunho que não se encontra escrito em papel ou gravado em fita magnética. É uma herança viva que, ainda, se desenvolve como um tumor nas estruturas geriátricas da... cidade túmulo! [p. 3]<sup>12</sup>

O testemunho deste tipo encontraremos também em *Filipe Seems*. Serão as ideias que transformarão a cidade e será o detective Seems que nos contará como tudo aconteceu.

O factor heróico no que diz respeito a construção duma cidade tem normalmente a sua mais plena realização na BD de super-heróis onde o protagonista principal é normalmente um guardião do espaço com o qual se identifica. O espaço pode ser real (como p.ex. no caso de Homem-Aranha é a cidade de Nova Iorque), inventado (como p. ex. no caso de Superman ou Batman, são respectivamente as cidades Metropolis e Gotham City) ou ainda vestir o tecido misto dos dois – quando o espaço real é de qualquer modo transformado, mas ao mesmo tempo conserva a ligação explícita e directa como o seu padrão. A achamos que eis o caso de *Filipe Seems*. A Lisboa deste livro não existe, foi construída a partir da cidade real, mas com as modificações substanciais ao nível arquitectónico e imagético/psicológico (entendido aqui como

<sup>9</sup> Veja: J. Dumpee e P. Minnema, “New Babylon/Constant”, em linha <http://stichtingconstant.nl/essay> [acesso em: 11. 07. 2015].

<sup>10</sup> D. Soares, *Cidade-Túmulo*, Círculo de Abuso, Queluz 2000, nota da contracapa.

<sup>11</sup> E. Gleaser, *Triumph of the City*, op. cit., p. 9.

<sup>12</sup> D. Soares, *Cidade-Túmulo*, op. cit., p. 3.



a visão da cidade que tem o protagonista principal). Não é um caso tão extremo como a Gotham gótica de Batman desenhada a partir de Nova Iorque (ou Chicago na visão cinematográfica de Christopher Nolan, aliás na verdade já assinalada anteriormente na BD pelos artistas como Neal Adams)<sup>13</sup>. Em *Filipe Seems* o protagonista principal não é nenhum super-herói, por isso a identificação heróica com a cidade parece ser mais fraca, mas é controlada pelo mesmo mecanismo. O caso duma identificação deste tipo na BD portuguesa, realizada plenamente, encontramos p. ex. na série *Corvo* de Luís Louro<sup>14</sup>. Recorremos às palavras do ex-director da Bedeteca de Lisboa, João Paulo Cotrim que resumem muito concisamente a série para entendermos de que é que se trata:

Uma infância solitária e farrada a leituras das aventuras de super-heróis dará forçosamente um anti-herói tão generoso quanto desajeitado, tão voluntarista quanto míope? Há uma resposta neste *Corvo* que Luís Louro desenhou a solo (...). Lisboa era ainda, em meados de 90, uma cidade de bilhete postal onde a criminalidade ia pouco além dos vícios privados e as relações de vizinhança sustentavam ainda a vida. Neste sentido, este é um dos últimos olhares de inocência sobre a capital, recolhendo com simpatia e bonomia aspectos da vida de um bairro tradicional<sup>15</sup>.

Em poucas palavras pode-se dizer que *Corvo* é um pastiche das histórias sobre superheróis. Num acidente trágico, o protagonista principal, o Vincente, perde os pais e muda para o campo, para casa dos seus avós, mas infelizmente não se adapta bem ao novo ambiente e tem muitas brigas com o pessoal da terra. Um dia fica violado por uma rapariga o que se revela uma experiência traumática que marcará toda a vida dele. O Vincente está mais interessado em ler bêdês e um dia volta para Lisboa. Num certo dia resolve tornar-se num herói, defensor da cidade o que é resultado de ler livros da BD em demasia. O nome que aceita, *Corvo*, símbolo da cidade alfacinha, mostra a identificação com Lisboa que ele quer transmitir. O ambiente urbano é muito importante nos trabalhos de Luís Louro, autor do livro, e é escolhido como o cenário no qual age o nosso *Corvo* usando o nome de dois pássaros do brasão lisboeta. O *Corvo* de Louro é apenas um, não tem outro corvo como parceiro, o seu «sidekick» é a bicicleta chamada Robin. A Lisboa onde ele age é uma cidade tradicional, mas a ideia de a povoar como um herói tipo americano, que vê problemas onde eles não existem, é um truque que transforma o ambiente urbano pacato num ambiente supostamente hostil. Temos um herói perdido numa cidade que na verdade não precisa dele. A Lisboa do livro de Duarte/Gonçalves precisa do seu detective particular Filipe Seems para

13 Veja: M. Sęk, “Podróż do Gotham City” [em:] *Zeszyty Komiksowe #15*, Centrala/ Fundacja Tranzyt/Biblioteka Uniwersytecka Poznań, Poznań 2013, pp. 72–76.

14 O trecho do texto que se segue é uma versão modificada e mais curta do que poderemos encontrar na minha tese de doutoramento; veja: J. Jankowski, *A Imagem da Palavra na Banda Desenhada e as suas Implicações na Leitura*, Universidade de Varsóvia 2011, tese de doutoramento orientada pela prof. Grażyna Grudzińska, pp. 226–235.

15 J. P. Cotrim: *BD portuguesa anos 90: guia breve de tendências, autores e temas*, Instituto Português do Livro e das Bibliotecas, Lisboa (data não indicada), p. 12–13.

se transformar. Seems como detective ligado fortemente com a cidade, relembra as arquetípicos duplas Sherlock Holmes e Londres, Kojak e Nova Iorque ou Columbo e Los Angeles. Deste feita, porém, outros problemas do que combater a criminalidade estão em jogo.

Obviamente existem também visões de Lisboa futurista, como por exemplo no livro de Victor Mesquita *Eternus 9* onde sobre o castelo São Jorge podemos ver Centro de Biologia Experimental construído sobre pilares, bem no alto. A Lisboa em baixo é uma cidade tal como a podemos ver hoje em dia, com prédios acumulados um sobre o outro e só o anel exterior parece ser mais moderno, composto de arranha-céus. Contudo há em todo o livro apenas dois desenhos que mostram este empate do novo e velho, então é difícil estudar a verdadeira função desta organização do espaço.

A *Lisboa 24Hoo*, por sua vez, mostra uma cidade totalmente normal, sem excessos à sua verdadeira forma. Quanto ao nível diegético, trata-se de histórias mudas, sem texto, onde os autores recorrem várias vezes a outros tipos de texto como onomatopeias, texto inscrito na imagem ou metáforas visuais. Os autores descrevem alguns acontecimentos que decorrem entre certas horas, o que no conjunto nos mostra várias cenas captadas por eles ao longo de duas horas na cidade de Lisboa.

A visão medonha/fantástica de Lisboa vemos p. ex. na série de *Dog Mendonça e Pizza Boy* (Juan Cava e Filipe Melo) onde existe um grupo de entes sobrenaturais que de braço dado com os humanos defendem a cidade perante perigos como aranhas gigantes ou nazi zombies.

A cidade, desta vez sem nome, tem um papel muito mais acentuado na série *A Pior Banda do Mundo* de José Carlos Fernandes<sup>16</sup>. A série *A Pior Banda do Mundo* conta com 6 volumes publicados. Esta BD conta-nos a história duma cidade não situada num tempo definido, nem num lugar definido, embora seja possível, com alguma dose de probabilidade, delimitar o tempo de acção:

O autor joga com esta ilusão da indefinição do tempo com um leitor menos atento, mas na verdade destrói-a já na primeira fala do primeiro quadro da primeira história do primeiro volume. “Da cave de uma alfaiataria encerrada / desde 1958 vêm sons abafados da música”. Já temos pelo menos uma data concreta. No quinto quadro da mesma história Idálio Alzheimer admite que ensaiam há vinte e nove anos. Podemos então delimitar o tempo histórico ao período que começa em 1958. Se interpretar que a divisão em dois versos da primeira frase da bd: “DA CAVE DE UMA ALFAIATARIA ENCERRADA (novo verso) DESDE 1958 VÊM SONS ABAFADOS DA MÚSICA” significa que *A Pior Banda Do Mundo* começou a ensaiar no ano 1958, podemos estimar:  $1958 + \sim 29 = \sim 1987$ . Se a divisão em dois versos não tem significância, podemos só supor, que o tempo histórico é posterior ao ano 1958. Na terceira história as gémeas Glatz relembram o naufrágio do paquete Okeanos 78 anos mais tarde. A história que elas contam faz muito lembrar a história do RMS Titanic (por exemplo naufrágio de um

<sup>16</sup> O trecho do texto que se segue é uma versão modificada e mais curta do que poderemos encontrar na minha tese de doutoramento; veja: J. Jankowski, *A Imagem da Palavra na Banda Desenhada e as suas Implicações na Leitura*, op. cit., pp. 193–218. No entanto, desistimos de apresentar aqui o material fotográfico comparado com as pranchas da própria BD, que faz parte integral da nossa análise desenvolvida na tese, por razões da economia de páginas.

paquete ou o tema dos músicos a tocarem quando o navio se afundar). Se contarmos os anos (1912, o ano quando o RMS Titanic soçobrou + 78) chegaremos ao resultado: 1990. Não podemos, contudo, ter nenhuma certeza de que estas duas catástrofes tenham na verdade em comum algo mais do que os mencionados temas<sup>17</sup>.

No entanto, é mais fácil definir o lugar de acção que nos interessa mais para os fins do presente artigo. Kornel Stanisławski indica três possíveis influências – “(...) podíamos supor bastante seguramente que tudo isso faz o leitor pensar que está a observar uma cidade da metade do século XX, onde os clubes do jazz de Nova Iorque se misturam com paisagens de Palermo e ruas do Porto”<sup>18</sup>. O lugar parece ser uma cidade portuguesa típica, provavelmente bastante grande, com tudo o que podemos encontrar no espaço urbano comercial: letreiros, cartazes, placas, anúncios publicitários, graffitis e habitantes que tentam ficar à tona. O fundo do desenho é salpicado com este tipo da informação e muitas vezes a mensagem contida, existente atrás das personagens desta BD, tem importância como a parte construtiva do ambiente da história. Os habitantes da cidade vivem perdidos nos seus tempos. Obviamente não é o ambiente citadino o factor decisivo da condição humana retratada por José Carlos Fernandes, mas a organização desta aumenta e reflecte ao mesmo tempo a disposição dum cidadão moderno. O habitante comum da cidade em questão sente-se perdido, alienado, sozinho e atormentado por um futuro inseguro. A manifestação mais plena deste sentimento encontramos em “O Desfasamento do Mundo” do segundo volume da série onde Serafim Koch, protagonista principal desta história que cada vez menos reconhece os lugares e o objectos que o rodeiam, diz ao passar pela cidade que “Era capaz de jurar que as ruas Rorschach e Goritz eram paralelas e não perpendiculares”<sup>19</sup> ou quando um dos protagonistas ao comentar sobre o que podemos ouvir das bocas da gente na cidade afirma que “Se ouvíssemos estes diálogos na íntegra ficaríamos certamente desiludidos com a sua banalidade e irrelevância. Mas só conseguimos captar fragmentos... E estes, por serem enigmáticos ganham, aos nossos ouvidos, a nobreza e a imponência de ruínas de uma cidade perdida”<sup>20</sup>.

Todos os álbuns da série *A Pior Banda do Mundo* são construídos de curtas histórias de duas páginas cada. Estas histórias entrelaçam-se entre si de modos diferentes. Há personagens que aparecem, desaparecem e depois reaparecem. Há acontecimentos duma história que têm influência na vida dos outros em outra história, pode ser que mesmo no volume a seguir, não necessariamente no mesmo. Histórias podem ser humorísticas, nostálgi-

17 K. Stanisławski, *A Pior Banda do Mundo – sobre a tradução em grupo*, Universidade de Varsóvia 2010, tese de mestrado orientada pelo prof. Gerardo Beltrán-Cejudo, pp. 38–39.

18 *Ibidem*, p. 38.

19 J. C. Fernandes, “O Desfasamento do Mundo” [em:] *A Pior Banda do Mundo: O Museu Nacional do Acessório e do Irrelevante*, Devir, Lisboa 2000, p. 35.

20 J. C. Fernandes, “As Ruínas de Babel” [em:] *A Pior Banda do Mundo: As Ruínas de Babel*, Devir, Lisboa 2003, p. 53.

cas, tristes e sempre cheias de (auto)referências, (auto)citações. E um dos elementos que chama a nossa atenção é o fundo, a cidade que muitas vezes aparece como ente perturbador e que também contém (auto)referências e (auto)citações. É por isso que é tão importante e significativa na construção do ambiente da série. Resumindo em palavras do próprio autor:

Começando pelo princípio. O projecto é constituído por conjuntos de histórias muito curtas auto-conclusivas, de duas páginas cada uma e podendo ser lidas independentemente de tudo o que está para trás ou que vem a seguir. Quem tiver paciência de ler tudo até ao fim tem um bónus porque depois começam a surgir vínculos e ligação entre as histórias: há personagens que transitam de umas histórias para as outras, há situações e lugares comuns, e o espaço onde os acontecimentos se desenrolam, uma cidade, é sempre a mesma. Há também instituições, ruas, avenidas e pessoas que são reconhecíveis. Algumas não terão importância nenhuma e limitam-se a passar em fundo, enquanto outras personagens entretanto introduzidas estão no centro da acção<sup>21</sup>.

O universalismo dessas histórias compreendido como despersonalização nominal do espaço da acção, isto é, a cidade do mundo diegético não tem nome, parece funcionar na escala micro – trata-se de uma cidade portuguesa e como tal a reconhecemos, mas ao mesmo tempo o espaço urbano é representativo a todos os ambientes das cidades grandes. Neste sentido a cidade em JCF é internacional.

## 2. Etapa dois: Analisar a matéria-prima de que dispomos

Tendo feito algumas observações de natureza geral acerca do espaço urbano nas bêdês escolhidas, sendo esta parte um do presente artigo apenas um esboço, e tendo tentado assinalar os possíveis pontos de contacto com *Filipe Seems*, vejamos agora em pormenores de que é que trata a própria narrativa criada pela dupla Silva/Gonçalves<sup>22</sup>.

A característica muito geral é-nos fornecida por João Paulo Cotrim:

Passado e futuro num nó tão apertado como realidade e ficção. Numa Lisboa que parece Veneza, onde gôndolas concorrem com naves espaciais, a clonagem é o tema de investigação para um detective-poeta que percorre os telhados cheios de neve. Traços finos a compor imagens fortíssimas, sublinhadas pelo líquido da aguarela. A linha clara é o território onde se jogam as questões existenciais de três belas mulheres em busca da sua identidade. Uma história melancólica onde as suaves imagens respondem à letra a um texto de sabor literário. António Jorge Gonçalves, desenhador dos mais importantes da sua geração, assina os desenhos e o poeta e guionista de tv e cinema, Nuno Artur Silva, o argumento de um dos álbuns mais conseguidos e celebrados, por causa do redesign da capital, da definição das personagens, do intrincado da trama<sup>23</sup>.

Esta breve descrição refere-se ao primeiro volume da série, mas logo a partir dela devemos constatar que as referências à imagem da cidade

<sup>21</sup> *Entre nós: entrevistas a autores de BD*: José Carlos Fernandes *Estórias no quotidiano*, entrevista de Carlos Pessoa e Vítor Quelhas, Centro Nacional de Banda Desenhada e Imagem (CNBDI)/Câmara Municipal de Amadora, Amadora 2000, p. 8.

<sup>22</sup> Algumas partes do trecho do texto que se segue fazem originalmente a parte da minha tese de doutoramento; para os fins da presente análise foram substancialmente reescritas; veja: J. Jankowski, *A Imagem da Palavra na Banda Desenhada e as suas Implicações na Leitura*, op. cit., pp. 296–299.

<sup>23</sup> J. P. Cotrim *BD portuguesa anos 90: guia breve de tendências, autores e temas*, Instituto Português do Livro e das Bibliotecas, Lisboa (data não indicada), p. 28–29.

e a mistura do passado/presente, bem como do real/ficcional, são validas para toda a série. Precisamos só destacar o facto de que no que diz respeito ao traço do desenho, é este que muda substancialmente o que tem a ver com o desenvolver da trama. Ou seja, o desenho evolui conforme as exigências do argumento no qual está metido Filipe Seems, o protagonista principal. Este estilo gráfico da primeira parte muda ligeiramente no segundo volume, *A História do Tesouro Perdido*, para se transformar completamente no terceiro, *O Sonho das Tribos Cruzados*.

O «redesign» da capital», mencionado por Cotrim, consiste ao primeiro nível em aproveitar Lisboa como é conhecida a todos que a alguma vez visitaram – a cidade pombalina que nasceu assim depois da reconstrução do século XVIII – e acrescentar-lhe elementos como se acumulados ao longo dos séculos misturando duas linhas paralelas do desenvolvimento da cidade – a real, tal como a conhecemos e podemos traçar nas fontes históricas e turísticas (para ter a imagem mais contemporânea), e alternativa. Ou seja, o que vemos nas páginas do álbum é um híbrido das duas linhas temporais, das duas realidades paralelas. Sabemos por exemplo que a tal chamada Baixa Pombalina é uma parte de Lisboa de ruas paralelas e perpendiculares, uma zona quase plana, um grande passeio turístico que desagua no Terreiro de Paço, através do Arco do Triunfo da Rua Augusta, e que por sua vez se abre ao rio Tejo com a vista à Margem Sul. No entanto em *Filipe Seems*, este quadrado, a grelha de ruas é transformada numa rede de canais à veneziana, por onde circulam gôndolas. Sendo assim, a Lisboa do livro está ligada com o rio Tejo cujas águas penetram o organismo urbano através dos canais que funcionam como se fossem veias cidadinas, ligando Lisboa com o destino marítimo da cidade e abrindo-a a este destino. Este pormenor é importante por pelo menos duas razões.

A primeira tem a ver com o modo como a parte marginal (e não só) de Lisboa é verdadeiramente construída. O assunto volta sempre quando houver inundações na capital portuguesa. Um dos últimos casos ocorreu em 2014 e ao propósito escreveu Ana Fernandes no Público explicando que “sempre houve e sempre haverá cheias numa cidade construída por cima de rios e ribeiras. Neste caso, a palavra-chave é adaptação”<sup>24</sup>. Silva/Gonçalves optam por adaptar a cidade deixando a água entrar na cidade e aproveitando os canais assim nascidos como a via de transporte público, enquanto na realidade optou-se por tentar travar o rio Tejo. Existe o Plano de Drenagem aprovado em 2008 “que prevê a construção de sete reservatórios e uma bacia de retenção a céu aberto, no sopé de Monsanto, como solução para evitar inundações na capital”<sup>25</sup> e para desviar o excesso de água nas zonas mais baixas da cidade. No entanto, vale a pena revogar as palavras do engenheiro civil António de Borja

24 A. Fernandes, “Lisboa terá sempre inundações” [em:] *Público* em linha <http://www.publico.pt/local/noticia/lisboa-tera-sempre-inundacoes-1670624> [acesso em: 12. 07. 2015].

25 *Ibidem*.

Araújo que explica o porquê a Baixa de hoje tem a forma que tem e não a imaginada pelos autores da BD em questão a partir dos factos históricos:

A baixa pombalina e a cidade medieval que a precedeu estão construídas sobre o leito de um antigo esteiro do rio Tejo semelhante aos do Montijo e do Seixal, ainda hoje existentes. Esse esteiro bifurcava no local do actual Rossio, seguindo um seu braço para a zona das Portas de Santo Antão e outro para a do Martim Moniz. Na praia aqui existente, acamparam os cruzados que colaboraram com D. Afonso Henriques na conquista de Lisboa aos „mourous”. Ainda hoje existe na toponímia local o vestígio da ribeira que aqui desaguava – o Regueirão dos Anjos. Ora, ao longo dos séculos, a cota dos terrenos da cidade foi subindo gradualmente, por acumulação de detritos sobre os terrenos naturais. Lembremo-nos que Lisboa foi assolada por diversos sismos arrasadores, e não apenas pelo de 1755. Na Idade Média não existiam bulldozers nem camionetas para a remoção dos entulhos produzidos por estes cataclismos. A solução era nivelar-se o terreno e reconstruir-se sobre os restos da cidade anterior<sup>26</sup>.

Em *Filipe Seems* entendemos que nada dessa construção pela acumulação não teve lugar. O pormenor histórico sobre as caravelas que Borja Araújo relembra parece ter prevalecido na visão dos artistas, tendo eles optado por alargar a Baixa. Assim a história, os factos reais e a visão artística ligam-se para redesenhar uma parte de capital.

A segunda razão da importância do sistema de canais tem a ver com a primeira e refere-se ao desenvolvimento das cidades. Já mencionado Gleaser alega que os rios e o sistema hidrológico eram nas suas épocas vias que garantiam ligações entre cidades e por isso garantiam um modo de transporte muito efectivo que por sua vez contribuía ao desenvolvimento do comércio<sup>27</sup>. Obviamente na realidade os tempos têm mudado de tal maneira que hoje em dia o transporte fluvial e marítimo têm uma forte concorrência, mas em Lisboa de Silva/Gonçalves, a dupla optou por criar uma capital ecológica que se lembra das suas raízes aquáticas. Sendo assim, eliminando quase por completo o transporte sobre rodas, a Lisboa que vemos é neste aspecto uma “green city” tal como entende este tipo de aglomerações Gleaser<sup>28</sup>.

O «redesign» da capital tem a ver não somente com o nível aquático, historicamente fundamentado. Trata-se da presença dos elementos como naves espaciais que são pura invenção e acréscimo totalmente único dos autores, mas também da mudança dos elementos da paisagem urbana bem conhecidos como: (no volume I) perto de Campo Pequeno podemos assistir a uma cena que decorre nos jardins construídos sobre o telhado dum bloco de apartamentos; existe um teleférico que faz carreira para o Castelo São Jorge; debaixo da ponte 25 de Abril não existe túnel semi-aberto ferroviário, mas os comboios vão ao inverso, como se colados debaixo da ponte; (no volume II) eléctricos voadores; oceanário que

<sup>26</sup> António de Borja Araújo, “O Mito das Estacas e dos Níveis Freáticos” [em linha:] <http://baixapombalina.blogspot.com/2003/11/o-mito-das-estacas-e-dos-nveis.html> [acesso em: 12. 07. 2015].

<sup>27</sup> Veja: E. Gleaser, “Why do cities decline?” [em:] *Triumph of the City, op. cit.*, pp. 41–67.

<sup>28</sup> veja *ibidem*, pp. 199–222.

parece um búzio; (no volume III) eléctricos de vários andares («triple-deckers»). Na paisagem urbana assim modernizada aparecem também elementos e invenções como por exemplo: veículos inventados (batiscap-fô-aspirador; bicicleta-catamarão; mota que se transforma em objecto voador), túneis de teleportação, aparelho que possibilita ao Filipe multiplicar-se, ecrãs públicos incorporados nos relevos duma construção velha, sexo à distância (cibernético), grandes lábios-hológrafo informativos projectados sobre a fachada dum prédio. Vemos que a cidade é um misto do velho e do novo, do natural e da tecnologia. Os elementos culturais e históricos da paisagem urbana lisboeta evoluem para atingir uma forma condizente com as exigências dos tempos modernos. Os autores-arquitectos cuidam de mostrar uma cidade no seu bem-estar, mas moderna e funcional, como também amigável aos habitantes. Neste sentido o projecto dos autores relembra as ideias urbanas do arquitecto/pintor austríaco Friedensreich Hundertwasser que se intitulava como “architecture doctor”. Margit Stürmer escreve sobre o projecto e a atitude de Hundertwasser que ele “sought to harmonize architecture with needs of both man and nature”<sup>29</sup> e acrescenta, ao falar sobre um dos projectos que mais plenamente aproximam a natureza e o cimento (outro, mas não escolhido aqui por ser localizado no campo, e não na cidade, é p. ex. Blumau Thermal Village), Hundertwasser-Krawina House, que

it fulfills people’s longing for harmony, individuality and humanity. These tenants have escaped architectural rationalism. They have the chance to be free, to be different from their neighbors, to rediscover nature in the middle of the city through the changing seasons, and to delight in the endlessly creative design of their homes<sup>30</sup>.

Sendo assim, entendemos que sobretudo o rio, mas também o caso dos jardins no telhado, são elementos da natureza que penetram o corpo urbano tornando-o ecológico. No plano geral, a mitologia da cidade (entendida, digamos, meio historicamente, meio turisticamente) consegue coexistir nesta criação de autores. É uma Lisboa imaginada, talvez um arquétipo desejado.

O que acabamos de mencionar são apenas unidades na estrutura duma cidade que é mudada também dum modo geral – alguns prédios são mais altos (p. ex. o Arco da Rua Augusta) e existe também o nível da cidade subterrânea:

depois da zona dos bares das antigas estações de metro, com as suas estalactites e estalagmites de néon, a cidade subterrânea prolongava-se por túneis e linhas de comboio abandonadas. as luzes difusas das clareiras guiavam os passos dos que se aventuravam por aquela noite permanente e sem madrugadas<sup>31</sup>.

Entendemos que a Lisboa desta visão já não tem metro (enquanto na verdade a capital dispõe de uma rede de quatro linhas), mas o metro como tal antes existia. Não sabemos quando e porque desapareceu.

29 M. Stürmer, *Hundertwasser-Krawina House*, Viena, HB, Viena 2004, p. 3.

30 *Ibidem*, p. 4.

31 N. A. Silva, A. J. Gonçalves, *A Tribo dos Sonhos Cruzados*, Asa, Lisboa 2003, p. 20.

O número de invenções e intervenções feitas pelos autores é obviamente maior, mas achamos que as supramencionadas são suficientes para provar o «redesign» feito pela dupla Silva/Gonçalves. Nasce logo a pergunta se este «redesign» serve para reflectir algo mais do que uma mudança superficial. Para responder a esta questão, temos de estudar a trama do livro.

À primeira vista Filipe Seems parece ser uma história dum detective particular que um dia recebe uma visita de uma mulher bonita que tem um problema por resolver. No entanto revela-se que Filipe Seems é um detective particular por resolver sempre casos bem particulares. O próprio adjectivo que descreve a profissão dele funciona aqui em duplo sentido: de «privado» e de «peculiar», «singular» ou «especial»<sup>32</sup>. Tendo conhecido as três aventuras do nosso detective é um bocadinho difícil decidir se ele mais «privado» ou talvez mais «singular». A história que nos é contada, é peculiar e é narrada de um modo peculiar. Uma das razões, e revela-se no fim que é a mais importante, é escolher a cidade como um dos protagonistas, se não principal, de certeza mais importante. A escolha de Lisboa é perigosa no sentido de as pessoas que não a conhecem perderem uma margem interpretativa importantíssima. Ou seja, para reparar no mecanismo de transformações e desfrutar dele plenamente, é preciso conhecer o objecto a qual o livro faz referência. Caso não se conheça Lisboa, ela torna-se apenas um cenário, um elemento estético em vez de simbólico e significativo.

No entanto todos os leitores entenderão sem problemas que estamos num futuro utópico não definido (ao contrário do conceito ucrónico que na literatura normalmente significa recuar-se para desenhar uma história alternativa; deste conceito falamos logo em baixo). O conceito da utopia é duplamente, se não triplamente, importante. Um: tudo parece funcionar sem entraves. Dois: é uma visão dos autores, algo desejado, um modelo arquetípico que queremos alcançar. Três: o nosso protagonista começa a sofrer de ucronia que no primeiro volume, na parte de notas, explica assim:

ucronia, s.f. (do gr ou+khrónos)

1. o que não se passou em tempo algum
2. a história refeita logicamente, tal como poderia ter acontecido<sup>33</sup>.

Falta nesta definição o que a Infopédia acrescenta, logo no primeiro significado: “utopia aplicada à História”<sup>34</sup>. Pegando na ideia da utopia, entendemos que o projecto dos autores aproveita a Lisboa real como o ponto de partida para criar uma utopia. Sendo assim Silva e Gonçalves criam algo mitológico, não existente, mas desejado por todos. Dizem os autores através da boca do Filipe Seems o seguinte:

32 Veja significados número, respectivamente, 3, 2, 4 e 6 da entrada «particular» do Dicionário Infopédia em linha <http://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/particular> [acesso em: 11. 07. 2015].

33 N. A. Silva, A. J. Gonçalves, *Ana, Asa*, Lisboa 1997, p. 61.

34 <http://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/ucronia> – acesso em: 12. 07. 2015].



sonhava com uma cidade que não existe, mas que gostaria que existisse... uma cidade onde imaginasse os lugares e os habitantes. com as suas histórias, o enredo do acaso e do destino dos seus encontros. uma cidade e a sua mitologia<sup>35</sup>.

O que precisamos de assinalar já, é que devido ao desejo de inventar/criar e à doença ucrónica da qual sofre o Filipe, ele próprio como que ganha a consciência e transforma a cidade que nós vemos nas páginas dos três volumes do livro. É importante, porque é o Filipe que se torna no agente da mudança significativa que ocorre na conclusão da série.

A sua cliente do primeiro volume chama-se Ana Lógica e está à procura da irmã dela que se chama Ana Bela. Acha que são gémeas, mas o Filipe consegue saber que na verdade existe ainda a terceira mulher igual, Ana Hera, e que todas são produtos de clonagem. Então revela-se que nem tudo é como parece, ou recorrendo ao nome do protagonista, nem tudo é como «seems». É difícil responder o que é que presenciamos pois a história é linear só até um certo ponto, desdobrando-se depois em hipóteses. Recebemos muitas pistas e poucas respostas, mas é exactamente o que nos explica Filipe na parte das notas para o primeiro volume:

a verdade é que não sei viver sem ser literariamente. Imaginando uma Conspiração Imaginária, que desconheço e me inclui. sou detective particular, mas as provas não me interessam. só as pistas. porque só as pistas fazem sonhar<sup>36</sup>.

Este sonhar obviamente é que nos remete à esfera de desejos, imaginação, onde é difícil discernir a realidade da ficção. A doença ucrónica do protagonista penetra a estrutura do livro. Vale a pena acrescentar que o Filipe é no mundo diegético do livro também escritor de vídeo-bêdês onde aproveita alguns elementos dos casos que resolve. Em vez de se conter com a autoria de vídeo-bêdês, ele começa a escrever e desenhar a sua história. Conforme o estado psicológico dele, muda o desenho, ou seja, a maneira como ele vê a cidade em volta dele. Junto com a complicação e o desespero crescente, o traço no último volume transforma-se em manchas que às vezes são difíceis de interpretar.

No segundo volume Filipe Seems está à procura do tesouro perdido. O que no início parece ser uma mistificação dum canal televisivo, que procura atingir um público maior, em colaboração com a proprietária duma agência de viagens à beira de falência, revela-se ser um enigma exigente por resolver. O verdadeiro tesouro não se encontra na caravela afundada Flor de Mar, mas num lugar totalmente inesperado, no meio dum deserto. Ou não? O Hélio e Selene que contratam o Filipe estão à procura dum tesouro diferente, dum mapa misterioso. Revela-se que o verdadeiro tesouro é a aventura de o procurar, tal como a definiu famoso Corto Maltese (e ele próprio entra na história numa retrospectiva). A lição que recebe o Filipe parece conjugar bem com a atitude dele como detective – interessam-lhe pistas, e não provas. O que aparentemente é mais um caso na carreira de

35 N. A. Silva, A. J. Gonçalves, *Ana*, op. cit., pp. 60–61.

36 *Ibidem*, p. 63.

Filipe pode ser também interpretado como mais uma manifestação, ou até ataque de ucrónia. Algo que tenta desviar a atenção do nosso protagonista do verdadeiro problema. Debaixo da superfície parece estar a desenvolver-se uma mistificação maior, talvez a «conspiração imagética» mencionada pelo protagonista no volume um. Por enquanto, no volume dois, está escondida debaixo do traço de desenho legível e debaixo do conteúdo aparentemente inocente. Só o volume três traz a resposta imagética a algumas questões. Escrevemos «a algumas», porque os autores revelam no fim do terceiro volume que tal como na procura do tesouro perdido o que conta é a aventura de procurar, ao seguir uma narrativa o que conta não é desfecho, mas o acto de presenciar algo, de participar em algo.

O terceiro volume conta a história duma organização paraterrorista visual que planeia atacar a cidade privando os habitantes de todas as fontes de informação e sobretudo da imagem. Revela-se que o Filipe faz parte desta conspiração imagética. O que aparece como intervalos no volume dois, projectos do vídeo-bêdê, parece reinar no lado gráfico do volume três. Ao seguirmos a história, sentimo-nos como se estivéssemos a ler a obra do Filipe. A investigação (e é difícil dizer se a verdadeira, ou apenas imaginada) é feita pelo Filipe para ele próprio. O ataque terrorista acaba com o comunicado NO MORE IMAGES, ao que se seguem duas páginas totalmente brancas e depois mais três compostas só do texto enquadrado.

A imagem que faz de alvo para os terroristas constitui uma linha narrativa. Apesar desta linha de acção, temos também outra, constituída pelos sonhos do Filipe, e mais uma, de alucinação que tem relação com a tribo que aparece no título deste volume. Percebemos melhor o papel de sonho no desfecho do caso, se voltarmos ao primeiro volume onde na parte das notas lemos:

desde o acidente da Casa das Belas Adormecidas que sofro de amnésia ucrónica, o que me faz não distinguir o que recordo do que imagino. se escrevo o que me aconteceu não sei se o que escrevo é memória ou utopia<sup>37</sup>.

O protagonista, o Filipe, parece ter andado na fronteira do real e do imaginado, procurando sair do labirinto urbano-psicológico onde ficou preso depois do acontecido no lugar supramencionado.

Quanto ao desenho, este é formado de manchas contornadas conforme a exigência do argumento: às vezes mais, às vezes menos. Tudo o que acontece na história parece estar na fronteira do onírico e do real. O desenho tem a função de desorientar ou pelo menos de não deixar nada explícito. O texto também não ajuda muito mas pelo menos organiza um bocadinho as informações que o leitor recebe sobre o mundo e sobre o que acontece. O que nos interessa aqui é a diversificação da fonte que neste volume é bem marcada. Temos uma fonte para os textos que aparecem como comentários nos sonhos, uma para pensamentos, outra para as falas das personagens, outra ainda para o diário ou narração regular que

37 *Ibidem*, p. 63.

é uma fonte da máquina de escrever e mais outra ainda para o manifesto dos terroristas. A grafia das restantes não parece ser significativa ou tão facilmente explicável. O leque das fontes é bastante difícil de categorizar e, na nossa opinião, é assim de propósito. A imagem e a fonte não são pensadas como os elementos facilmente enquadráveis na reconstrução da história. E justamente com esta diversão das fontes relaciona-se o mais interessante caso no livro. Como sabemos, uma BD permanece uma BD mesmo sem texto, mas não a pode ser sem imagem. O que acontece no livro de Silva e Gonçalves é que aparecem duas pranchas compostas só do texto. Os terroristas quando atacam a cidade, fazem-no para desligar todas as imagens. O lema deles é ‘no more images’. E eles verdadeiramente desligam imagens o que fica reflectido no texto: depois do ataque nós vemos duas pranchas em branco, sem nada. Só as duas seguintes é que têm texto, organizado em blocos, ou seja, como se fosse posto dentro dos quadradinhos. Mas são quadradinhos cheios do texto diferenciado quanto à fonte. E são escritos em todos os caracteres que aparecem no livro antes. Só o conhecimento dos acontecimentos prévios é que possibilita ao leitor tentar reconstruir o que é que se passa nesta sequência e de atribuir as fontes aos falantes, mas a tentativa mais organizada dá água pela barba porque sem muita credibilidade são duas grafias que podem corresponder às falas da narrativa anterior. Isto faz-nos pensar sobre a função narratológica que esta diversificação pode ter. A mais razoável justificação parece ser a de atribuir as vozes a todos os que sonham neste dado momento. As vozes sonhadas cruzam-se, não se sabe a quem pertencem. Eis o efeito que os autores conseguem criar nesta cena.

Este livro da BD mostra como é que com a economia dos meios pode-se obter um efeito denso que não é facilmente explicável. A leitura e a decifração do terceiro volume exige a leitura dos dois primeiros. A as interpretações daí tiradas, influenciam a interpretação do que nos espera no terceiro. Os seguintes volumes da série ficam fortemente ligados entre si.

Vejamos agora como é que podemos definir a cidade em *Filipe Seems*. Entendendo o nosso sujeito, ou como o chamamos agente, Filipe Seems, como a força humana que molda a realidade da narrativa em volta de si, podemos atribuir à cidade a categoria/função do ramo da Lógica, nomeadamente a do predicado. Entendemo-lo, o predicado, como “conjunto de termos de um juízo referidos, de modo afirmativo ou negativo, em relação a um sujeito”<sup>39</sup>. Ou seja, o sujeito (Seems) transmite à cidade (predicado) que nós conhecemos a sua visão afectada pela ucronia de que sofre. Eis a tal chamada «proposição particular» que combina muito bem com o nosso detective particular.

### 3. Etapa três: Erguer a cidade desejada

*Ó cidade, ilusão,  
que te vestes  
de cimento e alcatrão.  
Não me encontro,  
nem a ti, nos muros  
que de ti fazem prisão.  
(Kumpania Oh  
cidade)<sup>38</sup>*

38 Um trecho da letra da canção *Oh Cidade* do álbum *Algazarra* dos Kumpania, Toolateman Studio 2007.

39 <http://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/predicado> [acesso em: 12. 07. 2015].

No entanto, ao descrever a cidade em Filipe Seems, vale a pena pensar sobre os habitantes da cidade como sobre um grupo de uma aglomeração grande, que exposto a uma data elevada de estímulos e em contacto com uma massa inumerável humana, reage produzindo mecanismos de defesa<sup>40</sup>. O grupo de que se trata é o grupo da Conspiração Imagética que ataca o lado visual da cidade, e como se revela um dos membros do grupo é o Filipe.

Compreendemos então esta cidade, esta Lisboa, onde decorre a acção, como um fenómeno de energias primariamente humanas que afectam os restantes componentes urbanos como arquitectura, tecnologia, economia e vida cultural, sendo o último factor igualmente importante para o desenvolvimento do organismo urbano são e saudável. Os elementos que acabamos de mencionar são vistos como cruciais para estudiosos que se ocupam do fenómeno das cidades. Edward Gleaser, autor do livro *Triumph of the City*, afirma que as cidades continuam a existir graças aos seus habitantes, graças aos homens. Gleaser, logo na introdução do seu trabalho, diz que

Cities, the dense agglomerations that dot the globe, have been engines of innovation since Plato and Socrates bickered in an Athenian marketplace. The streets of Florence gave us the Renaissance, and the streets of Birmingham gave us the Industrial Revolution. The great prosperity of contemporary London and Bangalore and Tokyo comes from their ability to produce new thinking. Wandering these cities – whether down cobblestone sidewalks or grid-cutting cross streets, around roundabouts or under freeways – is to study nothing less than human progress<sup>41</sup>.

As características mais importantes que chamam a nossa atenção são a habilidade de produzir o novo modo de pensar (reflectido na série em questão, ou seja, este novo modo de pensar traduz-se numa mudança do espaço físico e mental do espaço diegético em *Filipe Seems*) e o progresso humano, sendo este último a consequência directa do primeiro. Entendemos que o novo modo de pensar influencia em *Filipe Seems* dois níveis de construção – o que faz o protagonista começa a fundir-se com o modo como a história é-nos narrada. A distância que parece existir entre o protagonista e o espaço urbano onde ele vive, desaparece na união que aniquila o mundo urbano que precisa de ser curado, tal como o precisa o ucrónico Seems. A ucronia introduz Seems no estado próximo do sonho, mas é um estado irreal que serve para transformar o ambiente e voltar ao mundo real, totalmente palpável. Gleaser escreve que a cidade possibilita a ausência do espaço físico entre os habitantes:

Cities are the absence of physical space between people and companies. They are proximity, density, closeness. They enable us to work and play together, and their success depends on the demand for physical connection. During the middle years of the twentieth century, many cities, like New York, declined as improvements in transportation reduced the advantages of locating factories in dense urban areas.

40 Veja: G. Simmel, *Obcy. Socjologia*, PWN, Warszawa 1975.

41 E. Gleaser, “Introdução” [em:] *Triumph of the City*, Pan Books, London 2012, p. 1.

And during the last thirty years, some of these cities have come back, while other, newer cities have grown because technological change has increased the returns to the knowledge that is best produced by people in close proximity to other people<sup>42</sup>.

A ausência da distância entre os habitantes possibilita-lhes colaborar e enfim salvar a cidade da aniquilação. A segunda ausência, a sonâmbula de Filipe Seems que é o agente da mudança, traduz-se no lema «no more images» que funciona como um choque, ou “grande clarão”, depois do qual tudo volta a ser outra vez mais nítido, renovado e renascido. Diz a voz no fim do livro:

segue a borboleta, o voo, o fio do sonho, o teu mapa, a tua música, segue o trilho do sonho. é a tua cidade, conhece-la como a palma da tua mão. e agora regressas a ela como se a ela chegasses pela primeira vez<sup>43</sup>.

A renovação acontece graças à densidade urbana que possibilita o fluxo das ideias entre os habitantes. A cidade possui a habilidade para se renovar e redefinir<sup>44</sup>. Para preservar uma cidade é preciso às vezes destruir uma parte dela. Isto ocorre efectivamente em *Filipe Seems*, quando a geração da Conspiração Imagética consegue concluir a mudança que é suposta servir como o exemplo a toda a população. Há oportunidade neste mudança. Mas como confirma Gleaser, para uma cidade ter êxito, é preciso compreender que

The strength that comes from human collaboration is the central truth behind civilization's success and the primary reason why cities exist. To understand our cities and what to do about them, we must hold on to those truths and dispatch harmful myths. We must discard the view that environment means living around trees and that urbanites should always fight to preserve a city's physical past. We must stop idolizing home ownership, which favors suburban tract homes over high-rise apartments, and stop romanticizing rural villages. We should eschew the simplistic view that better long-distance communication will reduce our desire and need to be near one another. Above all, we must free ourselves from our tendency to see cities as their buildings, and remember that the real city is made of flesh, not concrete<sup>45</sup>.

Há no entanto alguns mitos que segundo este pensamento são combatidos em *Filipe Seems*: o passado físico da cidade não é mantido, apenas transformado pela introdução de algumas inovações. O ambiente parece invadir, penetrar as veias da cidade sob a forma de canais venezianos. O Tejo que realmente limita a cidade desde o sul, faz parte interna da Lisboa de *Filipe Seems*. Conhecemos da história das ideias casos como o das cidades de Le Corbusier que não evitavam introduzir a natureza no tecido urbano, sendo ao mesmo tempo cidades modernas. Mas talvez Le Corbusiere não seja o melhor exemplo, pois foi ele quem tentava apagar todos os traços históricos de Paris.<sup>46</sup> No entanto, em *Filipe Seems* manter

42 E. Gleaser, “Introdução” [em:] *Triumph of the City*, op. cit., p. 6.

43 N. A. Silva, A. J. Gonçalves, *A Tribo dos Sonhos Cruzados*, op. cit., pp. 59–60.

44 Veja: E. Gleaser, “Introdução” [em:] op. cit., p. 8.

45 E. Gleaser, “Introdução” [em:] *Triumph of the City*, op. cit., p. 15.

46 Veja: R. Koolhaas, *Deliryczny Nowy Jork*, Karakter, Kraków 2013, p. 293.

a história da cidade é fundamental para manter a cidade a funcionar. Parece que a cidade-mistura de novidades e velhices garante a existência dum mundo utópico que mesmo assim o protagonista principal tenta mudar, como se quisesse elevar a cidade a um nível maior. A cidade pode existir tal como está, mas por outro lado a renovação constante pode garantir-lhe um futuro quiçá melhor e mais próspero. Rem Koolhaas diz que

A arquitectura moderna é sempre apresentada como uma oportunidade irrevogável de redenção para todos que partilham a convicção paranóica de que um grande cataclismo irá varrer todos os néscios que se agarram teimosamente às velhas maneiras de morar e coexistir no ambiente urbano<sup>47</sup>.

Entendemos que a arquitectura da cidade em Filipe Seems funciona como algo que deve ser mudado, mas a mudança faz-se na verdade de maneira dupla – primeiro ao desenhar uma cidade utópica, de bem-estar, e depois através da ucronia do protagonista principal. Será esta mudança indispensável se tudo parece funcionar bem? Tudo menos a cabeça do Filipe? Podemos tentar explicar este paradoxo recorrendo ora à ideia de Koolhaas (reforçada por «New Babylon» de Nieuwenhuys), ora ao método paranóico-crítico de Salvador Dalí.

Segundo Koolhaas a arquitectura compreende construções impostas ao mundo que não as tinha pedido, que antes existiam apenas na cabeça dos criadores como hipóteses.<sup>48</sup> Sendo assim, cada nova proposta arquitectónica será algo imposto, ou proposto. Mas a percepção deste fenómeno não tem de ser negativa, pois o maior inimigo do desenvolvimento é a estagnação. Neste sentido Seems tenta simplesmente manter a cidade em movimento perpétuo de renovação. Esta cidade é um espaço composto de peças que se podem mexer, o que propôs Nieuwenhuys ao falar sobre o projecto «New Babylon». Por um lado, este arquitecto holandês chama a atenção ao papel dos desejos dos homens no que diz respeito à construção dos espaços habitáveis, quando diz que “When struggle for existence is no more than a memory, the man will be able, for the first time in history, in complete freedom, to give his existence the form of his desires”<sup>49</sup>. Por outro, realça a necessidade de criatividade que apaga a agressividade. A cidade tem de viver (quase como em *Cidade-Túmulo* de David Soares) para poder cuidar dela de modo criativo. «New Babylon» tem de mudar os hábitos do homem, concedendo-lhe uma liberdade quase total. Segundo a ideia de Nieuwenhuys, para tal efeito, é preciso destruir a ordem típica dia/noite e substituir o homem pelas máquinas onde for possível para lhe garantir tempo à criatividade. O homem deve ficar liberto da faina, do trabalho na cidade/sociedade de futuro, para

47 Tradução própria do trecho “Współczesna architektura zawsze jest przedstawiana jako niepowtarzalna szansa na odkupienie dla wszystkich tych, którzy dzielą paranoiczne przekonanie, że wielki kataklizm zmiecie wszystkich głupców uporczywie trzymających się dawnych sposobów zamieszkiwania i miejskiej koegzystencji” [em:] *ibidem*, p. 280.

48 *Ibidem*, p. 280.

49 J. Dumpee e P. Minnema, “New Babylon/Constant”, em linha <http://stichtingconstant.nl/essay> [acesso em: 11. 07. 2015].

se dedicar exclusivamente ao divertimento e à criatividade. Entendemos que Nieuwenhuys transforma a cidade mais artisticamente do que arquitetonicamente e que na verdade fala sobre a criação duma nova cultura que podemos ver em *Filipe Seems* sob a forma utópica da organização da sociedade que dispõe de muitas tecnologias que lhe facilitam o dia-a-dia (já mencionadas por nós no presente artigo). Nieuwenhuys parece confirmar a necessidade de a Lisboa do Filipe ter transportes de todo o tipo (gôndolas, teleféricos, barcos) quando diz que “In New Babylon, every edge of the city can be accessed by air, car or underground train”<sup>50</sup>. A Lisboa de Silva/Gonçalves é acessível neste sentido.

A ideia de Salvador Dalí, precisamente o método paranóico-crítico, é um bocadinho mais complicada, mas define acertadamente o modo de agir de Filipe Seems. Dalí alega que, primeiro é substancial refletir a maneira paranóica de ver o mundo, cheio de ligações inesperadas, analogias e padrões, e segundo destilar as suspeitas obscuras por tanto tempo até que atinjam a densidade de factos. A partícula crítica compreende no entanto fabricar as provas que se encontra ao longo da viagem paranóica. O mais desejável é apresentar depois as provas sob a forma sólida, por exemplo, mostrando fotografias<sup>51</sup>. Embora o detective Seems não se interesse pelas provas, mas pelas pistas, a conclusão da acção dele é o livro que nós temos nas nossas mãos e que nos traz uma prova sólida da mudança que ocorre. Koolhas explica-nos que

A actividade paranóico-crítica compreende fabricar as provas que sustentam as teorias que não são sustentáveis em si, e depois introduz estas provas no mundo de modo que o facto falso ganhe a posição entre os factos reais<sup>52</sup>.

A existência da prova sob a forma do livro (na função de fotografias que queria Dalí como a prova) faz com que a mudança talvez desnecessária (facto falso de Dalí) fica aceite no grupo de mudanças necessárias (em função do facto real de Dalí). Este absurdo é o fundamento de verdades de carácter cabalmente pessoal, tal como Dalí queria. A Conspiração Imagética na qual Filipe Seems participa parece recorrer a algo que Dalí chamou «imaginação sem fios»:

(...) a imaginação compreende sempre uma intervenção e uma acção. A imaginação é algo que se constitui de maneira menos ou mais inspirada. A imaginação é a fonte cuja força foi submissa à nossa vontade<sup>53</sup>.

50 *Ibidem*.

51 *Apud*: R. Koolhas, *Deliryczny Nowy Jork*, *op. cit.*, p. 273.

52 Tradução própria do trecho “Działalność paranoiczno-krytyczna polega na fabrykowaniu dowodów potwierdzających niedające się udowodnić teorie, po czym wprowadza się te dowody w świat, tak by fałszywy fakt mógł zająć nienależne mu miejsce wśród faktów prawdziwych” [em:] R. Koolhas, *Deliryczny Nowy Jork*, *op. cit.*, p. 274.

53 Tradução própria do trecho “(...) wyobraźnia zawsze oznacza interwencję i akcję. Wyobraźnia jest czymś, co wytwarza się w sposób mniej lub bardziej natchniony. Wyobraźnia jest źródłem, którego siła została podporządkowana naszej woli” [em:] S. Dalí, *Rewolucja paranoiczno-krytyczna*, Książnica, Wrocław/Poznań 2014, p. 115.

Foi a uchronia aliada ao sonho que definiu a vontade que levou o Filipe a participar na dita conspiração e a imaginar/encontrar uma nova cidade. A acção surrealista que ele levou ao cabo confirma o carácter anti-imagético do «grande clarão» que ocorre no terceiro volume da série. A paranóia que rege esta acção entende organizar a realidade assim que se a possa usar para controlar a estrutura imaginada. Parece que este é o resultado que o Filipe atinge no fim do livro.

#### 4. Etapa quatro: Aprovar o efeito

O espaço criado pela dupla Silva/Gonçalves em Filipe Seems é um espaço que nasce duas vezes. Pela primeira vez é da responsabilidade única do desenhador e do argumentista da BD em questão. Pela segunda vez é da responsabilidade da personagem principal, Filipe Seems, que parece começar a controlar a cidade onde foi metido pelos autores. O Filipe sofre de uchronia e este distúrbio mental possibilita-lhe reimaginar o espaço urbano pela segunda vez. O absurdo consiste no facto de que a cidade utópica não deveria precisar de nenhuma mudança. Esta cidade, esta Lisboa, desde o início cumpre as funções básicas: função económica (que é o fundamento da existência de cidade), é um espaço seguro e cultural. Mas a cidade é também um organismo vivo que precisa de estimular-se mutuamente com os seus habitantes num jogo de criatividade. Podemos entender as acções aparentemente absurdas de Seems como a tentativa de manter o equilíbrio mental através de passar o tempo livre de modo criativo. É por isso que a mudança final ocorre em dois planos, ou subsistemas organicamente ligados, isto é, social e urbano que se realimentam<sup>54</sup>.

A Lisboa em Filipe Seems é uma cidade endémica e são justamente esses traços que a transformam num espaço mitológico, ou seja, inexistente. É um padrão virtual, um arquétipo, uma utopia que apaga até um certo ponto a fronteira entre o real e o inventado. Atrás da construção deste espaço mitológico, desejado, que dá ao homem a liberdade total de pensamento, está a Lisboa real cujos elementos penetram o imaginário da narrativa.

<sup>54</sup> Veja: A. Wallis, *Socjologia przestrzeni*, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1990.



**Bogdan Trocha**  
Uniwersytet Zielonogórski

Słowa klucze  
*Bajka, utopia,  
tożsamość, literatura  
popularna*

## Poszukiwanie rodzimej arkadii w polskiej literaturze popularnej – między alternatywną historią a współczesną bajką dla dorosłych

Fenomen rynkowy serialu *Ranczo* trwa w Polsce już kilka sezonów. Jednym z jego skutków było pojawienie się w Wydawnictwie Literackim dwóch tomów powieści pod tym tytułem, autorstwa Roberta Bruttera i Jerzego Niemczuka. Są to zbeletryzowane scenariusze pierwszych dwóch serii filmu. Od jakiegoś czasu w polskiej przestrzeni kultury popularnej pojawiały się już filmy lub seriale poświęcone polskiej prowincji. Żyjącej własnym tempem, jakby poza czasem, często według własnych praw. Najczęściej mieliśmy do czynienia ze specyficzną mitologizacją polskiej prowincji opartą częściowo na sentymentach związanych z utraczonymi Kresami, a częściowo wpisującymi się w mechanizmy realizmu magicznego. Polskie seriale zakorzenione na historiach, których akcja osadzona jest na prowincji, mają z reguły fabuły konstruowane według zbliżonego wzorca. *Ranczo*, które pozornie wpisuje się w te schematy, jest jednak od tych seriali radykalnie różne, co nie przeszkadza mu być równie atrakcyjnym. Fakt, że Wydawnictwo Literackie skupione na literaturze wysokiego obiegu decyduje się na wydanie dwóch pierwszych tomów, jest także znaczący. Pojawia się więc pytanie: w czym należy upatrywać źródeł rynkowego sukcesu *Rancza*? W tej perspektywie *Ranczo* jest co prawda tekstem, który wpisuje się w schemat polskich seriali popkulturowych, ale tylko pozornie, gdyż zarówno cały pomysł, jak i jego realizacja są o wiele bardziej skomplikowane. Skupiają się nie tylko na jakimś aspekcie życia prowincji, ale w perspektywie prowincji wskazują na specyfikę naszego społecznego istnienia, a następnie ją przerysowują, co daje niezwykle ciekawe efekty. A co jeszcze istotniejsze, wpisują się w tradycję polskiego filmu komediowego, dla którego komizm i satyra były formą diagnozy rzeczywistości, z jakiej wyrastał. Do tego na-

leży dodać niezwykle istotny fakt, że prowincja zawsze żyła własnym życiem, testując niejako praktyką wszelkie nowinki, niespiesznie podejmując mody i trzymając się tradycji, która staje się raczej reliktem kulturowym, a nie świadomym obyczajem. Z całą pewnością plusem tego cyklu jest niezwykle trafny dobór bohaterów tak pierwszo-, jak i drugoplanowych, których zestawianie skutkuje manifestacjami polskich mitów, ich dekonstrukcjami, a także niezwykle celnymi komentarzami do nich. Ponadto walorem tej powieści jest odejście od posągowych typów bohaterów, mamy w tym przypadku raczej do czynienia z nagromadzeniem zwyczajnych ludzi, swą zwykłością, a często ułomnością niezwykłych.

### I. Obca wśród samych swoich

Wilkowyje to wieś na wschodzie Polski w okolicach Radzyna Podlaskiego. Urząd gminy, szkoła, sklep i kościół wyznaczają stałe punkty odniesienia dla wszystkiego, co tam się dzieje. Nie ma wielkiego przemysłu, nie ma bogactwa. Pozorna cisza i brak ruchu wskazywałyby na głęboką zaściankowość. Wszystko zaczyna się od przyjazdu z Nowego Jorku Lucy, spadkobierczyni popadającego w ruinę dworku, która postanawia w nim zamieszkać. To z jej perspektywy zaczynamy postrzegać mieszkańców oraz świat Wilkowyj. Lucy wnosi w tę wieś kilka znaczeń: pierwszym jest powrót do ukrytego i nieświadomianego mitu dworku jako centrum kulturowego wsi. W tym przypadku mamy jednak dość specyficzny obraz tej figury. Lucy jest, co prawda, spadkobierczynią (prawną) właścicielki dworku, ale sam dworek popadł w ruinę i jest nic nie znaczącym reliktem architektonicznym. Nowa właścicielka nie jest żadną wielką panią, a raczej Amerykanką, która mówi po polsku, kalecząc wymowę, i zupełnie nie rozumie otaczającej jej rzeczywistości. Jest Polką, ale z Nowego Jorku. Cały jej stosunek do wszelkich relacji międzyludzkich zdaje się opierać na doświadczeniach, jakie przywozila z Ameryki, specyficznym pragmatyzmie i jego racjonalnych uwarunkowaniach.

Sami swoi zamieszkujący Wilkowyje tylko pozornie zdają się jakąś całością. Widać już od pierwszych scen, że mamy do czynienia z bardzo podzielonym społeczeństwem. Wójt ma poglądy lewicowe i istotna dla niego tradycja ma swoje źródła w lewicowych manifestach. Jest on jednak wieloletnim urzędnikiem samorządowym i z tego też powodu ta marksistowska tradycja uległa specyficznej przemianie, w wyniku czego jest on radykalnie i ostentacyjnie antyklerykalny, antyunijny i świadomy wagi urzędnika, jako najważniejszej osoby w gminie. Nie przeszkadza mu to jednak zupełnie w prowadzeniu szemranych interesów. We własnym mniemaniu należy on do kulturotwórczej elity Wilkowyj, stojącej na straży tego, „co wolno”, ale także „jak wolno”. Pełnym przeciwieństwem dla wójta pozostaje Proboszcz, który prywatnie jest bratem bliźniakiem Wójta. Proboszcz wprowadza w Wilkowyje nie tylko charakterystyczny dla katolicyzmu model moralny, ale także czuje się elitą wsi, a co najważniejsze – elitą stojącą w całkowitej opozycji do tej pracującej w Urzędzie Gminy. Działalność obu braci wiąże ze sobą dwa typy mieszkańców Wilkowyj. Wójt raczej urzędników, Proboszcz – nie-

wiasty. Pozostaje jednak znaczna grupa mieszkańców żyjących własnym życiem pomiędzy Wójtem a Plebanem.

Od samego początku mamy do czynienia z przeciwstawieniem sobie kilku modeli tradycji. Pierwszy, przywołujący czasy władzy ludowej, odnosi się nie tylko do sentymentu za utraconą przeszłością, ale chwali także istniejący w niej ład. Oczywiście, apoteozy dokonują raczej urzędnicy. Drugi natomiast przywołuje raczej tradycję wcześniejszą, opartą na modelu sprzed rewolucji ludowej. Poza tym wszystkim jednak ukryta jednak jest jeszcze jedna tradycja – pozwalająca na przetrwanie, wytwarzająca i przekazująca te formy zachowania, które gwarantują spokój i przeżycie. To, co w niej znajdujemy, jest doprawdy zdumiewające. Mamy tu całą gamę zachowań ludzi zależnych od Gminy – nauczycieli, lekarza oraz właściciela firmy budowlanej. Kobiety zmuszone do samodzielnego zajmowania się domem i dziećmi, dla których pijący mąż jest tylko bolesnym dodatkiem do rodziny, ale nie jej głową ani ostoją. Mamy także Babkę, zielarkę i szeptuchę, która wskazuje na głęboki folklor odwieczający, co prawda do lekarza ale jak problem jest poważny, to wybierze Babkę. Ponadto istnieje w Wilkowyjach także ławeczka pod jedynym sklepem we wsi, na której zasiadają miłośnicy Mamrota, winopodobnego napoju alkoholowego, którzy komentują wydarzenia zachodzące na wsi, ale jednocześnie reprezentują męski, a raczej birbancki aspekt tradycji potocznej, będący dla ich małżonek bolesnym dodatkiem do codziennych praktyk. Jak daje się zauważyć, trudno byłoby wskazać w Wilkowyjach na jakąś homogeniczność tradycji. Raczej należałoby mówić o modelach znoszących się wzajemnie. Wszystkie one jednak są na swój sposób zweryfikowane i pragmatyczne. Z tego też powodu przyjazd Lucy będzie dla wszystkich istotny. Dla Wójta – ze względu na rynkową siłę Ameryki jako wroga ludu, dla Proboszcza – jako spadkobierczyni tradycji konserwatywnych, natomiast dla pozostałych mieszkańców – jako uosobienie dalekiej Ameryki. Znacznie większy kłopot będzie miała Lucy. Mówiąc po polsku i rozpoznając rozmaite ośrodki władzy oraz inne instytucje kulturowe, zupełnie nie będzie w stanie zrozumieć mechanizmów ich działania, czym będzie wprawiała w osłupienie wielu swoich interlokutorów. Można stwierdzić, że jej model pragmatyzmu oraz świadomego uczestnictwa w społeczeństwie obywatelskim działa na jej nowych sąsiadów jak „ruch koniem” rodem z formalistycznych koncepcji, to znaczy burzy mechaniczne myślenie.

Pierwszym problemem, jaki Lucy napotyka, jest kwestia pozornie tylko mało istotna, dotycząca semantyki opisującej stałe elementy rzeczywistości kulturowej świata Zachodu, do którego należą zarówno Nowy Jork, jak i Wilkowyje. Lucy wkracza do nowej dla siebie społeczności jako w pełni ukształtowana uczestniczka społeczeństwa obywatelskiego kraju o bardzo długich tradycjach demokratycznych. Kiedy po raz pierwszy spotyka się ze specyficznym sposobem funkcjonowania urzędu gminy, budzi to w niej zrozumiały sprzeciw, tym większy, kiedy uświadamia sobie, że za większością działań Wójta tak naprawdę stoi jego pry-

watny interes. Przyzwyczajona do skuteczności obywatelskich działań oddolnych służących dobru małych wspólnot, Lucy staje przed murem. Wszystko zaczyna się od wynajęcia Więclawskiego do wyremontowania dworku. Zdumiona Lucy zostaje po kilku dniach uświadomiona, że remont musi zostać przerwany, gdyż firma ma inne zlecenie, a Więclawski jako lokalny biznesman musi dbać o zamówienia. To, co dla niej jest zupełnie niezrozumiałe w pojęciu rzetelności biznesowej, dla Więclawskiego jest standardem działania<sup>1</sup>. Niezrozumiałe jest dla niej łamanie przepisów i to wręcz oficjalne, które nikomu nie przeszkadza, co widać w jej sporze z zasiadającymi na ławeczce miłośnikami Mamrota, których pyta o prawny zakaz spożywania alkoholu w miejscach publicznych. Zupełnie niezrozumiałe jest dla niej ciche akceptowanie bimbrownictwa, z którym stara się walczyć, napotkawszy leśną destylarnię, co skutkuje tylko odkryciem, że w obronie tego niezrozumiałego dla niej *status quo* wystąpi władza i pozornie przyjaźni jej ludzie<sup>2</sup>. W efekcie odkrywa dość specyficzną cechę Polaków, polegającą na usilnym unikaniu oficjalnego angażowania się w publiczne sprawy. W tym miejscu widać, jak różne jest pojmowanie wolności przez nią i jej sąsiadów. Dla Lucy wolność oznacza poszukiwanie jak najbardziej optymalnych dla wszystkich mieszkańców Wilkowyj rozwiązań w ramach obowiązującego prawa, dla tych ostatnich natomiast jest to poszukiwanie rozwiązań przynoszących najczęściej indywidualny zysk w sposób jawnie nienaruszający prawa. Przy czym wykładania tego prawa najczęściej bywa zwyczajowa. Bardzo ciekawym przypadkiem takiego niezrozumienia jest chociażby przypadek dotyczący epizodu z psami, za pomocą którego Wójt pragnie zmusić ją do sprzedaży dworku. Wykradane przez Pietrka psy są podrzucane na jej posesję, co oczywiście jest dla niej całkowicie niezrozumiałe, ale mała adnotacja w lokalnej gazecie o rzekomych dopłatach do psów gospodarskich skutkuje zniknięciem wszystkich zwierząt w jedno popołudnie.

Mamy też sporo takich sytuacji, w których Lucy zupełnie opacznie odczytuje intencje swoich sąsiadów, na przykład prośbę o dotację, z jaką przychodzi Proboszcz, kwituje podziękowaniem za ewentualną pomoc z jego strony, czym wprawia go w osłupienie. Zupełnie natomiast nie może zrozumieć próby stworzenia tak zwanej gazety obywatelskiej przez polonistę, co skutkuje pojawieniem się dwóch antagonistycznych pism: jednego pod egidą Wójta, drugiego – Proboszcza. W obu nieoficjalnym redaktorem jest Witebski, przedstawiając te same fakty z życia gminy w dwóch zupełnie różnych perspektywach, co dla Lucy jest po prostu chore, jak wiele rozwiązań społecznych, z jakimi przychodzi się jej spotkać. Większość z nich doprowadza ją do rozpacz, właśnie z tego powodu, że nie może ona zrozumieć, dlaczego otaczający ją ludzie działają w tak nielogiczny i destrukcyjny dla samych siebie sposób. W jednej z rozmów z Kusym stwierdza zrozpaczona, że Polska jest dla niej nie-

1 R. Brutter, J. Niemczuk, *Ranczo*, [t. 1], Kraków 2014, s. 59–71, *passim*.

2 Por. *ibidem*, s. 161.

zrozumiałym krajem, na co on ze stoickim spokojem odpowiada, że jego zdaniem ma ona całkowitą rację<sup>3</sup>. Z tym, że w niej rodzi to rozpacz, a w nim tylko stoicką konstatację. Polska widziana jej oczami to plaga bimbrownictwa, zepsuta i obłudna władza, powszechna bieda, fatalne wykształcenie biednych dzieci, skutkujące wykluczeniem, osamotnione kobiety, walczące o swoje rodziny.

Oczywiście, dla mieszkańców Wilkowyj, osadzonych w zrozumiałym dla siebie środowisku, nowy człowiek działający w zupełnie inny sposób jest także niezrozumiały. Z tą tylko różnicą, że Lucy stara się pojąć przyczyny otaczającego ją stanu rzeczy, a mieszkańcy Wilkowyj nie zawsze, jak chociażby Michałowa, która w rozmowie z Proboszczem stwierdza, że „jej tu o coś chodzi [...]. Nagle ze świata przyjeżdża do takiej dziury i całą wieś dookoła palca okręcać zaczyna! [...] A jak okręci do końca zaraz szydło z worka wyjdzie [...]”<sup>4</sup>. A jednak Lucy jest osobą, dla której pragmatyzm w przestrzeni publicznej jest podstawowym modelem działania. W tym zasadniczo różni się jej postawa od powszechnie obowiązującej w Wilkowyjach. Lucy potrafi stawiać nie tylko celne pytania, jak ma to miejsce w rozmowie z Proboszczem, którego pyta o to, czy Kościół jest za pomocą ludziom tylko w sensie pouczeń, czy też powinien czynić to sam<sup>5</sup>. W swoim konsekwentnym działaniu doprowadza do przyznania przez Wójta i Proboszcza stypendium dla wybitnie uzdolnionego młodego Solejuka. Zyskuje pełną aprobatę kobiet, kiedy doprowadza do serii wykładów poświęconych świadomemu macierzyństwu, czym ujmuje nawet bardzo sceptyczne wobec niej Michałową i Wójtową. Rozsadza marazm Wilkowyj, doprowadzając do powołania uniwersytetu ludowego. Jej skuteczność ma wiele niespodziewanych aspektów. Wójt jest zrozpaczony, gdyż zaczynają go chwalić w powiecie, a nawet województwie za odważne działania, którym *de facto* był przeciwny. Lucy ze swoją postawą obywatelską popartą amerykańskim pragmatyzmem jest dla niego przekleństwem, burząc idealny – jego zdaniem – model: „im o nas ciszej, tym dla mnie lepiej”. Proboszcz, widząc w jej działaniach autentyczne zainteresowanie walką z biedą, popiera ją, ale sam też uczy się sztuki osiągnięcia konsensu w nowym dla siebie modelu działania (opartego nie na konfrontacji, tylko sztuce współpracy), co widać chociażby w przypadku trudnej rozmowy o antykoncepcji i jej propagowaniu przez Lucy.

Zdarza się, że jej obecność rodzi nową formę aktywności przez przypadek, jak miało to miejsce w intrydze Wójta, który chciał ją ośmieszyć na wsi, rozsiewając plotkę mówiącą, że ma ona zamiar hodować kozy. Intryga, polegająca na powiązaniu Lucy z mało cenionymi zwierzętami, w zestawieniu z powszechnym stereotypem dotyczącym ekonomicznej potęgi Ameryki, nie tylko zniosła intencje Wójta, ale doprowadziła do tego, że Hadziukowa, mająca słabość do kóz i męża pijaka, zdecydowała

3 Por. *ibidem*, s. 180.

4 *Ibidem*, s. 114–115.

5 Por. *ibidem*, s. 79–80.

się na otwarcie takiej hodowli. Tym samym Wójt, niejako na przekór sobie, wpisał się także w model przemian Wilkowyj. Za co otrzymał zresztą pochwałę od wojewody.

Pojawienie się Lucy w Wilkowyjach przynosi ze sobą dwie istotne zmiany dla mieszkańców. Pierwsza, to konieczność konfrontacji z wobec kłopotliwych pytań, jakie stawia ona w materii braku woli zmian tego, co jest przyczyną kłopotów i biedy. Druga, to pokazanie, że zmiany są możliwe nawet w Wilkowyjach, wedle znanej zasady: „myśl globalnie – działaj lokalnie”. Tym samym można stwierdzić, że Lucy rozpoczęła proces przywracania polskiej prowincjonalnej wsi przemianom globalnym.

## II. Polskie piekło

Jak już wcześniej zostało napisane, trudno w Wilkowyjach mówić o istnieniu jakiejś homogenicznej społeczności, a jednak coś tych ludzi łączy poza wspólną przestrzenią, jaką wyznaczają granice wsi. W czym należy więc upatrywać istoty swojskości, której tak bardzo Lucy zrozumieć nie może? Czy w ogóle owa swojskość istnieje, skoro Kusy sam ma kłopot ze zrozumieniem swoich rodaków. A może mamy do czynienia z specyficzną *coincidentia oppositorum*, która w trudny do pojęcia sposób wyznacza specyficzną formułę wspólnotową, charakterystyczną dla Polaków zamieszkujących swój kraj? Pierwszą zasadniczą cechą, jaką uwypuklają w swoich działaniach i przemyśleniach mieszkańcy Wilkowyj, jest ciekawy aspekt bagażu historycznego, który stanowi pozostałość minionych epok. Prowincja, a raczej mieszkańcy prowincji jawią się w tej perspektywie w sposób niezbyt korzystny. Mają świadomość własnej peryferyjności (co widać w ciągłym poszukiwaniu tożsamości przez Klaudię), która może być postrzegana jako zaleta, jak ma to miejsce w przypadku Wójta i Czerepacha, szczęśliwych włodarzy tego zaścianka, cieszących się z faktu, że władza i jej kontrole są daleko. Może też być postrzegana jako wada, szczególnie wówczas, gdy ma się świadomość faktu, że do istoty prowincji przynależy pewien typ ubóstwa, na co wskazują chociażby kłopoty w lecznicy. W tym aspekcie prowincjonalność Wilkowyj zdaje się nieco karykaturalna z jednym sklepem, jednym posterunkowym, jednym lekarzem, jednym księdzem. Niby jest wszystko, co zdaje się pomniejszone do rozmiarów samych Wilkowyj, co niezbędne dla cywilizowanego istnienia tej małej wspólnoty, ale jednak jest w tym wszystkim jakiś dysonans. Wiemy, że coś w tym obrazie nie gra, mimo że wszyscy znają swoje miejsce i żyją tym powolnym, charakterystycznym dla prowincji sposobem. Dla Japycza (jednego ze stałych bywalców ławeczki), podobnie jak dla Wójta, przeszłość zapisana w latach demokracji ludowej nadal wyznacza sposób zarówno postrzegania rzeczywistości, jak i aktywnego w niej funkcjonowania. Z tą różnicą, że Japycz jako emeryt jest już *outsiderem*, natomiast Wójt nadal stara się godzić normatywne wymogi współczesnej demokracji z naturą peerelowskiego aparaczyka. Nie widzi on przy tym niczego złego w epoce, którą rewolucja Solidarności odsunęła w przeszłość. Do tego wszystkiego należy dodać także potoczne formy kulturowe, które także są darem minionych

epok, takie jak: akceptacja alkoholizmu wśród mężczyzn, gloryfikacja władzy przy permanentnym przeświadczeniu o jej złodziejskim charakterze oraz całkowite wyizolowanie z życia publicznego, co skutkuje nie tylko izolacją władzy od ludzi, ale i ludzi od władzy. Mieszkańcy Wilkowyj oraz sprawujący publiczną, w tym kościelną władzę w ich wsi, żyją w dwóch różnych światach, mówią różnymi językami i *de facto* pozostają sobie obcy. Rządzi tą specyficzną „wspólnotą” przeświadczenie o tym, że we wszystkich działaniach obcych (zarówno władzy, jak i Lucy) należy dopatrywać się jakichś ukrytych intryg i wpisanych w nie szkodliwych dla reszty mieszkańców celów, oraz założenie, że władza kradnie. A jednak o ile pierwszy fakt u niektórych, jak chociażby Michałowej, rodzi podejrzliwość i domaga się adekwatnych do niej działań, o tyle w odniesieniu do Wójta widzimy tylko bierność obserwatorów. Tę niezrozumiałą postawę najbardziej oddaje chyba głos jednej z respondentek, jaki odnotowuje Witebski w sondzie ulicznej. Władza to sami złodzieje, ale w kolejnych wyborach i tak będzie się na nich głosować, bo to władza<sup>6</sup>. Jak widać, ów specyficzny sposób postrzegania rzeczywistości oraz ról kulturowych, jakie w nich się pojawiają, ma bardzo wiele cech stereotypów. Dotyczy to zarówno nadrzędności władzy, nieomyślności księdza i wpisania go silny paradygmat aksjologiczny, jak i całej gamy zachowań charakterystycznych dla pozostałych ról kulturowych, jakie w tej wsi widzimy, ze szczególnie istotnym podziałem na role przypisane mężczyznom i kobietom, które dalekie są od kulturowej poprawności. Widzimy tu pozorną aprobatę dla przemocy wobec dzieci, braku jakiegokolwiek odpowiedzialności mężczyzn za rodzinę z iluzoryczną akceptacją pijaństwa, widzimy pychę władzy, samotność kobiet i biedę dzieci. A przy tym odnotowujemy brak akceptacji dla samotnych matek, przemocy wobec dzieci i brak jakiegokolwiek zainteresowania wykluczonymi. To wszystko, co dla Lucy jest impulsem do działania zmierzającego do walki z takim stanem rzeczy, zupełnie nie interesuje lokalnej władzy. Władza w swej wyraźnie zarysowanej dychotomii skupiona jest bądź na sobie, bądź na walce o lokalny rząd dusz. Ale rząd ten postrzega już zupełnie inaczej. Dla Wójta z reguły najistotniejsze jest, oczywiście, cudze dobro (jak dla każdego urzędnika publicznego i samorządowego), jednak Wójt „cudze dobro ze swoim potrafił połączyć, tylko w odwrotnej kolejności”<sup>7</sup>. Z tego też powodu najbardziej skupiony jest na tym, aby zwierzchnia władza się nim zbyt nie interesowała, co z jednej strony – skutkuje mierną aktywnością *pro publico bono* i zwiększoną *pro domo sua*, ale z drugiej strony – budzi zaniepokojenie działaniami Lucy, zwłaszcza tymi, za których skutki jest publicznie chwalony przez swoich zwierzchników. Ot, paradoks władzy samorządowej: sama służyć nie chce, a i działań oddolnych także nie widzi zbyt pozytywnie, a już pochwały traktuje jak dopust Boży. Jednak Wójt tak do końca bierny nie pozostaje. Oprócz walki o po-

6 *Ibidem*, s. 208.

7 R. Brutter, J. Niemczyk, *Ranczo*, [t. 2], Kraków 2014, s. 438.

większenie własnych dochodów z publicznych synekur skupiony jest cały czas na dworskich intrygach. I nie jest to tylko pusta gra. Gdyż cały czas toczy się tu walka o miejsce w hierarchii. Nie chodzi przy tym zupełnie o sprawność urzędniczą czy też *ethos*, a raczej o intrygi. W ich efekcie, gdy ich działanie nie idzie w zgodzie z koncepcją Wójta, potrafi w nim się budzić potrzeba połączenia trzech władz (ustawodawczej, sądowniczej i wykonawczej), co kończy się zazwyczaj ściganiem sekretarza gminy Czerepacha z siekierą w rękę, który pomimo lewicowych poglądów nie wzdraga się przed poszukiwaniem ocalenia w murach kościoła, nie wywołując zupełnie zgorszenia faktem naruszenia regulowanego międzynarodowymi traktatami rozdziału Kościoła od państwa. W doborze współpracowników Wójt wykazuje się także daleko idącą roztropnością, której efektem są nie tylko intrygi podwładnych, ale i świadomość, że władza bez takowych istnieć nie może. Po donosach Dudy do powiatu na rzekome przekręty przy wyborach nowego sekretarza gminy właśnie jego mianuje na stanowisko, mając świadomość, że Duda jest gnidą (bo donosi na swoich przełożonych) i z tego powodu on się na nim nie zawiedzie<sup>8</sup>.

Dopełnienia tego niezwyklego obrazu władzy dokonuje Czerepach, który we własnym mniemaniu jest szarą eminencją gminy i tak też każe się traktować. To on decyduje o tempie, w jakim pisma lokalnych petentów wkraczają w tryby urzędowej maszyny. A tym samym to on decyduje o trybie ich załatwiania oraz w dużej mierze efekcie tychże pism. Nie rządzi nim przy tym żadna urzędnicza dyrektywa, a raczej świadomość, iż polityka nie wiąże się z moralnością<sup>9</sup>. Z tego też powodu przyznawał na ławeczce, że był świnią, ale musiał nią być, bo taka jest polityka<sup>10</sup>. Co prawda, na ławeczkę trafia dopiero po nocnej ucieczce przed Wójtem i jego siekierą, ale dodać należy, że jest to jedyny obraz rzeczywistego dialogu władzy samorządowej z lokalną społecznością i to w dodatku niezwykle szczery. W przypadku obu urzędników samorządowych panuje w stosunku do samoświadomości urzędniczej niezwykła zgodność, która dotyczy zarówno rozumienia roli intrygi, wykluczenia działań polityki z ocen moralnych, jak i – oczywiście – dbałości o prywatne apañaże związane z pełnioną funkcją publiczną.

Całkowitym przeciwieństwem pozostaje w tym zestawieniu postać Proboszcza, który jest, co prawda, podwójnie skonfliktowany z Wójtem: jako brat (rodzinnie) i jako kapłan (ideologicznie, a raczej moralnie), ale w zasadzie jego stosunek do pełnionej duszpasterskiej posługi (będącej też formą władzy) jest jednak silnie naznaczony moralną troską o drugiego człowieka. Lata praktyki powodują, że jest jednak sceptyczny w stosunku zarówno do początkowych inicjatyw Lucy, jak i możliwości zmian w mentalności i zachowaniu swoich parafian. Ma on świadomość i moralnych powinności wobec ludzi, i oporu miejscowego żywiołu wobec zmian.

<sup>8</sup> Por. *ibidem*, s. 337.

<sup>9</sup> Por. *ibidem*, [t. 1], s. 185.

<sup>10</sup> Por. *ibidem*, [t. 2], s. 36.



Te dwie postawy stara się połączyć w przebłysku obywatelskiej inicjatywy miejscowy polonista Witebski, czego efektem jest, co prawda tylko próba pojawienia się lokalnej gazety, ale w pierwszym wydaniu kończy się to katastrofalną edycją wymierzoną przeciwko Wójtowi i uruchomieniem gminnej cenzury; w drugim natomiast sam Witebski buduje intrygę, w efekcie której powstają dwie gazety, obie cenzurowane i obie silnie zantagonizowane. Tym sposobem stara się on poprzez zastosowanie dwugłosu gminy i plebani stworzyć namiastki publicystycznej obiektywności. Niestety, ten manichejski pomysł kończy się także ucieczką przed sięgającym po argument siekiery Wójtem.

Pojawia się w tym miejscu pytanie, co właściwie jest siłą napędową życia w Wilkowyjach? Jeżeli dokładnie przyjrzymy się działaniom głównych aktorów wydarzeń w tej miejscowości, okaże się, że są to rozmaitego autoramentu intrygi. Już na samym początku pierwszego tomu Wójt przy tak banalnej czynności, jaką jest próba nabycia dworku od Lucy, nie potrafi powstrzymać się od intrygowania w chwili, kiedy okazuje się, że sprzedaż do skutku raczej nie dojdzie. Manipuluje Więclawskim, starając się stworzyć pozory nawiedzonego dworu, później Pietrkciem, co w efekcie doprowadza otoczenie dworku do statusu przytułku dla „bezpiecznych” psów, by w końcu sięgnąć po plotkę o rzekomej hodowli kóz. Wszystkie trzy zabiegi wskazują nie tylko na wielką kreatywność Wójta w materii knucia intryg, ale także na brak umiejętności załatwienia tak prostej czynności, jaką jest zakup nieruchomości w normalny sposób. Z tym, że właśnie załatwianie za pomocą intrygi jest dla Wójta naturalnym sposobem rozwiązywania problemów. Gdy Lucy pragnie podjąć pracę w charakterze nauczycielki języka angielskiego w miejscowej szkole, nagle okazuje się, że jest to niemożliwe z powodów formalnych. To jedna z ulubionych form pozbywania się kłopotliwych inicjatyw stosowana w gminie. Jeszcze ciekawszą sytuacją jest nakrycie go przez żonę niejako *in flagranti* z Wioletką. Błyskotliwa reakcja Wójta pograża co prawda biednego posterunkowego, ale zainteresowanego zachowuje przy życiu, co zresztą w chwili spokojnej autorefleksji prowadzi go do przeświadczenia, że osoba posiadająca takie talenty jak on marnuje się na stanowisku w gminie. W tym konkretnym przypadku intryga zadziałała jednak w sposób nie do końca zgodny z planem, gdyż jej efektem stało się małżeństwo Wioletki z posterunkowym. To jest ciekawy rys wielu intryg: mając kogoś skrzywdzić, tak naprawdę skutkują dobrem.

W odpowiedzi na intrygę Wójta, mającą zablokować lekcje angielskiego w szkole, Proboszcz zezwala na prowadzenie ich na plebanii w salce katechetycznej. Unikanie dokończenia remontu dworku przez Więclawskiego i uporczywe odmawianie pomocy gminy na remont dachu w kościele kończą się z chwilą przyjazdu wizytacji z Unii Europejskiej, bynajmniej nie z powodu lęku przed konsekwencjami tej wizyty, co z uwagi na brak innego – poza Lucy – tłumacza we wsi. Znamienne jest to, że taki język argumentacji, choć bolesny, jest jednak dla Wójta zupełnie

### III. Intrygi, czyli manicheizm władzy

zrozumiały. Przy czym Proboszcz, jeżeli chodzi o zbożny cel, także potrafi zastosować się do tych reguł gry. Jest to chyba najbardziej widoczne wówczas, gdy nad Wilkowyjami pojawia się zapowiedź utraty jedynego lekarza, którego małżonka zmusza do wyjazdu do Anglii. W momencie, gdy okazuje się, że działania prewencyjne prowadzone przez Więclawską i Wójtową nie przynoszą oczekiwanych skutków, pojawia się idea, co do wykonania której pozostają zgodni zarówno Wójt, jak i strona z plebanii, w efekcie czego Doktorowa zostaje uwikłana w dwuznaczną sytuację (rozbierana sesja do lokalnego pisma), która doktorowi Wezółowi przedstawiona jest jako zdrada. Efekt końcowy jest zadowalający dla wszystkich, w tym także lekarza i jego małżonki. Chociaż nikt nie przewidział, że doktorowa lubi, kiedy mąż wymierza jej klapsy.

Zdaje się jednak, że to urząd gminy jest jednak miejscem, w którym natężenie intryg znacznie wykracza ponad lokalną średnią. I nie jest to tylko wynikiem ciężkiej pracy Wójta. Sekretarz gminy, dla którego praca polityczna jest życiowym celem, nie tylko manipuluje procedurami administracyjnymi w celu pozyskania prywatnych profitów od interesantów, ale potrafi być także bardziej przewidujący co do mechanizmów wykorzystywania na urzędowej niwie ludzkich ułomności. Widać to w jego oddolnej inicjatywie popartej przez Wójta, mającej uporządkować donosy w taki sposób, aby wyodrębnić personalne teczki mieszkańców gminy. Nie przeszkadza mu przy tym fakt kompletowania teczek na Wójta, oczywiście w tajemnicy przed tym ostatnim. Podobnie jednak, jak w minionych przypadkach, intryga także spaliła na panewce, gdy Wójt, prosząc brata o przechowanie teczek, nie wziął pod uwagę możliwości odwiedzin na plebanii zaprzyjaźnionego biskupa oraz faktu, że brat może zwierzchność poprosić o radę w tak delikatnej moralnie sprawie, a także tego, że zwierzchność zaleci teczki spalić, co też natychmiast zostanie uczynione, ku rozpaczycy Wójta. Czerepach, podobnie jak Wójt, nie obraża sobie innej formy działania politycznego (to jest urzędowego) niż opartego na intrydze. Z tego też powodu, kiedy w urzędzie gminy pojawia się młody praktykant Sebastian Duda (druga po Czerepachu osoba z dyplomem wyższej uczelni), widzi w tym intrygę Wójta i wcale się nie myli. Sam Duda, dostrzegając nieprawidłowości w gminie, reaguje dopiero w chwili, gdy mogą się one obrócić przeciwko niemu samemu – pisze donos na Wójta do powiatu, zgodnie z zasadą *homo homini lupus*. Przy czym rozpoznany przez Wójta jako gnida (która donosi na swoich) otrzymuje upragnione stanowisko sekretarza gminy po wysłaniu Czerepacha na szkolenie do Brukseli.

Jak widać, intryga wyznacza działania w sferze publicznej Wilkowyj. Najczęściej operuje przy tym mechanizmem: „kto z kim przeciwko komu”. A ponieważ w rozmaitych konfiguracjach w walce o dobro publiczne lub prywatne, co zresztą w wielu przypadkach bywa, niestety, nierozdzielnie połączone, wszyscy mogą występować w zantagonizowanych formach, intryga staje się powszechnym *opus moderandi*. Przyznać jednak należy, że nie zawsze skutkuje pozytywnie i zgodnie z zamierzeniem, rodząc cza-

sem bunt obywatelski, jak miało to miejsce w przypadku próby zmiany baru u Wioletki w Country Club dla miejscowej elity. Ten niezwykle ciekawy pomysł Więclawskiego, poparty przez Wójta i Czerepacha, nie spotkał się ze zrozumieniem ze strony miejscowej ludności, generalnie płci męskiej, co w efekcie doprowadziło do buntu, a wręcz rokoszu, przez co zmieniono zakres semantyczny pojęcia elita i Country Club nabrał swojego charakteru, który także nie był zamierzony przez pomysłodawców. Znamienne jest to, że zgodnie z rozpoznaniem Czerepecha – w polityce nie można nie być świnią, co chyba jest bardzo ciekawym komentarzem praktyka do makiawelicznej koncepcji pragmatyki władzy. Z tą jednak różnicą, że Machiavelli najwyżej stawiał dobro wspólne, a w Wilkowych bywa z tym różnie. Chociaż trudno byłoby postawić tezę, że ludzie władzy są tam całkowicie zepsuci. Jeżeli nie są tacy, to w czym należało by upatrywać ich dobrych stron, o ile takie w ogóle istnieją?

Najciekawsze prezentacje poszczególnych mieszkańców Wilkowyj widać dopiero w ukazaniu ich w prywatnych relacjach. Szczególnie interesujące jest jednak to, że te prywatne relacje ukazują tych ludzi w zgoła odmiennym świetle. Począwszy od Wójta, który zarządzając całą gminą, musi z tego swoistego habitatu wykluczyć własny dom, w którym najważniejszą osobą pozostaje jego żona, w aspekcie decyzyjnym, ponieważ jedyna córka – Klaudia, także niespecjalnie przejmując się dyrektywami ojca, wnosząc do wspólnych relacji nie tylko charakterystyczną dla nastolatka emocjonalność, ale i permanentną krytykę tatusia. Wójt w domu jest osobą pozostającą nie tylko w mniejszości, lecz często mniejszości, której głosu nie bierze się pod uwagę. Nawet w najbardziej intymnych kwestiach. Widać to chociażby w sugestii jego małżonki, aby obejrzał sobie sport, a nie myślał o amorach, kiedy kobieta jest zajęta<sup>11</sup>.

Nieco inaczej rzecz ma się z Wioletką, miejscową barmanką, pozornie naiwną blondynką o nieco zszarganej reputacji. W efekcie epizodu z Wójtem okazuje się, że to osoba wcale inteligentna, mająca wielką słabość do ludzi władzy i, co najbardziej zdumiewające, prostolinijna. Jej wszelkie, a liczne romanse były z jej perspektywy nieudanymi próbami znalezienia tej jednej, prawdziwej miłości. To nie ona jest więc panną o lekkich obyczajach, ale kolejni adoratorzy są tylko amatorami jej ciała, które zdobywali, mając pięknymi słówkami o miłości. Kiedy spotyka po raz pierwszy autentyczne uczucie ze strony Staszaka, to dając odprowadzić Wójtowi, stwierdza, że jej „serce mieszka teraz na posterunku”<sup>12</sup>, co wyklucza radykalnie jakiegokolwiek awanse ze strony innych mężczyzn.

Najciekawszym mężczyzną okazuje się zamieszkujący komórkę obok dworku, mający wielkie kłopoty z alkoholem Kusy. Początkowo widzimy go jako dobrą duszę starającą się w miarę swoich możliwości chronić Lucy przed intrygami Wójta. Jednak dalszy rozwój fabuły pokazuje

#### IV. Poszukiwanie normalności

<sup>11</sup> Por. *ibidem*, s. 419.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 462.

go jako człowieka tragicznego, który stracił w pożarze najbliższą rodzinę, alkohol zaś jest dla niego ucieczką przed rozpaczą. Ten abnegat podejmujący się wszelkich prac za mizerne wynagrodzenie okazuje się człowiekiem z wyższym wykształceniem, znającym języki obce, bardzo dobrze zapowiadającym się malarzem, którego Lucy bierze początkowo za malarza budowlanego, a dopiero później uświadamia sobie, że jest on artystą<sup>13</sup>. Cała kompozycja relacji zachodzących pomiędzy nim a Lucy jest bardzo ciekawym, często komicznym motywem romansowym, w którym kochający Lucy Kusy stara się z miłości do dziewczyny znaleźć jej właściwego partnera, z żelazną logiką wykluczając siebie jako alkoholika. Natomiast Lucy powoli dostrzega w nim ukrytego pod maską pijaka mężczyznę, którego kocha i którego musi zdobyć, bo on z miłości do niej być z nią nie chce. Zdaje się, że figura Kusego jest najważniejszym męskim punktem odniesienia do tego, co dzieje się Wilkowyjach. Jest autochtonem, a jednak człowiekiem wykształconym i zupełnie nieograniczonym perspektywą prowincji. Fizycznie to mieszkaniec komórki na zapleczu dworku, częściej rozmawiający z psem niż z ludźmi, mentalnie to obywatel świata, znający łacinę, angielski swobodnie potrafiący rozmawiać z każdym i roztrzasać każdy problem. Równie inteligentny, co przebiegły, w odróżnieniu od wielu tylko przebiegłych mieszkańców Wilkowyj. Jest pijakiem i abnegatem, niemającym i nieposzukującym pracy mieszkańcem marginesu społecznego. A jednak jego tragiczna historia przełamuje stereotyp pijaczka-bumelanta, który tak radośnie realizuje wielu drugoplanowych bohaterów tej powieści. Czyniąc z Kusego punkt odniesienia dla Wilkowyj, wszystko staje się bardziej skomplikowane, a mniej komiczne. Będzie to chyba najbardziej widoczne, gdy spojrzysz się na mężczyzn przesiadujących na ławeczce pod sklepem Więclawskiej.

Ów stereotypowy sposób ujmowania bohaterów, szczególnie w przejawionej prezentacji ich negatywnych cech, bardzo często staje się ciekawym punktem odniesienia do niespodziewanych autoreferencji. Jak ma to miejsce w przypadku podróży najmłodszego z miłośników Mamrota do Anglii. Pojechał pomagać jako murarz kuzynowi, po powrocie natomiast, ku zdumieniu kolegów z ławeczki, podejmuje się samodzielnie odremontować salę, w której nikt z pracowników Witebskiego pracować nie zamierza. Zarówno decyzja Pietrka, jak i nowy sposób podejścia do wykonywanej pracy budzą nie tylko głębokie zaniepokojenie kolegów, ale wręcz lęk o zdrowie psychiczne kolegi. Dopiero, kiedy nie przerywając pracy, tłumaczy Hadziukowi, dlaczego teraz z nim wypić nie może, widzimy, że prowincja nie wyklucza wcale otwierania się na nowe modele życia, musi je tylko wcześniej zweryfikować w praktyce. Tym samym Pietrek, doświadczywszy innego niż Wilkowyjski modelu kapitalizmu, z radością podejmuje się pracy, którą inni odrzucają, wskazując przy tym, że samodzielne jej wykonanie da mu dniówkę zbliżoną do londyńskiej. Ten bardzo prostoduszny, ale i naiwny młody człowiek okazuje się nie

<sup>13</sup> Por. *ibidem*, s. 367.

tylko miłośnikiem Mamrota, ale także wrażliwym romantykiem. W jego nieco jednostronnym miłosnym epizodzie z Klaudią udaje mu się nie tylko postępować w zgodzie z tradycją przewidzianą dla zachowań kawalerów poważnie starających się o rękę panny na wydaniu, ale też zmusić żonę Wójta do odkrycia własnego podobieństwa do męża<sup>14</sup>.

W przeciwieństwie do obrazów, w których pozornie prosty bohater wnosi ze sobą nieco głębsze treści, przypadek miejscowego polonisty Witbskiego pokazuje, że nie zawsze dobre wykształcenie idzie w parze ze świadomą kulturotwórczą praktyką. Zostaje on, co prawda, miejscowym bohaterem, który pierwszy publicznie, w lokalnych mediach, napiętnował nie do końca zgodne z prawem praktyki Wójta. Uczynił to jednak, będąc w malignie spowodowanej gorączką, a więc nieświadomie, co gdy wyszedł ze szpitala, doprowadziło go do nerwicy lękowej.

Zupełnie inny obraz Wilkowyj przynoszą motywy romansowe. Począwszy od Wioletki, poszukującej swojej prawdziwej miłości, aż do chwili spotkania Staszka. Poprzez bardzo skomplikowane relacje emocjonalno-tożsamościowe Klaudii z jej kolejnymi sympatiami. W efekcie czego Klaudia z tygodnia na tydzień zmienia swoje zewnętrzne *emploi*, wnosząc w prowincjonalny koloryt Wilkowyj wszelkie subkultury i kontrkultury współczesnego świata. Co ciekawe, te kolejne fascynacje w zetknięciu ze zdroworozsądkowym podejściem niektórych mieszkańców gminy doprowadzają ją do negatywnych konstatacji względem wcześniejszych obiektów zachwyty. Najciekawszy jest chyba motyw miłości pomiędzy seniorami: Stachem Japyczem – przesiadującym na ławeczce emerytem o naturze Sokratesa, a Michałową – trzymającą wojskową dyscyplinę na plebanii gospodynią Proboszcza. To miłość piękna i trudna, wymagająca zarówno umiejętności poszukiwania i osiągnięcia konsensu, jak i odwagi. Michałowa nie wstydzi się pytać Kusego o to, czy jest dobry czas na miłość, w odpowiedzi zyskując odpowiedź, że czas na miłość jest zawsze<sup>15</sup>, sama też w odpowiedzi na podobne rozterki Stacha stwierdza, że w odróżnieniu od kobiet mężczyzna wieku nie ma, gdyż albo jest mężczyzną, albo chłystkiem<sup>16</sup>. Najbardziej skomplikowaną jednak relacją miłosną jest to, co przydarza się głównym bohaterom. Ich kolejne perypetie związane z wątkiem miłosnym to nie tylko odkrywanie w sobie siebie, ale przede wszystkim odkrywanie niesamowitej siły miłości, która z jednej strony – każe Kusemu poszukiwać kolejnych potencjalnych partnerów dla Lucy, z drugiej zaś – nie pozwala mu na oddanie jej innemu. Ten miłosny galimatias zawiera w sobie jednocześnie próby ucieczki Kusego przed lękiem, jaki niesie nowe szczęście, które można utracić, które Lucy kwituje bezradnym stwierdzeniem: „[...] no i z miłości mnie porzucił. To kretyn, no...”<sup>17</sup> Efekt wzajemnej miłości kończy się *happy endem*.

<sup>14</sup> Por. *ibidem*, s. 427–433.

<sup>15</sup> Por. *ibidem*, [t. 1], s. 336.

<sup>16</sup> Por. *ibidem*, [t. 2], s. 326.

<sup>17</sup> *Ibidem*, [t. 2], s. 13.

O tym, jak specyficzne relacje damsko-męskie panują w Wilkowyjach, może świadczyć fakt silnej ambiwalencji, panującej w odniesieniu do ról kulturowych, jakie przypisuje się przedstawicielom poszczególnych płci. I tak, o ile mężczyźni nie mają sobie nic do zarzucenia w sytuacjach nadmiernego spożycia alkoholu, przesiadywania na ławeczce, niepodjemowania trudu utrzymania rodziny i oglądania się za innymi kobietami – tłumacząc to niejako specyfiką kulturowej wyższości mężczyzn nad kobietami, o tyle w oczach kobiet, wszyscy mężczyźni są tacy sami, „nic dobrego nie czynią”<sup>18</sup>, a jedynie przeszkadzają, natomiast ich pojmowanie świata ogranicza się do alkoholu i uleganiu wdziękom kobiet. Tak naprawdę, to trudno stwierdzić, kto rządzi w Wilkowyjach, jedno jest pewne: nie są to wyłącznie mężczyźni. Pozostawione same sobie przez zażywających permanentnego „wypoczynku” mężczyzn kobiety odkrywają swoje rozliczne talenty. Wiedzą, że w potrzebie mogą liczyć tylko na siebie. Z tego też powodu Hadziukowa wspomaga Solejukową w początkach jej biznesowej przygody nie tylko materialnie, ale także ważnym i radykalnym stwierdzeniem dotyczącym stosunków z mężem po uruchomieniu biznesu. Pijaka należy pozbawić majątku i rozwieść się z nim<sup>19</sup>. Tu pojawia się delikatna kwestia ekonomii pijących. Za co piją, skoro nie pracują? Okazuje się, że widmo odcięcia od domowego budżetu działa na nich niezwykle mobilizująco. Panowie nie tylko zaczynają pracować w rodzinnych biznesach, nawet gdy praca ta początkowo wydaje im się upokarzająca, jak ma to miejsce z Hadziukiem zatrudnionym przez własną żonę w charakterze stróża koziego stada, ale nie kwestionują także wiodącej roli własnych żon w całym przedsięwzięciu.

Bardzo ciekawą postacią okazuje się Michałowa z plebanii. Kobieta o bardzo wyrazistych poglądach i niezwykle silnym charakterze. Jej stosunek do wydarzeń w Wilkowyjach jest niezwykle sceptyczny, nacechowany nie tylko życiową mądrością i moralnością, ale także pragmatyzmem. Wszelkie ludzkie działanie w jej mniemaniu osadzone jest na dążeniu do jakiejś wartości. Jeżeli wartość jest moralna, a działanie racjonalne, to owoce działania Michałowa nie tylko chwali, ale potrafi także walczyć o ich realizację, jak ma to miejsce w przypadku pogadank dotyczących antykoncepcji, którym sprzeciwiał się Proboszcz. Nie jest też osobą, która łatwo daje się zwieść intrygom. Wszystko, co się dzieje dookoła jej osoby, rozpatruje z żelazną logiką w perspektywie życiowej mądrości. Co w powiązaniu z niezwykle bojowym i trudnym charakterem czyni z niej trudnego przeciwnika zarówno w dyspacie, jak i intrydze. To, co zbyt ładne czy wręcz idealne, wydaje się jej podejrzane, dzięki czemu pierwsza widzi pojawiającą się miłość pomiędzy Kusym i Lucy. Co prawda nawet jej racjonalizmowi miłość nie poddaje się procesom wykładni, z tego też powodu nie potrafi ona pojąć przyczyn, dla których Kusy porzuca Lucy. Pomimo trudnego charakteru, sama kocha

<sup>18</sup> *Ibidem*, [t. 1], s. 370.

<sup>19</sup> Por. *ibidem*, [t. 2], s. 400.

i dla osoby kochanej zdolna jest do konsensu nawet w materii alkoholu. Jednak jej oceny mają w sobie ważki element mądrościowy, wszystko odnosi się u niej do znajomości dobra i zła, w perspektywie mądrości życiowej i religii. W chwilach zwątpienia potrafi pytać o radę nawet młodszych, o ile uważa ich za ludzi roztropnych. Chłop to generalnie szkodnik, nie pomaga w dobrym, najczęściej dlatego, że zapatrzony jest w blichtr kobiecej powierzchowności lub też z tego powodu, że nigdy nie dojrzał i został chłystkiem. Nieliczni stają się mężczyznami, ale o tym decyduje mądrość i postawa. Z tego też powodu ta piękna para: Stacha o cechach sokratejskich i Michałowa – kobiety mądra i waleczna, rozsądza całkowicie stereotyp prowincjonalnych seniorów.

Kobiety w Wilkowyjach zdają się działać wedle zasady: *nec Hercules contra plures*. Co prawda, trudno ich mężów nazwać Herkulesami, nawet Solejuka, który nie stroni od rękoczynów w rodzinnych sporach. Jednak kobieca solidarność i determinizm prowadzą do sytuacji, w których panowie okazują się nie tylko bezradni i potraktowani jak dorosłe dzieci, ale wręcz przyuczeni do korzystania z nowych form dobrobytu, jakie się przed ich rodzinami pojawiają w efekcie aktywności własnych żon. Bardzo często postawa mężczyzn jest zredukowana do całkowitej bezradności wobec wprowadzonych zakazów, których pojęć nie potrafią, a obejść nie mogą, jak ma to miejsce z zakazem sprzedaży Mamrota podczas wizyty biskupa w Wilkowyjach<sup>20</sup>. Kobiety, mając pomoc zarówno ze strony Babki (w prognozowaniu z fusów prognoz biznesowych), jak i Michałowej, stają się najważniejszą grupą społecznego ruchu w Wilkowyjach i przemian, jaki on przynosi, w dużej mierze dzięki Lucy, która im pokazała, że kobieta, jak chce, to niemożliwe też zrealizuje.

Nieco gorzej wychodzą poszczególne praktyki mężczyznom. Czego najlepszym przykładem jest spór wokół Country Clubu. W tym przypadku realności nie ma mowy o jakimś wzajemnym wsparciu. To klasyczny przypadek specyficznego modelu adaptacji nowego do starego. Stare elity porządku demokracji ludowej, według zasady, że proletariat spija szampana ustami swoich przodowników, postanowiły przerobić miejscowy bar na elitarny, wzorowany na sprawdzonych na Zachodzie modelach Country Club. Początkowo spotkało się to tylko z brakiem zrozumienia dla faktu, że trzeba będzie wykupić bilety wstępu do baru, ale na próby uniemożliwienia wstępu do lokalu, rzekomo z powodu nieposiadania strojów wizytowych, mężczyźni pod wodzą braci Japyczów buntują się i w partyjnych krawatach z minionej epoki szturmem zdobywają swój bar. Efekt jest niestety taki, że Wilkowyje będą posiadać krajową wersję Country Clubu.

Najciekawszym zabiegiem stylistycznym w *Ranczu* jest z całą pewnością motyw przesiadujących na ławeczce przyjaciół – Japycza, Pietrka, Hadziuka oraz Solejuka, którzy pozostając z boku większości wydarzeń w Wilkowyjach, komentują je w niezwykle istotny sposób. Ta grupa funk-

20 Por. *ibidem*, s. 153.

cjonuje wręcz jak chór z greckich tragedii, wnosząc informacje, których swoim działaniem nie ujawniają bohaterowie. Ich zdaniem, sam przyjazd Amerykanki do Polski jest efektem tego, że powszechne prawo do posiadania broni w USA czyni ten kraj po prostu niebezpiecznym dla jego mieszkańców<sup>21</sup>. Natomiast chęć niesienia pomocy przy remoncie przez Więclawskiego tłumaczą nie intrygami Wójta, ale historycznie uwarunkowaną słabością Polaków do Ameryki<sup>22</sup>. Pierwsze spotkanie z Lucy także jest ciekawe, indagowani przez nią, dlaczego piją alkohol w miejscu publicznym, skoro zabrania tego prawo, udzielają jej ustami Japycza pouczenia, wyjaśniając, że skoro przepis jest nieżyciowy, to fakt jego pomijania nie jest łamaniem prawa, lecz przywracaniem zachwianej przez jego stanowienie życiowej harmonii<sup>23</sup>. Mają też niezwykle ciekawy stosunek do pracy: twierdzą, że kapitalizm powinien być dla ludzi, a nie przeciwko nim, co niestety dotknęło Hadziuka, w efekcie tego, że pieniądze miały zepsuć Hadziukową<sup>24</sup>. Wszelkie remonty w gminie są, ich zdaniem, psuciem dobrego. Dobrze widocznie w ich przypadku jest to, co stare. Rozumienie zakazów prawa zawsze odnoszą do niskiej szkodliwości własnej praktyki spożywania Mamrotów pod sklepem. Ich komentarze dotyczą także ważniejszych kwestii. Pietrek na przykład nie może zrozumieć, co to za zawód polonista, skoro przecież każdy polsku mówi, fakt abstynencji Kusego bardzo źle oceniają w perspektywie jego powrotu do malarstwa, zakładając za Stachem, że sztuka potrzebuje wódki<sup>25</sup>. Zdaje się, że życiowe *credo* ich filozofii zawiera się w stwierdzeniu, że lepiej się napić i źle się czuć niż nie napić i źle się czuć<sup>26</sup>. A jednak trudno byłoby stwierdzić, że chór jest tylko i wyłącznie głosem niestroniących od Mamrota lokalnych sybarytów. Raczej należałoby widzieć w ich komentarzach próbę odniesienia do zachodzących w Wilkowyjach zdarzeń i zmian z perspektywy własnej prowincjonalności, która ma nie tylko charakter geograficzny, ale przede wszystkim mentalny. Świat domaga się zrozumienia i ławeczka poszukuje zrozumienia tegoż świata na własną miarę. Nie odrzuca obcego, nie wyklucza nowego, stara się jednak nie zagubić w tym własnej, „mamrotowej” natury. W tym broni się przed intrygami, nie popada w pęd za kapitałem i potrafi wznieść najbardziej oddający ich odniesienie do świata toast: „Zasmol”<sup>27</sup> – winszujący powodzenie drobnemu biznesowi.

W czym należy upatrywać fenomenu *Rancza*? Z całą pewnością mamy do czynienia z kreacją świata, który posiada wiele cech rzeczywistości alternatywnej, w której w jednej wsi urzędują bracia bliźniacy na stano-

21 Por. *ibidem*, [t. 1], s. 71.

22 Por. *ibidem*, s. 105.

23 Por. *ibidem*, s. 135.

24 Por. *ibidem*, s. 431.

25 Por. *ibidem*, s. 183.

26 Por. *ibidem*, [t. 1], s. 351.

27 *Ibidem*, t. 2, s. 378.



wiskach proboszcza i wójta, w której alkoholicy nie posiadają znamion choroby alkoholowej, a patologie leczy się lekko i skutecznie. Jednak ta alternatywność (później o wiele bardziej czytelna w kolejnych seriach telewizyjnych) posiada niezwykle silną dominantę mityczną i bajkową. Ta pierwsza polega na dezintegracji mitu polskiej arkadii, jaką miałyby być prowincja, szczególnie na wschodzie Polski. Co prawda, czas płynie tu wolniej, ale nie skutkuje to zachowaniem zagubionych, a wspaniałych tradycji polskich kresów. Prowincja w tym obrazie to już nie wzorzec kulturowy zachowany przed zmianami, jakie funduje globalizacja, a raczej przestrzeń, która takich zmian się domaga, z tym, że w specyficzny sposób odnosi się do nich i je adaptuje. Nie ma tu miejsca na jedną perspektywę, raczej mamy do czynienia z wielobarwną polifonią, często kłótliwą, znoszącą się wzajemnie, knującą intrygi i marzącą, ale właśnie w swej niedającej się ogarnąć wielogłosowości tworzącej pełen obraz Polski i Polaków zamieszkujących małe ojczyzny. Bajkowość tego świata to nie tylko jego specyficzna geograficzna utopijność, ale przede wszystkim funkcjonująca na opak aksjologiczna sprawczość, której Lucy nie może pojąć, a którą wyraża najpełniej, mówiąc: „Tu taki kraj dziwny, że wszyscy chcą dobrze, tylko strasznie lubią krzywdę sobie robic...”<sup>28</sup> W tym odwróconym modelu znanym z *Fausta* Johanna Wolfganga Goethego należy chyba upatrywać bajkowych źródeł atrakcyjności *Rancza* – wszelkie intrygi, słabości i inne przypadłości polskiego piekła w Wilkowyjach skutkują dobrem bohaterów, jak to w bajkach, oraz całej społeczności, jak w powieściach osadzonych w alternatywnych rzeczywistościach.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 516.



Marta Eloy-Cichocka  
Uniwersidad de Pedagogía, Cracovia

Palabras clave  
novela histórica,  
estrategias de lectura,  
historia, mito,  
post-memoria

## De los campos de concentración a los monasterios budistas: la novela histórica contemporánea entre la historia y el mito

*No vemos las cosas tal como son, sino tal como somos.*  
(Talmud)

*Somos lo que pensamos.*  
(Buda, Dhammapada)

Tras investigar el fenómeno de la nueva novela histórica latinoamericana y estudiar un nuevo molde genérico que supuestamente sobrepasa los límites de una literatura nacional<sup>1</sup>, me interesaría proponer un breve estudio comparativo, contrastando dos novelas históricas semejantes tanto en cuanto al tema elegido (el nazismo y la Segunda Guerra Mundial), como en la modalidad narrativa (el narrador intra- y homodiegético). Y sin embargo, si todo parece separar *El viajero de Agartha* de Abel Posse (1989)<sup>2</sup> y *Les Bienveillantes* de Jonathan Littell<sup>3</sup>, (Premio Goncourt 2006), no es únicamente la cuestión del año de publicación, de la diferencia de idiomas o de la pertenencia a distintos universos literarios. El juego de antinomias concierne también la antigua oposición entre la historia (narración verídica) y el mito (relato ambiguo)<sup>4</sup>, el *logos* y el *mythos*, profundamente

1 Para más consideraciones teóricas cf. M. Cichocka, *Entre la nouvelle histoire et le nouveau roman historique. Réinventions, relectures, écritures*, Paris, L'Harmattan, 2007; y "Algunas estrategias de la novela histórica contemporánea – desde un rompecabezas temporal hacia una dimensión intrahistórica", *Verba Hispánica*, n. XX, vol. 2, Ljubljana, 2012, pp. 43-59.

2 A. Posse, *El viajero de Agartha*, edición consultada: Buenos Aires, Losada, 2006.

3 J. Littell, *Les Bienveillantes*, Paris, Gallimard, 2006.

4 Basta con abrir un diccionario para trazar la frontera invisible entre la supuesta "verdad" de la historia (del lat. *historia*, del gr. ἱστορία), entendida como "1. f. Narración y exposición de los acontecimientos pasados y dignos de memoria, sean públicos o privados. 2. f. Disciplina que estudia y narra estos sucesos. 3. f. Obra histórica compuesta por un escritor. 4. f. Conjunto de los sucesos o hechos políticos, sociales, económicos, culturales, etc., de un pueblo o de una nación." etc. y la "mentira" del mito (del gr. μῦθος): "1. m. Narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico.

arraigada en el lenguaje y la percepción, aunque no debemos olvidar que, históricamente, ambos conceptos se refieren a una realidad variable:

La palabra *mythos* es una palabra griega. En el antiguo uso lingüístico homérico no quiere decir otra cosa que „discurso”, „proclamación”, „notificación”, „dar a conocer una noticia”. En el uso lingüístico nada indica que ese discurso llamado *mythos* fuese acaso particularmente poco fiable o que fuese mentira o pura invención. [...] Sólo siglos después, en el curso de la Ilustración griega, el vocabulario épico de *mythos* y *mythein* cae en desuso y es suplantado por el campo semántico de *logos* y *legein*. Pero justamente con ello se establece el perfil que acuña el concepto de mito y resalta el *mythos* como un tipo particular de discurso frente al *logos*, frente al discurso explicativo y demostrativo. La palabra designa en tales circunstancias todo aquello que sólo puede ser narrado, las historias de los dioses y de los hijos de los dioses.<sup>5</sup>

Sin embargo, mientras los antiguos dioses han muerto y, desde hace dos mil años, tampoco nazcan hijos de dioses, los mitos nunca mueren. Al contrario, nacen otros nuevos, alimentando las mitologías contemporáneas de los pueblos modernos, en esa zona franca entre la historia y la mito, nunca bien definida. Y podríamos formular el problema, como hace Claude Lévi-Strauss: “¿dónde termina la mitología y dónde comienza la historia?”<sup>6</sup> – o, al revés, modificar la pregunta: ¿dónde termina la historia y dónde comienza el mito, y por qué? A primera vista, mientras la narración de Jonathan Littell se apoya en la documentación historiográfica sobre el nazismo y la II Guerra Mundial, la ficción de Abel Posse se inspira bastante libremente en la dimensión mítica asociada al mismo período. Lo que nos lleva a interrogarnos sobre su identidad genérica: ¿ambas son novelas históricas – o no?

Para poder contestar, hay que tomar en cuenta la “inicial impureza” de la novela histórica, “cuyo registro genérico presupone un encuentro oximorónico entre ficción e historia”, como lo resume Magdalena Perkowska<sup>7</sup>. Si el lector de una novela cede a la ilusión de la ficción, ¿cómo puede resistirse el lector de una novela histórica, consciente de que su referente histórico se sitúa, por definición, en el campo estrictamente extraliterario? Precisamente, la novela histórica se identifica como género por su referente extraliterario, porque “extrae buena parte de sus contenidos de la historiografía, esto es, se nutre de personajes y acontecimientos codificados previamente a la escritura de la novela en narra-

Con frecuencia interpreta el origen del mundo o grandes acontecimientos de la humanidad. 2. m. Historia ficticia o personaje literario o artístico que condensa alguna realidad humana de significación universal. 3. m. Persona o cosa rodeada de extraordinaria estima. 4. m. Persona o cosa a las que se atribuyen cualidades o excelencias que no tienen, o bien una realidad de la que carecen.” (Cf. *Real Academia Española, Diccionario de la lengua española*, 22.<sup>a</sup> ed., Madrid, Espasa, 2001.)

- 5 H.-G. Gadamer, *Mito y razón* (trad. J. F. Zúñiga García), edición consultada: Barcelona, Paidós, 1997, p. 25
- 6 C. Lévi-Strauss, *Mito y Significado* (trad. H. Arrubarrena), edición consultada: Buenos Aires, Alianza Editorial, 1986, p. 69.
- 7 M. Perkowska, *Historias híbridas. La nueva novela histórica latinoamericana (1985-2000) ante las teorías posmodernas de la historia*. Madrid, Iberoamericana & Frankfurt am Main, Vervuert, 2008, p. 342.

ciones históricas, y que a menudo están registrados (con mayor o menor amplitud y precisión) en la *enciclopedia* histórica de los miembros de una comunidad social, cultural y política.<sup>8</sup> Mientras la definición de lo que es una novela histórica sigue siendo ambigua, simultáneamente van creciendo subcategorías, empezando por *metaficciones históricas* de Linda Hutcheon<sup>9</sup>, pasando por *nueva novela histórica* según Seymour Menton<sup>10</sup>, desembocando en novelas *histórico-policíacas* estudiadas por Jean-Christophe Sarrot y Laurent Broche<sup>11</sup>, entre otras.

No obstante, para existir, toda novela histórica precisa de un lector consciente del paso del tiempo. Consciente de los terremotos que sacuden el territorio, antes sagrado, de la historia y la historiografía<sup>12</sup>, el lector de Posse y de Littell puede legítimamente desconfiar tanto del referente histórico como de la llamada “verdad histórica”. Su posición es, por lo tanto, delicada y envidiable a la vez: delicada por tener que reexaminar y manejar a la vez los elementos ficcionales e históricos elaborados por los autores.

En el mes de agosto de 2006 se publicó en París una desconcertante novela histórica de unas 900 páginas, escrita en francés por un desconocido escritor estadounidense de 39 años, de origen judío polaco, sobre las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial relatadas en la primera persona. Se trataba de *Les Bienveillantes* de Jonathan Littell, que otorgaba la palabra no a un vencedor, no a un vencido, y tampoco a una víctima marginada por la Historia – sino a un verdugo. El éxito fue inmediato: en seis semanas la prestigiosa editorial Gallimard vendió unos 250 mil ejemplares del libro. Uno llegó a mis manos. Unas semanas más tarde logré convencer a una de las mejores editoriales en Polonia que invirtiera unos 50 mil euros para adquirir los derechos de

**Las benévolas o el insostenible peso del pasado**

- 8 C. Fernández Prieto, “La Historia en la novela histórica”, en: J. Jurado Morales, (ed.): *Reflexiones sobre la novela histórica*. Cádiz, Fundación Fernando Quiñones y Universidad de Cádiz, 2006, p. 166.
- 9 Cf. L. Hutcheon, *A Poetics of postmodernism: history, theory, fiction*. New York & London & Routledge, 1988 ; y “Historiographic Metafiction. Parody and the Intertextuality of History”, en : P. O’Donnell & R Con Davis (ed.), *Intertextuality and Contemporary American Fiction*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1989, pp. 3-32.
- 10 Cf. S. Menton, *La nueva novela histórica de la América Latina: 1979-1992*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- 11 Cf. J.-Ch. Sarrot, L. Broche, *Le roman policier historique: histoire et polar, autour d’une rencontre*, Paris, Nouveau monde éd., DL, 2009.
- 12 En realidad, la complejidad de estos fenómenos sobrepasa los límites de este ensayo: basta con mencionar el desmantelamiento del discurso histórico por parte de R. Barthes (1967) y el “giro lingüístico” de los años setenta, las corrientes posestructuralistas y deconstructivistas de M. Foucault (1969) y J. Derrida (1972), el narrativismo de White (1973), la crítica de los macro-relatos occidentales de F.-F. Lyotard (1979), o finalmente en el plano ideológico-político la “muerte de la historia” preconizada por F. Fukuyama (1992). Para más detalles, cf. M. Cichocka, *Entre la nouvelle histoire et le nouveau roman historique*, Paris, L’Harmattan, 2007, pp. 25-108.

traducción<sup>13</sup>. Desde aquel entonces, convertido en una celebridad mundial, Jonathan Littell ha ganado tanto el Premio Goncourt como el Gran Prix de la Académie Française, y ha vendido más de un millón de ejemplares de su libro, traducido al castellano como *Las benévolas*<sup>14</sup>.

Desde la primera página, con las primeras frases de la novela, el lector de *Las benévolas* siente el peso de su responsabilidad como destinatario y depositario del relato que, paso a paso, se hará cada vez más agobiante:

Hermanos hombres, dejadme que os cuente cómo ocurrió. No somos hermanos tuyos, me replicaréis, y nos importa un bledo. Y es muy cierto que se trata de una tenebrosa historia, aunque también edificante, un auténtico cuento moral, os lo aseguro. Existe el riesgo de que resulte un tanto largo, porque, bien pensado, sucedieron muchas cosas, pero a lo mejor no tenéis mucha prisa; con un poco de suerte, no andáis mal de tiempo. Y además no es algo ajeno a vosotros; ya veréis como no es algo ajeno a vosotros. No creáis que estoy intentando convenceros de nada; bien pensado, allá vosotros con vuestras opiniones. Si he resuelto escribir, después de tantos años, es para poner las cosas en su sitio, y no para vosotros<sup>15</sup>.

La novela empieza así con un llamado en el que resuena el célebre “hipócrita lector, mi semejante, mi hermano”, de Baudelaire<sup>16</sup>. Con estas curiosas palabras, el narrador y protagonista – Maximilien Aue, ex-oficial de las SS que dirige ahora una fábrica de encajes en Francia, casado con una mujer que ignora su pasado, y padre de mellizos – insta en las memorias que va escribiendo una suerte de diálogo imaginario con sus futuros lectores (y que nada tienen de “lectores ideales”), como si se tratara realmente de todos los demás seres humanos, sin excepción de nacionalidad, conciencia histórica o convicción política.

Si uno de los aciertos de Littell es haber elegido la 1ª persona para contar la historia de un verdugo nazi, es para demostrar que cualquiera de nosotros – sus lectores, sus hermanos – podría haber llegado a cometer las mismas atrocidades que su protagonista: un hombre inteligente, doctor en Derecho y fino erudito, amante de la música y la literatura, también de la buena cocina. Acierto dudoso, incluso algo sospechoso para algunos investigadores<sup>17</sup> y que sin embargo queda tristemente comprobado por los estudios y experimentos de Philippe Zimbardo<sup>18</sup>, empezando por la

13 Wydawnictwo Literackie de Cracovia publicó *Laskawe* de Jonathan Littell el 3 de noviembre 2008, en la traducción de Magdalena Kamińska-Maurugeon (1044 p.).

14 En la traducción de M. Teresa Gallego Urrutia: Barcelona, RBA Libros, 2007; Buenos Aires, Del Nuevo Extremo Editorial, 2007.

15 J. Littell, *Les Bienveillantes*, Paris, Gallimard, 2006, p. 11.

16 “C’est l’Ennui! L’oeil chargé d’un pleur involontaire, / Il rêve d’échafauds en fumant son houka. / Tu le connais, lecteur, ce monstre délicat, / – Hypocrite lecteur, – mon semblable, – mon frère!” (Cf. Charles Baudelaire, *Au lecteur*). En una de las entrevistas Littell confiesa haber borrado la palabra “amigos” de la primera versión.

17 Cf. D. LaCapra, “Historical and Literary Approaches to the “Final Solution”: Saul Friedländer and Jonathan Littell”. *History, Literature, Critical Theory*. Ithaca, New York, Cornell University Press, 2013, pp. 95-119.

18 Cf. Ph. Zimbardo, *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*. New York, Random House, 2007.

imaginaria “cárcel de Stanford” del 1971: cada uno de nosotros puede llegar a ser verdugo, si la configuración y presión social lo exigen. Es verdad que, a fuerza de acompañarlo durante 900 páginas, en el cerco de Stalingrado, en la Francia colaboracionista, en los campos de concentración, hasta en el Berlín bombardeado, Max Aue habría podido incluso llegar a ser simpático – si el autor no lo hubiera dotado de fuertes impulsos incestuosos y matricidas, además de apetitos homosexuales, sin contar diarreas y vómitos que le persiguen a lo largo de su monstruosa epopeya. Y es verdad también que la genealogía novelesca del protagonista y su vinculación intertextual con la última parte de la *Orestíada* de Esquilo, del año 458 a. C. (las “Benévolas” – *Euménides* – era el eufemismo que usaban los griegos para referirse a las Erinias, tres terribles deidades de la venganza, encargadas de perseguir a los asesinos y de restablecer el orden de las cosas), parece de poco peso en comparación con la carga aplastante de la rigurosa documentación histórica que el autor confiesa haber reunido y estudiado durante cinco años, antes de consagrar unos meses a escribir la novela propiamente dicha<sup>19</sup>. Por otra parte, el libro está organizado al modo de una “suite française” de Bach, el compositor favorito tanto del autor mismo, como de su protagonista, con las partes llamadas respectivamente: “Tocata” (norte de Francia: prólogo), “Allemandas I y II” (Ucrania, Cáucaso, Crímea), “Courante” (cerco de Stalingrado), “Zarabanda” (isla de Usedom, Berlín, París, Antibes), “Minueto (en rondós)” (campos de concentración), “Aire” (Pomerania) y “Giga” (Berlín bombardeado), lo cual no deja de sorprender al lector.

Otra sorpresa que nos reserva Littell consiste en manejar esa documentación – que, sobre todo en Europa Central, parece conocida de sobra, fatalmente anclada en el inconsciente colectivo y, en su superficie, dotada de una multiplicada de lugares comunes que excluye toda discusión – de una manera tan desconcertante que literalmente le quita el habla al lector. Es porque el conocimiento del pasado, en el caso de la Segunda Guerra Mundial como en cualquier otro, empieza por acceder a una o varias fuentes de ese conocimiento, lo que a su vez implica un punto de partida definido históricamente y geográficamente (p. ej. nacemos en un lugar preciso y heredamos los relatos de nuestros antepasados), como también un objetivo predefinido ideológicamente (p. ej. queremos demostrar que pertenecemos a un pueblo elegido, el de héroes – o de víctimas). De este modo tanto el conocimiento heredado, como el adquirido progresivamente, permanece fragmentario e incompleto, por haber descartado las informaciones juzgadas como innecesarias, pero que servirían tal vez a otra óptica y a otra causa.

En *Las benévolas*, no obstante, las causas y ópticas se contraponen. Por ejemplo, en un apocalíptico ejercicio de matemáticas a principios de la novela<sup>20</sup>, el narrador intenta contabilizar el número de *todos* los

19 Cf. por ejemplo la entrevista de J. Littell por J. Ruiz Mantilla, en *El País* (27.10.2007).

20 Lejano eco, tal vez, de las estadísticas del Mal imaginadas por el doctor Theodor Busbeck, el protagonista de la aclamada novela *Jerusalém*, del autor portugués Gonçalves

muertos durante la guerra del Tercer Reich contra la Unión Soviética y todas las víctimas del *Endlösung*, sumando a los 20 millones de soviéticos, 3 millones de alemanes y 5 millones 100 mil judíos – para dividirlo después entre los “tres años, diez meses, dieciséis días, veinte horas y un minuto” que duró el conflicto. De esta curiosa manera llega a demostrar que trece seres humanos mueren a cada minuto de esa guerra: minuto tras minuto. Y a los lectores que se burlen de su pedantería aconseja que se imaginen a trece familiares muertos en cada sesenta segundos (si logran imaginárselo).

Mario Vargas Llosa, uno de los primeros en reseñar para *El País* la obra que llamó, por equivocación, *Los benévolos* en vez de *Las benévolas*, terminó la lectura “asfixiado, desmoralizado y a la vez estupefacto por ese viaje a través del horror y la oceánica investigación que lo ha hecho posible”<sup>21</sup>. Y subraya que, aunque el lector cree saberlo todo sobre el nazismo y el Holocausto, la información reunida por Littell le revela el abismo de su ignorancia: el abismo del horror sobrepasa los límites del entendimiento. Añade, además:

Como todo puede ser llamado novela, este libro, cuyo título traducido al español -*Los benévolos*- pierde algo de la punzante ironía que tiene en francés, también ha sido llamado así, pero lo cierto es que lo propiamente novelesco de estas páginas -lo imaginado, lo ficticio, lo añadido por el autor al mundo real- es lo menos interesante, un mero pretexto para enfrentar a los lectores a una experiencia histórica de espanto, con una riqueza de detalles, precisiones, ramificaciones por toda Europa, complicidades innumerables y un refinamiento artesanal indescriptible, que, a todas luces, el autor ha rastreado a través de documentos, testimonios e informaciones en muchos años de denodada investigación. En una novela lo que importa, sobre todo, es lo que hay en ella de agregado a la vida a través de la fantasía. *Les Bienveillantes* es un libro extraordinario por lo que hay en él de cierto y verdadero y no por la muy precaria estructura ficticia y truculenta que envuelve a la historia real<sup>22</sup>.

Ahora bien, el error de traducción cometido por Vargas Llosa hace eco tal vez (¿inconscientemente?) a un libro publicado diez años antes, por Daniel Jonah Goldhagen, un historiador americano de 38 años, también descendiente de una familia judía<sup>23</sup>. En 1996 Goldhagen puso el dedo en la llaga al publicar su tesis doctoral, titulada *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*<sup>24</sup>, en la cual responsabiliza a “los benévolos”, por lo menos 100 mil alemanes civiles, de colaborar activamente con el exterminio judío, con tal celo antisemita que

M. Tavares (cf. *Jerusalém*, Lisboa, Caminho, 2005, cap. IV, 8, p. 50-54; cap. VI, 1, p. 57-59; cap. XVI, p. 139-142).

21 Cf. M. Vargas Llosa, “Los benévolos”, en *El País*, 3.12.2006.

22 *Ibidem*.

23 Daniel Jonah Goldhagen, profesor en la Universidad de Harvard, es hijo de Erich Goldhagen, un sobreviviente del gueto rumano judío de Czernowitz / Cernăuți (hoy Ucrania) y jubilado en Harvard, donde dictó un curso sobre el Holocausto durante 25 años.

24 Cf. D. J. Goldhagen, *Hitler's willing executioners: ordinary Germans and the Holocaust*, New York, A. A. Knopf, 1997.



algunos proseguían con sus ejecuciones desoyendo las órdenes de detener la matanza. A pesar de recibir muchas críticas, Goldhagen siempre se ha mostrado muy seguro de sus investigaciones y sus fuentes, alegando que ninguno de los críticos conocía ese tema como él, ya que nunca se lo había estudiado en profundidad<sup>25</sup>.

Es la impresión que da también *Las benévolas*: a pesar de la polémica suscitada y las críticas virulentas, ninguna novela histórica había explorado antes y con tanta atención la perspectiva de un verdugo – y su autor también parece consciente y muy seguro de sus opciones. Durante una de las primeras entrevistas, cuando todavía parece interesarse por la recepción de su obra, a la pregunta si “le gusta” el resultado, Littell se toma la molestia de explicar su estrategia de escritor:

No hay por qué plantear así la pregunta. Para avanzar es mejor interrogarse sobre el concepto inicial. Puedo responder con una cita de Georges Bataille: “Los verdugos no tienen voz, y si hablan es con la voz del Estado”. Los verdugos sí hablan, e incluso los hay que hablan demasiado. Hasta cuentan cosas exactas en términos fácticos. [...] Pero cuanto más avanzaba en la lectura de los textos de los verdugos, más me daba cuenta de que no había nada en ellos. Jamás avanzaría si me quedaba el registro de la recreación ficticia clásica con un autor omnisciente, a lo Tolstoi, que arbitra entre el bien y el mal. La única manera de hacerlo era metiéndome en la piel del verdugo... [...] Max Aue es un rayo X que va barriendo, un escáner. Efectivamente, no es un personaje verosímil. No buscaba la verosimilitud, sino la verdad. Resulta imposible escribir una novela si uno se limita únicamente al registro de lo verosímil. La verdad novelesca es distinta de la verdad histórica o sociológica. [...] El historiador trabaja con documentos y, por tanto, con discursos de verdugos que son una aporía. ¿Cómo se puede construir un discurso basándose en eso?...<sup>26</sup>

Desgraciadamente, pronto cansado de entrevistas similares entre las revistas que se parecen una a otra entre sí, Jonathan Littell empieza a evitarlas defendiéndose con su cita favorita de Margaret Atwood: “Interesarnos por un escritor porque nos gusta su libro es como interesarnos por los patos porque nos gusta el foie gras”<sup>27</sup>. A pesar del aumento constante del número de lectores perplejos y ávidos de comprender a Jonathan Littell y su obra, es de temer que el epitexto autorial<sup>28</sup> en torno a *Las benévolas* permanezca bastante modesto y monótono.

No es precisamente el caso de *El viajero de Agatha* de Abel Posse, unas 250 cuartillas publicadas en 1989 y que, a pesar de recibir el Premio Internacional Diana Novedades, nunca han igualado en la notoriedad a sus otras novelas, como *Los perros del paraíso* (1983), *La pasión según Eva* (1995), *Los cuadernos de Praga* (1998) o incluso *Los demonios ocultos*

*El viajero de Agatha o la supuesta ligereza del mito*

25 Cf. F. Jarque, “Daniel J. Goldhagen responsabiliza a los alemanes comunes del exterminio de judíos. El autor de *Los verdugos voluntarios de Hitler* busca una nueva perspectiva histórica” en *El País*, 2 dic. 1997 (para más detalles véase la bibliografía a finales de ese texto).

26 J. Littell entrevistado por S. Blumenfeld para *Le Monde Littéraire*, 16 nov. 2006.

27 *Ibidem*.

28 G. Genette, *Seuils*. Paris, Seuil, 1987, pp. 346-373.

(1987), también sobre el tema del nazismo<sup>29</sup>. De hecho, el tema de un oficial nazi enviado por Hitler en 1943 a los monasterios budistas en Tíbet y en China, con la misión secreta de encontrar el misterioso poder de *Vril* y llegar hasta la mítica Agartha, Ciudad de los Poderes, al público le puede parecer tan extravagante y poco verosímil como la serie de Indiana Jones. Sin embargo, a la luz de la traumática experiencia de *Las benévolas* su lectura resulta inesperadamente enriquecedora: al menos, así fue para mí, tomando en cuenta mis pocos conocimientos sobre el tema del esoterismo nazi.

Lo que noté enseguida eran las similitudes entre ambas narraciones del nazismo. El protagonista de Posse, el teniente coronel Walther Werner, comparte con Max Aue tanto su papel de narrador, como sus convicciones políticas: es nazi, miembro de las SS, más precisamente del “secretísimo Instituto Ahnenerbe”, como él mismo confiesa<sup>30</sup>. Aue era jurista, Werner es arqueólogo, especialista en culturas orientales, aunque desprecia su educación en la universidad de aquella época:

Una de las importantes universidades de nuestra prehistoria cultural, imbuida de ese espíritu “humanista y universal” que proclamaba el rector en el discurso anual dedicado a Von Humboldt. Allí recibíamos nuestra dosis de cultura agonizante. Ruinas de ideas. Cientificismo sin cosmos. Un eterno merodeo por un museo de estatuas ciegas y heladas: el resto de Grecia y Roma. Aquellas conferencias doctorales con conocimientos que rodaban como monedas oxidadas por el tedio de las aulas<sup>31</sup>.

Werner y Aue viven pues en la misma época, comparten los mismos círculos, frecuentan a los mismos personajes históricos; sin embargo, tienen una visión totalmente distinta del mundo que los rodea. Por una parte, consciente tanto del desenlace de la guerra como de los juicios de Núremberg, Aue redacta sus memorias muchos años después – mientras que en Posse accedemos al diario de Werner, redactado día a día, y que se interrumpe “en el umbral de Agartha”<sup>32</sup>, supuestamente con su muerte. Cabe subrayar que las memorias siempre suponen más control sobre el relato que un diario, más espontáneo e imprevisto. Por otra parte, mientras Aue, nuestro “semejante y hermano”, se vuelve nazi y verdugo por azares del destino, Werner es miembro de la elite, orgulloso de su misión y consciente del papel histórico desempeñado por los nazis en la sociedad alemana:

¿Qué habíamos destruido? La sucia cultura de la llamada república de Weimar. Una cultura de pederastas de café-concert y judíos decadentes adueñados de las imprentas, de las voces, de las imágenes. Encaramados en el famoso vocablo “democracia”.

<sup>29</sup> A. Posse, *Los demonios ocultos*, Buenos Aires, Emecé editores, 1987; *El viajero de Agartha*, Buenos Aires, Emecé editores, 1989; *La pasión según Eva* (1994), edición consultada: Barcelona, Planeta, 1995; *Los cuadernos de Praga*, Buenos Aires, Mexico, Santiago de Chile, Ed. Atlantida, 1998.

<sup>30</sup> A. Posse, *El viajero de Agartha* (1989), edición consultada: Buenos Aires, Losada, 2006, p. 29.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 250.

Profesores tristes, solemnes, a espaldas de los verdaderos dioses del pueblo alemán. La roñosa inflación, la economía especulativa instaurada por los capitales internacionales que maneja el judío Süß, transformando al ciudadano en un especulador o en un asediado ganapán, sin otra alternativa. Terrible y noble fue a misión de nuestra espada. Se hundió en el vientre mantecoso de la burguesía cínica de Berlín<sup>33</sup>.

Simultáneamente, el lector de Littell conoce de antemano el desenlace de las memorias de su protagonista – un desenlace que, a la vez, es el punto de partida de su narración (y de las reflexiones contemporáneas sobre el nazismo) El lector de Posse, al contrario, se deja sorprender página tras página no sólo por los elementos imprevistos del relato, sino también por los detalles míticos o marginalizados por el discurso historiográfico (esoterismo nazi, extravagancias de Hitler, fascinación de Himmler por lo oculto e irracional...) y que a primera vista parecen inventados. Finalmente, mientras el ideario de Max es propio de un intelectual erudito, humanista y francófilo, y bastante atemporal – el de Walther, en cambio, corresponde a una mezcla de ideas pangermanistas, antisionistas, esotéricas y religiosas que puede resultar exótica e inverosímil, a pesar de estar rigurosamente documentada por el autor sobre la base de lecturas que están al alcance de todos, como los escritos de Ossendowsky<sup>34</sup> o los de von Sebottendorf<sup>35</sup>, aunque marginadas durante varias décadas por la historiografía oficial del nazismo. Después de la tímida aparición del “realismo fantástico” firmada por Louis Pauwels y Jacques Bergier<sup>36</sup> y otros estudios más o menos apócrifos, habrá que esperar el siglo XXI para ver aparecer trabajos serios, periodísticos o universitarios, sobre el imaginario nazi – para mencionar los de Peter Levenda (2002), Christopher Hale (2003), Jean-Luc Evard (2005), Heather Pringle (2006) o Stéphane François (2008) – todos tan rigurosamente documentados como siempre cautelosos en cuanto a las conclusiones<sup>37</sup>.

¿Por qué? Por una parte, porque las fuentes rigurosamente históricas que permiten penetrar el llamado “misticismo nazi”, “esoterismo nazi” o incluso “ocultismo nazi” son en realidad escasas y fragmentarias, ya que se trataba de organizaciones o sociedades secretas por definición

33 *Ibidem*, p. 42.

34 Cf. F. A. Ossendowski, *Przez kraj ludzi, zwierząt i bogów (konno przez Azję centralną)*, Warszawa, Gebethner & Wolff, 1923.

35 Cf. R. von Sebottendorf, *Bevor Hitler kam: Urkundlich aus der Frühzeit der Nationalsozialistischen Bewegung*, (1933); edición consultada: *Avant qu'Hitler ne vienne*. L'Homme Libre, Paris, 2001.

36 J. Bergier, L. Pauwels, *Le matin des magiciens. Introduction au réalisme fantastique*. Paris, Gallimard, 1960.

37 Cf., entre otros, J.-L. Evard, *Signes et insignes de la catastrophe. De la swastika à la Shoah*. Cahors, Eds de l'éclat, 2005; S. François, *Le nazisme révisité. L'occultisme contre l'histoire*. Paris, Berg International, 2008; Ch. Hale, *Himmler's Crusade: The Nazi Expedition to Find the Origins of the Aryan Race*, edición consultada: *Krucjata alpinistów* (trad. al polaco: K. Bażyńska-Chojnacka, P. Chojnacki). Warszawa, Bellona, 2005; H. Pringle, *The Master Plan. Himmler's scholars and the Holocaust*. New York, Hyperion, 2006.

(como la Sociedad Vril o los iniciados de Thule). Además, nos cuesta creer que en los círculos místicos pangermanistas se profesaba, realmente, la existencia de la mítica fuerza llamada *Vril*, capaz de elevar a Alemania a una posición de dominio del mundo – mientras que la Sociedad de Thule afirmaba ser el instrumento de los “Sabios del Mundo” del Tíbet, quienes vivían en la Ciudad de Agarthá en los remotos Himalayas<sup>38</sup>. No se puede negar sin embargo la influencia de los miembros de la Sociedad de Thule sobre el destino de Alemania: Alfred Rosenberg fue el filósofo del nacionalsocialismo; Anton Drexler – primer dirigente del Partido de los Trabajadores Alemán (futuro NSDAP), el que eligió el símbolo de la esvástica como símbolo de la raza aria<sup>39</sup>. Hans Frank fue Gobernador General de Polonia durante la ocupación alemana; Rudolf Hess, la mano derecha de Hitler, intentó poner término al conflicto con la Gran Bretaña valiéndose de sus amistades entre los miembros de la famosa Golden Dawn, Orden Hermética de la Aurora Dorada<sup>40</sup>.

Por otro lado, gran parte de la documentación sobre el histórico Instituto Ahnenerbe fundado en 1935 por Himmler, sus 52 secciones y unas cien investigaciones científicas y secretas en varios campos, fue destruida tanto por los interesados mismos como por los aliados<sup>41</sup>. Pero la razón fundamental es que, en el inconsciente colectivo, frente a la traumática y palpable herencia de la Segunda Guerra Mundial, el ideario esotérico de los nazis, con su anhelo de crear una nueva civilización mediante el poder vital llamado *Vril* – con ayuda de los sabios tibetanos, cuyos cuerpos carbonizados fueron encontrados en Berlín por los soviéticos<sup>42</sup> – ha pasado progresivamente a formar parte del mito o de la ciencia ficción. George Lucas en su saga de *Star Wars* (1977-2005) se sirve de esas ideas, ya arquetípicas, para introducir el concepto de “La Fuerza”, fuente de energía universal, cuyo conocimiento y dominio proporciona poder. Cómo se lo use, ya es otro tema.

No sé si Abel Posse ha leído *Las benévolas*, pero si tenemos en cuenta sus convicciones me imagino que algunas ideas le hubieran llamado la atención. Posse define su compromiso del escritor en pocas palabras:

Detesto al escritor que utiliza o modifica la vida para agregar o torcer la historia a su favor, considero que es un acto pueril y de corto alcance. [...] Mi obra es diversa, pero hay un motivo constante: la ruptura entre la sociedad judeocristiana de la culpa, en la que nos han criado y la nostalgia por los dioses y el paganismo que se observa en el hombre americano primigenio. Mi obsesión está en revisar la cultura de la prepotencia que se impuso desde que los españoles llegaron a nuestras tierras. [...] Los pueblos poseen una ideología como pueblo que es mucho más importante que la

38 Cf. M. Tabor, *Ezoteryczne źródła nazizmu*. Kraków – Warszawa, biblioteka (fundacja bruLionu), 1993.

39 Cf. J. Grossart, *La longue marche du svastika*. Paris, Dervy, 2002.

40 M. Tabor, *op. cit.*, pp. 117-119.

41 A. Brissaud, *Hitler et l'Ordre Noir*, edición consultada: Génève, Eds Famot, 1969, p. 268.

42 J. Robin, *Hitler, l'élú du dragon*, Paris, Eds de la Maisne, 1987, p. 226.

visión nuestra como intelectual. [...] Reverenciar a la historia y a los pueblos en una forma más profunda es lo que hemos olvidado<sup>43</sup>.

*El viajero de Agatha* logra reconstituir y rehabilitar la compleja ideología del *Volk* alemán en vísperas de su colapso, sin por lo tanto hacer apología del nazismo. En cambio, lo que sí aparece en sus páginas, más o menos explícitamente, es la hipótesis de que se puede considerar el nazismo como una de las más violentas y sanguinarias expresiones del rechazo social frente a la vida signada por la rutina, el materialismo y la falta de todo otro ideal que no sea el mero consumo y la supervivencia. Y que los nazis no fueron simplemente una pandilla de verdugos y locos homicidas, nacidos por “generación espontánea”, sino una especie de “células cancerígenas” engendradas por el mismo tejido social. Y eso, mirando bien el mundo en el que nos toca vivir, debería darnos por pensar.

Todo parece indicar, pues, que la investigación de Posse resulta tan seria como la de Littell, y la documentación que maneja el autor argentino – tan rigurosa como la de su colega americano. Nos quedaría por investigar, en un trabajo mucho más extenso que éste, la asimetría entre la percepción del imaginario nazi y su aplicación concreta en la llamada “solución final al problema judío”. El mismo Littell, quien a lo largo de su novela nos ofrece un puñado de escenas elocuentes, simbólicas o fantásticas, no se interesa en absoluto por las creencias ocultas de los dirigentes nazi. Lo que no deja de asombrar, conociendo las posiciones actuales de investigadores contemporáneos, quienes por una parte insisten en la absurdidad económica de la “solución final”, y por otra parte establecen un fuerte vínculo entre los crímenes perpetrados por los nazis y su imaginario mítico:

The wholesale slaughter of the Jews and other „subhuman races“ was of virtually no political or economic value to the Third Reich. On the contrary, the Holocaust was an expensive and extremely problematic program. Vital resources were diverted from the war effort to the pursuit and execution of isolated, powerless group of people who posed no real threat to the State. Human resources as well as valuable raw materials were wasted into the design, creation, and maintenance of the death camps. There was no *earthly* reason for all this. It was *not* logical, *not* pragmatic. The Holocaust could only be considered of value in a strictly metaphysical sense to the Nazis: the actually believed they were engaged in a spiritual struggle of truly divine proportions...<sup>44</sup>

El periodista Christopher Hale, en su estudio sobre las legendarias expediciones de Ernst Schäfer al Tibet, introduciendo las ideas pseudocientíficas de los futuros nazis, inspiradas en el legado de la algo extravagante Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), está muy lejos de burlarse de ella y de sus seguidores, sobre todo a la luz de las atrocidades del Holocausto:

43 B. Iacoviello, “La verdadera vida del Che es un largo diálogo con su propia muerte” (entrevista con Abel Posse), en *Arte y Gente*, dominical del periódico *Público*, Guadalupe – México (10.01.1999).

44 P. Levenda, *Unholy Alliance. A history of Nazi involvement with the Occult*. New York, London, Continuum, 2002, p. 363.

**El lector  
posmoderno y la  
post-memoria**

These were the same 'theories' that had preoccupied leading figures in the Third Reich like Himmler and Hess. Both men had been involved in occult societies in the early 1920s and their membership overlapped with those of the embryonic Nazi Party. Their interest in Social Darwinism and pseudoscientific ideas about lost polar civilisations seemed, at first sight, to be marginal to the realities of the Third Reich and the annihilation of European Jewry and gypsies. It became clear, however, that this bogus history of an Aryan Master Race had both energised and apparently ennobled the racial thinking that led to what historians have called the 'Racial State' of Nazi Germany. Myth is never harmless.<sup>45</sup>

El mito nunca es inofensivo, aunque parezca muy lejos de volverse realidad. Para terminar este periplo de lecturas entrecruzadas, volvamos al juego inicial de antinomias: mito/historia – y a la consagrada oposición entre una narración verídica y un relato ambiguo. Consagrada, pero ilusoria, como intuye Claude Lévi-Strauss: “No estoy muy lejos de pensar que en nuestras sociedades la historia sustituye a la mitología y desempeña la misma función.”<sup>46</sup> No solamente porque vivimos en una posmodernidad redefinida por los conceptos de Derrida y Deleuze, mucho más compleja que cualquier sistema dicotómico. Ni porque después de Barthes nos damos cuenta de que los hechos no tienen otra existencia sino dentro y a través de una narración. También porque incluso el origen latino de la palabra “hecho” (*factum*) esconde una sorpresa: el adjetivo *factitius* significa algo “artificial”. Un hecho sería entonces a la vez histórico y artificial, hecho con y por las palabras (y los silencios), fruto del artificio de la memoria (y del olvido), fabricación del infiel depositario de los recuerdos (y de las distorsiones). Tal es la conclusión que sacan muchos lectores posmodernos (y especializados), como por ejemplo Fernando Rodríguez Lafuente, periodista español, profesor y crítico literario y cinematográfico:

La Historia sólo cabe contarse a través de una historia; nouvelles como biografías; biografías teñidas de extraña ficción sobre hechos sucedidos; hechos inventados que se transforman, en la memoria, en hechos sucedidos en la realidad porque la realidad, al contarse, se reinventa.

Porque, como el presente, la realidad no existe, y cuando existe se presenta bajo la estela de la recreación, sea en el arte, sea en la literatura.<sup>47</sup>

En mi periplo de lectora posmoderna he encontrado también un puñado de estudios psicológicos, neuropsicológicos y sociopsicológicos anglosajones, sobre el funcionamiento de la memoria humana y social, y sobre los

45 Ch. Hale, *Himmler's Crusade: The Nazi Expedition to Find the Origins of the Aryan Race*, Hoboken, John Wiley & Sons, 2003, p. 33.

46 C. Lévi-Strauss, *Mito y Significado* (trad. H. Arrubarrena). Buenos Aires, Alianza Editorial, 1986, p. 74.

47 F. Rodríguez Lafuente, „Arquitecturas de la memoria. Historia, ficción y narración“ en M. Lucena Giraldo, I. González Casasnovas, (coords.), *Los secretos de la escritura. Historia, literatura y novela histórica*. Madrid, Fundación MAPFRE, 2007, p. 116.

mecanismos de “construcción” de los recuerdos.<sup>48</sup> Según estas lecturas (y observaciones), tanto el inconsciente colectivo como el inconsciente individual actúan de manera extremadamente pragmática, conservando un porcentaje sumamente reducido de las observaciones de la realidad y transformando estas observaciones en memorias útiles para el sujeto o el grupo social, mediante omisiones y distorsiones:

Memory distortion, viewed in historical context, has occurred under diverse circumstances and for variable reasons. Some are quite properly regarded with a cynical eye, and may be considered, for convenience, negative (i.e., self-serving) instances of memory distortion. Others, however, might be regarded as positive, either because they have a democratizing outcome or else because they bring about a necessary readjustment of values or value systems that are out of synch – anomalous – in a particular time and place. If the adjustment helps to make the overall value system more coherent and functional, memory distortion may very well serve a benign purpose.<sup>49</sup>

Esas transformaciones de la realidad histórica y la ficción social mediante los ajustes políticos de la memoria siguen (y seguirán) despertando creciente interés, mientras el cambio generacional permite entrar en la escena a la llamada generación de la post-memoria<sup>50</sup>, cuyo conocimiento del pasado no puede ya remontar a las experiencias directas. Esta generación de la post-memoria (a la cual pertenezco) accede al palimpsesto del pasado en su dimensión afectiva, a través del lenguaje, de los testimonios de familiares, del discurso historiográfico (oficial o subversivo), en un interesante proceso de lectura y relectura, intertextualidad y traducción, y una constante interrogación sobre la naturaleza del original y el artificio, la realidad y la ficción, la historia y del mito, la memoria y el olvido.

48 Para citar a Gerald D. Fischbach y Joseph T. Coyle: “Memories are never exact replicas of external reality. Psychophysical studies and electrical recordings from the brain have shown that incoming sensory information is not received passively. Survival depends on rapid transformation and interpretation of sensory stimuli based on expectations about how the world works. [...] In this sense all memories are “created” rather than simply “received”.” (Cf. Daniel L. Schacter (ed.), *Memory Distortion. How Minds, Brains, and Societies Reconstruct the Past*. Cambridge, Harvard University Press, 1995, p. x.).

49 M. Kammen, “Some Patterns and Meanings of Memory Distortion in American History” en D. L. Schacter (ed.), *Memory Distortion. How Minds, Brains, and Societies Reconstruct the Past*. Cambridge, Harvard University Press, 1995, cap. 12, pp. 329-330.

50 M. Hirsch, “The Generation of Postmemory”. *Poetics Today* 29,1 ; Durham, Duke University Press, 2008, pp. 103-128.





## Bibliografia

- 30 lat pracy artystycznej poza krajem Ref-Rena i Niny Oleńskiej, Chicago 1972.
- [?], 14 dni tortur. Egzamin męskości u dzikich, „Ziemia Lubelska” 1931, z dn. 14 grudnia, nr 339.
- [?], Janek Simon, Rok Polski na Madagaskarze, „raster”, <http://rastergallery.com/prace/rok-polski-na-madagaskarze/> [dostęp: 18.02.2015].
- [?], Jeszcze o San Paulo, „Wychodźca” 1924, z dn. 15 czerwca, nr 24.
- [?], Po „Dniach Kolonialnych”, „Morze” 1938, nr 5.
- [?], Pogrzebana żywcem. Powieść dla ludu katolickiego z życia biednych murzynów w Afryce, Mikołów 1903.
- [?], Praca na plantacjach kawy w San Paulo, „Wychodźca” 1924, z dn. 25 maja, nr 21.
- [?], *Rainbow in the Dark*. Wystawa w SALT Galata w Stambule, <http://artmuseum.pl/pl/wystawy/rainbow-in-the-dark> [dostęp: 9.05.2015].
- [?], Słowo wstępne, „Przegląd Wszechpolski” 1895, nr 1.
- [?], Wystawa RAINBOW IN THE DARK – opisy prac <http://artmuseum.pl/public/upload/files/opisy-artystow-i-prac-pl-z-foto.pdf> [dostęp: 9.05.2015].
- [red], *Katechizm morski*, Warszawa 1936.
- [red], *Nie prosić lecz żądać*, „Polska na Morzu” 1938, nr 4.
- Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008.
- Agualusa J. E., *A lusofonia „é um mundo em expansão” Visão*, 29.07.2011: <http://visao.sapo.pt/literatura-a-lusofonia-e-um-mundo-em-expansao-jose-eduardo-agualusa=f615483#ixzz3QUjb5GKB> [dostęp 12.12.2014.].
- Agualusa J. E., *Milagrário pessoal, Dom Quixote*, Lisboa 2010.
- Albański Ł., Krywult-Albańska M., *Seks nauka i czystość rasy: jak ruch eugeniczny za oceanem chciał stworzyć społeczeństwo doskonałych jednostek*, „Nowiny Lekarskie” 2011, nr 5.
- American Psychiatric Publishing Textbook of Suicide Assessment and Management*, ed. Simon R.I., Hales R. E., Arlington 2012.
- Anders W., *Bez ostatniego rozdziału*, Londyn 1949.
- Anderson B., *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, trad. de E. L. Suárez, México 1993.

- Andriejew A.Ł./ Андреев А. Л. *Художественное мышление как эстетическая категория*, Moskwa 1981.
- Annalium sive commentariorum Mercurio Gallobelgico succenturiatorum*, t. 6, Kolonia 1611.
- Arpinian T.A./Т.А. Апинян, *Aesthesis et mythos: эстетика перед лицом неомифологизма*.
- Archiwum IPN, Akta Specjalnych Sądów Karnych sygnatury: Gd 604/398, By 692/64, By 692/127.
- Arct M., *Słownik ilustrowany języka polskiego*, t. 1–3, Warszawa 1916.
- Arenjev V., *Bisova duša, abo zakljatij skarb*, Kyiv 2013.
- Atrapa.net/legends, [dostęp: 20.05.2015].
- Bachtin M., *Czas i przestrzeń w powieści*, przeł. J. Faryno, „Pamiętnik Literacki” 1974, nr 4 (65), s. 273–311.
- Bajburin A.K., *W sprawie opisu struktury słowiańskiego rytuału budowniczego*, „Konteksty” 1990, nr 3.
- Bakuła B., *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006.
- Ballada o bieli*, z albumu „Kosmopolak”, muzyka, słowa, śpiew, gitara J. Kaczmarek, 1987.
- Baptistae Mantuani Carmelitae Theologi „Obiurgatio cum exhortatione ad capiendam arma contra infideles”* [w:] *I. Baptistae Mantuani Carmelitae, Theologi, Philosophi, Poetae, et Oratoris Clarissimi, Opera omnia*, t. 1, Antwerpia 1576.
- Baran-Łaszkiwicz M., *Plotki o Żydach w kontekście ludowego stereotypu* [w:] *Plotka i kłamstwo w języku i w kulturze*, red. M. Baran-Łukaszewicz, S. Niebrzegowska-Bartmińska, S. Wasiuta, Lublin 2010.
- Barber M., *Legends miejskie*, przeł. K. Berger-Kuźniar, P. Błoch. *Polskie legendy* pisał i skomentował W. Orliński, Warszawa 2007.
- Barthes R., *Mitologie*, przekł. A. Dziadek, Warszawa 2000.
- Barthes R., *Mitologie*, przekł. A. Dziadek, Warszawa 2000.
- Barthes R., *Mitologie*, tłum. K. Kłosiński, Warszawa 2000.
- Bartmiński J., *Polskie rozumienie ojczyzny i jego warianty* [w:] *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin 1993, s. 93–104.
- Bartmiński J., *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 2009.
- Bartmiński J., *Ojczyzny małe i duże* [w:] *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin 1993, s. 8–11.
- Bartol K., *Greek Elegy and Iambus. Studies in Ancient Literary Sources*, Poznań 1993.
- Bartol K., *Liryka grecka*, vol. 1, *Jamb i elegia*, pod red. J. Danielewicz, Warszawa-Poznań 1999.
- Barycz H., *Szlakami dziejopisarstwa staropolskiego. Studia nad historiografią w. XVI-XVIII*, Wrocław 1981.
- Barącz S., *Rys dziejów zakonu kaznodziejskiego w Polsce*, t. 1–2, Lwów 1860–1861 (t. 1, s. 296, t. 2, s. 214–223).
- Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, Warszawa 1995.
- Bańdo A., „*Ilustrowany Kurier Codzienny*” w setną rocznicę powstania (Historia uzupełniona na tle wyników badań, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia ad Bibliothecarum Scientiam Pertinentia” 2011, nr IX.
- Bednarek S., *Wprowadzenie do semantyki „inności”*, „Kultura-Historia-Globalizacja” 2008, nr 2.
- Belyj A., *Fridrih Nicše*, [w] *Simvolizm kak miropanimanie*, sost. L. Sugaj, Moskva 1994.

- Bełza S., *W Ojczyźnie Faraonów (Z moich podróży i przechadzek po Egipcie)*, Warszawa 1912.
- Bełza S., *W Północnej Afryce (com widział i czuł)*, Warszawa 1903.
- Benedyktowicz D., Benedyktowicz Z., *Dom w tradycji ludowej*, Wrocław 1992 (seria: *Encyklopedia Kultury Polskiej XX wieku. Studia i Materiały*).
- Benedyktowicz Z., *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Kraków 2000.
- Beresnavičius G., *Pogaństwo* [w:] *Kultura Wielkiego Księstwa Litewskiego. Analizy i obrazy*, red. V. Ališauskas et al., Kraków 2006, s. 529–543.
- Bergier J., Pauwels L., *Le matin des magiciens. Introduction au réalisme fantastique*. Paris 1960.
- Bermejo J., *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid 1996.
- Berowska M., *Polskie legendy i podania*, Warszawa [b.r.].
- Bezwińska J., *Sprawozdanie z działalności Muzeum Narodowego w Krakowie w latach 1974–1976*, „Sprawozdania MNK”, t. XII, Kraków, 1980, s. 112.
- Bibikow S.N./Бибиков С. Н. *Древнейший музыкальный комплекс из костей мамонта. Очерк материальной и духовной культуры палеолитического человека*, Kijów 1981.
- Bibliotheca classica. Juvenalis et persii satirae*, wyd. G. Long, Londyn 1867.
- Bielik-Robson A., *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2004.
- Bielski M., *Kronika polska...nowo przez Ioachima Bielskiego, syna jego, wydana, druk. Jakub Sibeneycher, Kraków 1597*.
- Biernat T., *Mit polityczny*, Warszawa 1989.
- Biełogubowa E.W./Е.В. Белогубова, *Социально-философский анализ соотношения мифологического и эстетического сознания; автореферат диссертации*, канд. философских наук; Воронеж 2007.
- Bieńkowski T., *Szkolne wykształcenie retoryczne wobec wymogów praktyki. (Uwagi o funkcji retoryki w Polsce w XVI i XVII wieku)* [w:] *Retoryka a literatura*, pod red. B. Otwinowskiej, Wrocław 1984, s. 211–216.
- Bill S., *W poszukiwaniu autentyczności. Kultura polska i natura teorii postkolonialnej*, przekł. P. Juskowiak, „Praktyka Teoretyczna” 2014, nr 1.
- Bloch M., *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i Anglii*, tłum. J. M. Kłoczowski, Warszawa 1998.
- Bognolo A., *Libros de caballerías en Italia*, za: <http://www.cervantesvirtual.com/>.
- Bogusławski A., *Szopka Żołnierska*, Londyn 1940.
- Boriew J.B// Боров Ю. Б. *Эстетика*, Moskwa 1988.
- Bosak W., *Filoksera*, [http://www.winologia.pl/teksty\\_filoksera.htm](http://www.winologia.pl/teksty_filoksera.htm), [dostęp: 14.05.2015].
- Brahmer M., *O bibliotece Pinoccich* [w:] *Studia nad książką poświęcone pamięci Kazimierza Piekarskiego*, Wrocław 1951, s. 251–265.
- Bratkowski S., *Pod wspólnym niebem. Krótka historia Żydów w Polsce i stosunków polsko-żydowskich*, Warszawa 2001.
- Braudel F., *La Méditerranée. L'espace et l'histoire*, Flammarion 1991.
- Brinkbäumer K., *Afrykańska odyseja*, przekł. J. Czudec, Wołowiec 2009.
- Brissaud A., *Hitler et l'Ordre Noir, edición consultada*: Génève 1969.
- Broche L., Sarrot J.-Ch., *Le roman policier historique: histoire et polar, autour d'une rencontre*, Paris 2009.
- Brodziński K., *Mowa o narodowości Polaków; Posłanie do Braci Wygnańców*, przedmowa J. B. Zaleski, Paryż 1867.
- Bruchnalski W., *Rozwój wymowy w Polsce* [w:] *Dzieje literatury pięknej w Polsce*, cz. I-II, Kraków 1918, cz. II, s. 241–411.
- Brunvand J.H., *Encyclopedia of Urban Legends*, Santa Barbara – Denver 2001.

- Brutter R., J. Niemczuk, Ranczo, t.1–2, Kraków 2014.
- Brylla W.D., *Kryminal w dyskursie modernistycznym. Narracyjność metropolii Breslau u Marka Krajewskiego* [w:] *Doświadczenie nowoczesności. Perspektywa polska – perspektywa europejska*, pod red. E. Paczoskiej, J. Kulas, M. Golubiewskiego, Warszawa 2012, s. 233–244.
- Brzozowska Z., *Impresje Czombrowskie*, Bydgoszcz 1997.
- Brückner A., *Encyklopedia staropolska*, t. I-II, Warszawa 1939 (reprint: Warszawa 1990).
- Brückner A., *Starożytna Litwa. Ludy i Bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*, Olsztyn 1979.
- Buchwald-Pelcowa P., „*Imiona nasze wiek wiekowi podawać będzie...*” *Kilka karteek z dziejów sławy wojny chocimskiej 1621 roku* [w:] *Wojny, bitwy i potyczki w kulturze staropolskiej*, pod red. W. Pawlaka i M. Piskały, Warszawa 2011, s. 160–175.
- Budrewicz T., *Polska w roku 2008 – wizja Bolesława Prusa*, [w:] *Bolesław Prus. Pisarz nowoczesny*, red. J. A. Malik, Lublin 2000.
- Budzyński W., *Na wojennej Lwowskiej Fali*, Wielka Brytania 1947.
- Bueno G., *El mito de la cultura*, Barcelona 2004.
- Bujnicki T., *[głos w dyskusji nad szkicem Krzysztofa Stępnika Afryka w podróżopisarstwie Stanisława Bełzy]*, [w:] *Wokół „W pustyni i w puszczy”*. W stulecie pierwodruku powieści, red. J. Axer, T. Bujnicki, Kraków 2012.
- Bukowska-Floreńska I., *Dom rodzinny jako przestrzeń kulturowa* [w:] *Studia etnologiczne i antropologiczne*, t. 5, pod red. I. Bukowskiej-Floreńskiej, Katowice 2001.
- Bulowski L., *Kolonie dla Polski*, Warszawa 1932.
- Burke K., *A Rhetoric of Motives*, Berkely, Los Angeles, London 1969.
- Burkert W., *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*, Madrid 2002.
- Burkot S., *Kraszewski i Orzeszkowa*. „Ruch Literacki” 1968, z. 1.
- Błachowicz E., *Plotka w świetle teorii aktów mowy i zasad etyki komunikacji międzyludzkiej*, Rzeszów 2010.
- Błachowski R., *Żądamy kolonii dla Polski*, [Liga Morska i Kolonialna. Okręg Poznański], „Jednodniówka z okazji 19-lecia odzyskania morza” 1939.
- C. *Plinii Secundi Naturalis Historiae*, wyd. C. Mayhoff, t. 2, Lipsk 1875.
- Caillois R., *Paryż, mit współczesny* [w:] *idem, Odpowiedzialność i styl*, przekł. J. Błoński, Warszawa 1967, s. 101–120.
- Caillois R., *Powieść kryminalna, czyli: Jak intelekt opuszcza świat, aby oddać się li tylko grze, jak społeczeństwo wprowadza z powrotem swe problemy w igraszki umysłu* [w:] *idem, Odpowiedzialność i styl*, przekł. J. Błoński, Warszawa 1967, s. 167–209.
- Camões L. V. de, *Os Lusíadas*, ed. *Silvério Augusto Benedito*, Lisboa 1988.
- Caro L., *Wychodźstwo polskie* [w:] *idem, Nowe Drogi*, Poznań 1908.
- Carpentier A., *El recurso del método*, Madrid, 1988.
- Castle W., *Observations on the Sappho's To Aphrodite*, „Transactions of the American Philological Association” 1958, nr 89.
- Cava J. (desenho), Melo F., *Dog Mendonça e Pizza Boy* (vol. 1–3), Lisboa 2010–2013.
- Cała A., *Kształtowanie się polskiej i żydowskiej wizji martyrologicznej po II wojnie światowej*, Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma. Artykuły. <http://www.jhi.pl/uploads/attachment/file/91/Martyrologia.pdf>.
- Cała A., *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 1992.
- Cegielski T., *Piotra Aleksandra Wereszczyńskiego „Projekt założenia Nowej Polski Niepodległej na Wyspach Oceanu Spokojnego”*, [w:] *Francja – Polska*

- XVII-XIX w. *Studia z dziejów kultury i polityki poświęcone Profesorowi Andrzejowi Zahorskiemu w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. A. Mączak, Warszawa 1983.
- Centeno Y., *O Cântico da Água em Os Lusíadas* [w:] *A Viagem de Os Lusíadas. Símbolo e Mito*, Lisboa 2000.
- Certeau M. de, *La invención de lo cotidiano. 1: Artes de hacer*, ed. de L. Giard, trad. de A. Pescador, México 2000.
- Cervantes Saavedra, M. de, *Przemysłny szlachcic don Kichot z Manczy*. przekł. W. Charchalis, Poznań 2015.
- Cetwiński M., Derwich, M., *Herby, legendy, dawne mity*, Wrocław 1987.
- Chalecki Mikołaj Krzysztof z Chalca, *Kompendium retoryczne*, przekł. Jarosław Nowaszczyk, wstęp i oprac. J. Nowaszczyk, M. Skwara, Szczecin 2009 [Retoryka. Małe podręczniki wielkich mistrzów, t. 1].
- Charchalis W., *Luzotropikalizm – dwa przypadki transatlantyckiej wymiany tej samej idei* [w:] *Ex Africa semper aliquid novi*, red. J. Łapott, E. Prądzyńska, t. 1, Żory 2014, s. 125–137.
- Charytoniuk G., *O Wiazynce, Zambrzyckich i Olimpii Swianiewiczowej – badacze obrzędu dziadów* [w:] *Pogranicza języków. Pogranicza kultur*, red. A. Engelking, R. Huszcza, Warszawa 2003, s. 361–365.
- Chlebowski C., *Wachlarz*, Warszawa 1983, II wyd. 1985.
- Chlebowski W., *Królów i cesarzów tureckich dzieła abo sprawy [...] Przy tym Prognosticon o upadku ich monarchijey przez Pana Północnego*, Kraków 1612.
- Chlebowski W., *Wolność złota Korony Polskiej nad insze [...] narody, przy tym utrapienie [...] pod jarzmem tureckim [...] (1611)*.
- Chmielewska K., *Tak i nie. Meandry polskiego dyskursu postkolonialnego i postzależnościowego*, [w:] *(P)o zaborach, (p)o wojnie, (p)o PRL. Polski dyskurs postzależnościowy dawniej i dziś*, red. H. Gosk, E. Kraskowska, Kraków 2013.
- Chmielewski J., *Angola. Notatki z podróży*, Warszawa 1929.
- Chudzyński E., *A to ci Pech! Piosenki i satyry*, Londyn 1994.
- Chwalewik E., *Zbiory polskie...*, t. 1–2, Warszawa-Kraków 1926.
- Cichowski J., Szulczyński A., *Husaria*, Warszawa 1977.
- Cichoń A., *W kręgu zagadnień literatury kolonialnej – „W pustyni i w puszczy” Henryka Sienkiewicza*, „Er(r)go” 2004, nr 8.
- Ciechanowski K., *Pobór Polaków z Pomorza Gdańskiego do armii niemieckiej i zmilitaryzowanych oddziałów roboczych w latach drugiej wojny światowej*, „Zeszyty Muzeum Stutthof” 1985.
- Ciechanowski K., *Pomorze pod okupacją niemiecką. Spór o specyfikę egzystencji i walki*, Gdańsk 1981.
- Ciechanowski K., *Ruch oporu na Pomorzu Gdańskim 1939–1945*, Warszawa 1972.
- Clementis Ianitii, *Poloni Poetae Laureati, poemata in unum libellum collecta*, wyd. J.E. Boehmius, Lipsk 1755.
- Concklin A.L., *A Mission to Civilize: the republican Idea of Empire in France and West Africa*, Stanford 1997.
- Costa D. L. Pereira da, *A aventura espiritual da pátria* [w:] *O Esoterismo de Fernando Pessoa*, Porto 1971.
- Costa J., Teixeira Lopes J., Louçã F., *Os donos angolanos de Portugal*, Bertrand Ed., Lisboa 2014.
- Costa Pinto J. A. da, *Gilberto Freyre e o lusotropikalismo como ideologia do colonialismo português (1951–1974)*, „Revista UFG”, czerwiec 2009, XI nr 6.
- Cotrim J.P. *BD portuguesa anos 90: guia breve de tendências, autores e temas*, Lisboa (data não indicada).

- Cuvier G., *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes, ou l'on rétablit le caractère de plusieurs espèces d'animaux que les révolutions du globe paroissent avoir détruites*, Paris 1812, t. 1.
- Cyprian T., Sawicki J., *Nie oszczędzać Polski*, Warszawa 1962.
- Czachowski H., „Miejsca mocne” w przestrzeni Torunia. *Antropologia miasta z perspektywy antropologii wizualnej socjologii podróży* [w:] *Z trzeciego brzegu Wisły. Szkice z antropologii Torunia*, red. H. Czachowski, O. Kwiatkowska, A. Miancki, A. Trapszyc, Toruń 2007.
- Czapliński M., *Niemiecka polityka kolonialna*, Poznań 1992.
- Czarnecki M., *Strukturalna analiza mitu politycznego* [w:] *Mitologizacja państwa w kulturze i literaturze iberyjskiej i polskiej*, pod red. W. Charchalisa i B. Trochy, Zielona Góra 2014, s. 17–33.
- Czartoryski A.J., *Pan Sędzia Deluty*, oprac. R. Sokolowski, Lublin-Ottawa 2005.
- Czartoryski A.J., *Pan Sędzia Deluty. Sceny z pierwszych lat panowania Stanisława Augusta*, autograf, rkps Biblioteki XX. Czartoryskich w Krakowie, sygn. 6219 IV.
- Czartoryski A.J., *Pan Sędzia Deluty. Sceny z pierwszych lat panowania Stanisława Augusta*, kopia, rkps Biblioteki XX. Czartoryskich w Krakowie, sygn. 6220 II.
- Czeremski M., *Spontaniczne mity. Naturalne podstawy powszechności występowania mitu* [w:] *Mit pod lupą II*, red. M. Czeremski, K. Dominas, M. Napiórkowski, Kraków 2013, s. 9–46.
- Czerkawski P., *Droga na drugą stronę*, „Kino” 2011, nr 12.
- Czerkawski P., *Śmierć w areszcie. Wywiad z Anca Damian*, „Kino” 2011 nr 12.
- Czerwiński T., *Polska wielu kultur*, Warszawa 2013.
- Czubaj M., *Etnolog w mieście grzechu. Powieść kryminalna jako świadectwo antropologiczne*, Gdańsk 2010.
- Czubala D., *Wokół legendy miejskiej*, Bielsko Biala 2005.
- Dacka I.M., *Korona Polska Kaspra Niesieckiego. Pomnik staropolskiego piśmiennictwa heraldycznego*, Warszawa 2004.
- Dacka-Górzyńska I.M., *Heraldyka w kolegium jezuitów w Poznaniu* [w:] *Wokół jezuickiej fundacji Uniwersytetu z 1611 roku*, pod red. D. Żołądz-Strzelczyk, R. Witkowskiego, Poznań 2011, s. 232–254.
- Dacka-Górzyńska I.M., *Wokół herbów – erudycja Gabriela Rzączyńskiego SJ* [w:] *Staropolskie kompendia wiedzy*, pod red. I.M. Dackiej-Górzyńskiej, J. Partyki, Warszawa 2009, s. 133–156.
- Dalí S., *Rewolucja paranoiczno-krytyczna*, Wrocław – Poznań 2014.
- Danek W., *Józef Ignacy Kraszewski*, Kraków 1967.
- Danielewicz J., *Liryka grecka*, vol. 2, *Melika*, Warszawa-Poznań 1999.
- Davison J.A., *Anacreon Fr. Diehl*, „Transactions of the American Philological Association” 1959, nr 90.
- Dembołęcki W., *Wywód jedynowłasnego państwa świata* [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, oprac. Z. Ogonowski, cz. 1, Warszawa 1979, s. 145–164.
- Dembołęcki W., *Wywód jedynowłasnego państwa świata* [w:] R. Szyber, „Skądże to zblażnienie świata”. *Wojciecha Dembołęckiego „Wywód jedynowłasnego państwa świata” (studium monograficzne i edycja krytyczna)*, Zielona Góra 2012.
- Denc L., *Redzkie wspomnienia*, Reda 2013.
- Diaz Nero T., *Hommage a Sara Bartman*, 2007.
- Dielemans J., *Witajcie w raj. Reportaż o przemyśle turystycznym*, przekł. D. Górecka, Wołowiec 2011.

- Dobrowolski R., *Obraz Afryki w świetle katolickich czasopism misyjnych i publicystyki w Polsce lat międzywojennych*, „Przegląd Socjologiczny” 1975, t. XXVII.
- Dobrowolski T., *Reorganizacja wystawy stałej w Galerii Malarstwa Polskiego w Sukiennicach*, „Rozprawy i sprawozdania Muzeum Narodowego w Krakowie”, Tom 1–1951.
- Dobrski B., *Byłem żołnierzem Wehrmachtu. Trzecie pokolenie Bartków*, Londyn 2002.
- Domańska E., *Obrazy PRL w perspektywie postkolonialnej. Studium przypadku*, [w:] *Obrazy PRL. Konceptualizacja realnego socjalizmu w Polsce*, red. K. Brzechczyn, Poznań 2008.
- Donald M., *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge 1991.
- Doniger W., *The Implied Spider. Politics and Theology in Myth*, New York 2011.
- Doty W., *Mythography. The Study of Myths and Rituals*, Tuscaloosa–London 2000.
- Douglas M., *Czystość i zmaza*, przeł. M. Bucholc, Warszawa 2007.
- Doyle M.W., *Empires*, Ithaca 1986.
- Dreszer Z., *Pionierski rejs. Dziennik podróży handlowej do portów Afryki Zachodniej*, Warszawa 1936.
- Dudziński P., *Alfabet heraldyczny*, Warszawa 1997.
- Dufresnoy N.L., *A New Method of Studying History: ... with the whole Apparatus necessary to Form a Perfect Historian*, przekł. R. Rawlinson, London 1728.
- Dumała P., *Co to jest animacja (z moich doświadczeń reżysera i nauczyciela)*, „Kino” 2003, nr 1.
- Dundes A., *Introduction* [w:] *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*, A. Dundes ed., Berkeley 1984, s. 1–4.
- Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przekł. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990.
- Dussel E., 1942. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, La Paz 1992.
- Dziennik Ustaw RP Nr 33, „Ustawa z dnia 25 marca 1933 r. o orderze wojennym „Virtuti Militari”.
- Dziurok A., Gałęzowski M., Kamiński Ł., Musiał F., *Od niepodległości do niepodległości. Historia Polski 1918–1989*, Warszawa 2011.
- Dzwonowski J., *Niepospolite ruszenie abo gęsia wojna* [w:] *Antologia literatury sowiżdrzalskiej*, oprac. i wstęp S. Grzeszczuk, wyd. II, Kraków 1985, BN I 186.
- Dębicki T., *Moienzi Nzadi. U wrót Konga*, Warszawa 1928.
- D’Aquili E., Newberg A., *The Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience*, Minneapolis 1999.
- E.S. [?], *Kolonie zamorskie*, „Polska na Morzu” 1935, nr 12.
- Earle P.G., *Unamuno and the Theme of History*, „Hispanic Review” 1964, Vol. 32, No. 4.
- Edmunds L., *The Seal of Theognis* [w:] *Poet, Public and Performance in Ancient Greece*, pod red. L. Edmundsa, R. Wallace’a, Baltimore-London 1997.
- Edwards J., *La persona non grata*, Madrid 1973.
- Ekas J., *Złota demokracja*, wyd. II, Kraków 2010.
- El viajero de Agartha* 1989, edición consultada: Buenos Aires 2006.
- Eliade M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*, Barcelona 1996.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. M. Czerwiński, Warszawa 1993.

- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Weirusz-Kowalski, Warszawa 2000.
- Elliott J.H., *España y su mundo, 1500–1700*, Madrid 1990.
- Elsner A., *Synowie Powstańców w SS*, „Gazeta Wyborcza Katowice”, nr 273, 1996.
- Encyklopedia Kresów*, red. M. Karolczuk-Kędzińska *et al.*, Kraków 2004.
- Entre nós: entrevistas a autores de BD: José Carlos Fernandes Estórias no quotidiano*, entrevista de Carlos Pessoa e Vítor Quelhas, Amadora 2000.
- Entrevista de Samuel Blumenfeld*, „Le Monde littéraire”, 16.11.2006.
- Eriksen T. H., *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, przekł. B. Gutowska-Nowak, Kraków 2013.
- Estreicher K., *Bibliografia polska*, t. 24 (og. zb.), Kraków 1912.
- Etnolingwističeskij slovar'*, pod red. T. Tolstogo, Moskwa, 2012, t. 5.
- Etnolingwističeskij slovar'*, pod red. T. Tolstogo, t. 3, Moskwa, 2004.
- Eustachewicz L., *Antologia literatury światowej*, t. I, Warszawa 1973.
- Evard J.-L., *Signes et insignes de la catastrophe. De la swastika à la Shoah*. Cahors 2005.
- Fanon F., *Wyklęty lud ziemi*, przekł. H. Tygielska, Warszawa 1985.
- Fantastyka jest moim sposobem na życie – wywiad z Konradem T. Lewandowskim* (rozm. R. Chojnacki; wywiad zamieszczony w portalu Carpenoctem) <http://carpenoctem.pl/teksty/fantastyka-jest-moim-sposobem-na-zycie-wywiad-z-konradem-t-lewandowskim> (dostęp: 1 maja 2015 roku).
- Fauconnier G., *Turner Mark, The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York 2002.
- Felis P.T., *Złamana męskość*, „Gazeta Wyborcza” 2010, nr 026.
- Ferguson N., *Cywilizacja. Zachód i reszta świata*, przeł. P. Szymor, Kraków 2013.
- Fernandes J.C., *A Pior Banda do Mundo: As Ruínas de Babel* (vol. 3), Lisboa 2003.
- Fernandes J.C., *A Pior Banda do Mundo: O Museu Nacional do Acessório e do Irrelevante* (vol. 2), DEVIR, Lisboa 2000.
- Fernández Retamar R., *Todo Caliban*, Buenos Aires 2004.
- Fernández-Prieto C., „La Historia en la novela histórica” en: Morales, José Jurado (ed.): *Reflexiones sobre la novela histórica*. Cádiz 2006, pp. 165–184.
- Ferrater Mora J., *Three Spanish Philosophers. Unamuno, Ortega, and Ferrater Mora*, ed. and with introd. by J. M. Terricabras, New York 2003.
- Fiktus P., *Pojęcie »kolonii« oraz »kolonializmu« w dyskursie polityczno-prawnym Ligi Morskiej i Kolonialnej*, [w:] *Varia Doctrinalia*, red. Ł. Machaj, Wrocław 2012.
- Fiktus P., „Nowa Polska” w polskiej myśli kolonialnej do 1939 r., „Acta Erasmiana II”: *Prace z myśli polityczno-prawnej oraz prawa publicznego*, red. M. Sadowski, P. Szymaniec, Wrocław 2012.
- Firlet E.M., *Smocza Jama na Wawelu. Historia. Legenda. Smoki*, Kraków 1996.
- Fish S., *Jak rozpoznać wiersz, gdy się go widzi*, przekł. A. Grzeliński [w:] *idem, Interpretacja, retoryka, polityka*, Kraków 2008.
- Fleischer W., Eiermann R., *Das letzte Jahre der Waffen SS. Mai 1944 – Mai 1945*, Wölfersheim-Berstadt 1997.
- Foerster M., *Komisarz Drętwy, recenzja Magnetyzera K.T. Lewandowskiego* zamieszczona w internetowym Magazynie Kultury Popularnej „Esensja”, <http://esensja.stopklatka.pl/ksiazka/recenzje/tekst.html?id=4233> (dostęp 21 marca 2015 roku).
- Folga-Januszewska D., *Muzeum Sztuk Pięknych i Muzeum Narodowe w Warszawie 1862–2004*, Warszawa, 2004.
- Forajter W., *Kolonizator skolonizowany. Przypadek Sygurda Wiśniowskiego*, Katowice 2014.
- Fornet-Betancourt R., *El «98» como desafío a la filosofía latinoamericana, en Filosofía Hispánica Contemporánea: el 98. Actas del XI Seminario de Historia*



- de la Filosofía española e iberoamericana (Universidad de Salamanca, 21 al 25 de septiembre de 1998)*, Salamanca 2001.
- Forstner D. OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990.
- Foss S. K. *Theory of Visual Rhetoric* [w:] *Handbook of Visual Communication: Theory, Methods, and Media*, wyd. K. Smith, S. Moriarty, G. Barbatsis, K. Kenney, New Jersey 2005, s. 141–152.
- Foucault M., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przekł. H. Kęszycka, Warszawa 1987.
- Fox D., *Kabarety i rewie międzywojennej Warszawy. Z prasowego archiwum Dwudziestolecia*, Katowice 2007.
- François S., *Le nazisme révisité. L'occultisme contre l'histoire*. Paris 2008.
- Freidenberg O., *Obraz i pojęcie*, przekł. B. Żyłko, Gdańsk 2007.
- Freyre G., *Aventura e Rotina*, Lisboa 1952.
- Freyre G., *Casa-Grande & Senzala*, Rio de Janeiro 1998.
- Fromm E./ Фромм Э. *Психоанализ и религия // Сумерки богов*, Moskwa 1990.
- Fularski M., *O polską politykę emigracyjną*, „Wychodźca” 1928, z dn. 31.12, nr 53, s. 1–2.
- Gadamer H.-G., *Mito y razón* (trad. J. F. Zúñiga García). Barcelona 1987.
- Gadkowski J., *Z Kongo do Europy. Podróż wzdłuż francuskiego wybrzeża Afryki*, „Morze” 1931, nr 1.
- Gajlewicz J., *Pamiętnik: Drogi mojego życia; Rzeki mojego życia*, rękopis wspomnień.
- Gameiro A., *Lusofonia e Identidade na Diáspora*, Lisboa 2000.
- Ganivet Á., *Idearium español. El porvenir de España*, ed. 8, Madrid 1970.
- García Gual, C., *La mitología: interpretaciones del pensamiento mítico*, Barcelona 1987.
- García J.C., *El dictador en la literatura hispanoamericana*, Chile 2000.
- García Márquez G., *El otoño del patriarca*, Madrid, 1995.
- García Márquez, Gabriel, *La aventura de Miguel Littín clandestino en Chile*, Madrid 1986.
- Gemra A., *Eberhard Mock na tropie: Wrocław/Breslau w powieściach Marka Krajewskiego* [w:] *Śląskie pogranicza kultur*, t. 2, pod red. M. Ursela, O. Taranek-Wolańskiej, Wrocław 2013.
- Genette G., *Figures III*. Paris 1972.
- Gentili B., *Note anacreontiche*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 1973, nr 16.
- Giangrande G., *Anacreon and the Lesbian Girl*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 1973, nr 16.
- Giangrande G., *On Anacreon's Poetry*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 1976, nr 21.
- Gleaser E., *Triumph of the City*, London 2012.
- Gloger Z., *Budownictwo drewniane i wyroby z drewna w dawnej Polsce*, Warszawa 1907–1909.
- Gloger Z., *Encyklopedia staropolska*, t. 1–4, Wyd. Piotr Laskauer, W. Babicki, Warszawa 1900–1903.
- Gloger Z., hasło: *Dwory polskie* [w:] *Encyklopedia Staropolska ilustrowana*, t. 2, Warszawa 1900–1903.
- Godlewski G., *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Warszawa 2008.
- Godula-Węclawowicz R., *Czakramu moc tajemna. Mit w akcji* [w:] *Miasto w obrazie, legendzie, opowieści...*, red. R. Godula-Węclawowicz, Wrocław-Kraków 2008.

- Goetel-Kopff M., *Wystawa Złotego Wieku Krakowa w Gandawie*, „Rozprawy i sprawozdania Muzeum Narodowego w Krakowie” Tom XI, Kraków, 1976, s. 178–194.
- Gogol B., *Fabryka fałszywych tekstów. Z działalności Wojewódzkiego Urzędu Kontroli Prasy i Widowisk w Gdańsku w latach 1945–1958*, Warszawa 2012.
- Goldhagen D., *Jonah, Hitler’s willing executioners: ordinary Germans and the Holocaust*, New York 1997.
- Goliczanka M., *Postkolonializm: przed użyciem wstrząsnać!*, „Recykling Idei” 2008, nr 10, s. 108–113.
- Gontarczyk P., *Polska Partia Robotnicza. Droga do władzy 1941–1944*, Warszawa 2003.
- Goody J., *Poskromienie myśli nieoswojonej*, przekł. M. Szuster, Warszawa 2011.
- Gołębiowska Z., *Oświata i wychowanie w Puławach oraz kluczu końskowolskim w czasach Czartoryskich*, Puławy 2005.
- Gołębiowski Ł., *Domy i dwory, przy tym opisanie apteczki, kuchni, stołów, uczt, biesiad, trunków i pijatyk, łaźni i kąpeli, łóżek, pościeli, ogrodów, powozów i koni, błaznów i karłów, wszelkich zwyczajów dworskich i różnych obyczajów szczegółów przez [...] członka Towarzystwa Królewskiego Warszawskiego Przyjaciół Nauk*, Warszawa 1830.
- Grabski A.F., *Zarys historii historiografii polskiej*, Poznań 2000.
- Greimas A. J., *O bogach i ludziach. Studia o mitologii litewskiej*, tłum. B. Marszałik, Kęty 2007.
- Grimal P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona 1994.
- Grochowski P., *Mit w perspektywie badań literatury ustnej* [w:] *Folklor w badaniach współczesnych*, red. A. Mianeki, A. Osinińska, L. Podziewska, Toruń 2005.
- Grochowski P., *Na tropach smoka toruńskiego* [w:] *Z trzeciego brzegu Wisły. Szkice z antropologii Torunia*, red. H. Czachowski, O. Kwiatkowska, A. Mianeki, A. Trapszyc, Toruń. 2007.
- Grochowski P., *Pieśń o tumulcie toruńskim* [w:] *Z trzeciego brzegu Wisły. Szkice z antropologii Torunia*, red. H. Czachowski, O. Kwiatkowska, A. Mianeki, A. Trapszyc, Toruń 2007.
- Grodź S., *Wyzwolenie czy inkulturacja? – zbieżne czy rozbieżne nurty afrykańskiej teologii?*, „Praktyka Teoretyczna” 2013, nr 2.
- Groen K., *Perspectives on the evolution of science for art history and conservation and its current state*, Amsterdam, 2011, na: <http://dare.uva.nl/document/209471> [dostęp: 12/05/2014].
- Gross J.T., *Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej za paści*, Kraków 2008.
- Grossart J., *La longue marche du svastika*. Paris 2002.
- Groński R.M., *Taki był kabaret*, Warszawa 1994.
- Grzeszczuk S., *Błażeńskie zwierciadło. Rzecz o humorystyce sowizdrzalskiej XVI i XVII wieku*, wyd. 2, Kraków 1994.
- Grzeszczuk S., *Wstęp* [w:] *Antologia literatury sowizdrzalskiej*, oprac. i wstęp S. Grzeszczuk, wyd. II, Kraków 1985, BN I 186.
- Gwagnin A., *Rerum Polonicarum tomi tres...*, excud. Ioann. Wechelus, imp. Sigis. Feyerabendi, Francofurti 1584.
- Gyllius P., *De lopographia Constantinopoleos et de illius antiquitatibus libri quattuor*, Lejda 1561.
- Górnicki L., *Dworzanin polski*, oprac. R. Pollak, BN I 109, Wrocław 1954.
- Górska M., *Emblematyka jako źródła staropolskiej erudycji. Geneza i funkcja materiału symbolicznego w polskich kompendiach* [w:] *Staropolskie kompendia wiedzy*, s. 99–132.

- Górski J., *Bielszczanka*, Warszawa 2013.
- Głowiński M., *Świadectwa i style odbioru* [w:] *idem, Dzieło wobec odbiorcy. Szkice z komunikacji literackiej*, Kraków 1998.
- Głuchowski K., *Idźmy za morza!*, „Morze” 1928, z. 3.
- Haeckel E., *Natürliche Schöpfungsgeschichte. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwicklungslehre im Allgemeinen und diejenige von Darwin, Goethe, und Lamarck im Besonderen*, Berlin 1868.
- Hajduk-Nijakowska J., *Proces mityzacji współczesnych bohaterów*, [w:] *Mit, prawda, imaginacja*, red. P. Kowalski, Wrocław 2011.
- Hale C., *Himmler's Crusade: The Nazi Expedition to Find the Origins of the Aryan Race*, edición consultada: *Krucjata alpinistów* (trad. al polaco: K. Bażyńska-Chojnacka, P. Chojnacki). Warszawa, 2005.
- Harris M., *Good to Eat: Riddles of Food and Culture*, Long Grove 1998.
- Havelock E., *Preface to Plato*, Cambridge 1963.
- Havelock E.A., *Przedmowa do Platona*, Warszawa 2007.
- Hawryś M., *Idealizacja i mitologizacja jako sposób komunikowania o przeszłości w szesnastowiecznym dziejopisarstwie* [w druku].
- Hawryś M., *Językowa kreacja wizerunku władców w średniopolskim piśmiennictwie historiograficznym – przyczynek do badań dyskursu tożsamościowego* [w druku].
- Hawryś M., *Kształtowanie narodowej wspólnoty w świetle XVI-wiecznego piśmiennictwa historiograficznego. Rekonesans*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Linguistica” 48 (2014), s. 21–31.
- Haynes W.L., *Of that which we cannot write: Some notes on the phenomenology of media*, “Quarterly Journal of Speech” 1988, 74, s. 71–101.
- Hałas E., *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*, Warszawa 2007.
- Heather P., *Imperia i barbarzyńcy. Migracje i narodziny Europy*, przeł. J. Szczyński, Poznań 2014.
- Hechter M., *International Colonialism. The Celtic Fringe in British National Development, 1536–1966*, Berkeley 1975.
- Heck D., *Filologia i (jej) interpretacje*, Wrocław 2012.
- Hemar M., *Termos. Wybór wierszy*, Warszawa 1994.
- Hendrykowska M., *Kicz egzotyczny w polskim kinie międzywojennym*, [w:] *Niedyskretny urok kiczu. Problemy filmowej kultury popularnej*, red. G. Stachówna, Kraków 1997.
- Herbert Z., *Barbarzyńca w ogrodzie*, Lublin 1991.
- Herbert Z., *Labirynt nad morzem*, Warszawa 2000.
- Herbert Z., *Barbarzyńca w podróży*, Warszawa 2009.
- Herder J.G., *Sämmtliche Werke: zur Philosophie und Geschichte*. T. 11 (t. 1): *Adraste: Begebenheiten und Charaktere des achtzehnten Jahrhunderts*. Red. J. von Müller, Stuttgart 1829.
- Herman S., *Wojna i żołnierz w okresie kontrreformacji*, Zielona Góra 1983.
- Heydecker J.J., Leeb J., *Proces w Norymberdze*, Warszawa 2006.
- Hillebrandt B., *Konspiracja młodzieży w okupowanej Polsce*, Warszawa 1985.
- Hirsch M., “The Generation of Postmemory”. „Poetics Today”, 2008, 29,1 (primavera 2008), pp. 103–128.
- Historie de la rhétorique dans l'Europe moderne: 1450–1950*, pod red. M. Fumarioli, Paris 1999.
- Historiographic Metafiction. Parody and the Intertextuality of History, en Intertextuality and Contemporary American Fiction*. Ed. Patrick O'Donnell & Robert Con Davis, Baltimore 1989, pp. 3–32.
- Hochschild A., *Duch króla Leopolda. Opowieść o chciwości, terrorze i bohaterstwie w kolonialnej Afryce*, przeł. P. Tarczyński, Warszawa 2012.

- Hoffmann J., *Rosyjscy sojusznicy Hitlera. Własow i jego armia*, Warszawa 2008.
- Hoffmanowa z Tańskich K., *Drezno i jego okolice*. Warszawa 1858.
- Homer, *Iliada*, przekł. F.K. Dmochowski, Kraków 2000.
- Honold A., Simons O., *Einteitung: Kolonialismus als Kultur?*, [w:] *Kolonialismus als Kultur: Literatur, Medien, Wissenschaft in der deutschen Gründzeit des Fremden*, red. A. Honold, O. Simons, Tübingen 2002.
- Hoppen-Zawadzka J., *Wileńskie reminiscencje*, Bydgoszcz 1996.
- Horatius Flaccus Q., *Oden und Epoden, erkl. von A. Kiessling, 7. Auflage besogt von R. Heinze*, Berlin 1930.
- <http://dworypogranicza.pl/index.php/bialorus/78-hruszowa>, dostęp: 8.05.2015.
- <http://dziennikpowiatowy.pl/augustow-papusza-to-niezwykly-wazny-film-o-cyganach.html>.
- [http://elpais.com/diario/2006/12/03/opinion/1165100405\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2006/12/03/opinion/1165100405_850215.html) [30.11.2014].
- <http://huzar.eu/> 15.07.2015.
- <http://teatr-lib.ru/Library/Beliy/Symbol/> [data dostępu 10.04.2015.].
- [http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,130438,6406652,Wrocily\\_miejskie\\_legendy\\_o\\_porywanych\\_dzieciach.html](http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,130438,6406652,Wrocily_miejskie_legendy_o_porywanych_dzieciach.html) [dostęp: 7.06.2015].
- <http://www.fundacja.benyowsky.com/index.php?id=home> [dostęp: 18.02.2015].
- <http://www.konserwatywizm.pl/artukul/10576/0-berlingu-raz-jeszcze-polemika-z-artykulem-konrada-rekasa/> 15.06.2015.
- <http://www.litmir.co/br/?b=3517> [data dostępu 10.04.2015.].
- <http://www.litmir.info/bd/?b=223982> [data dostępu 10.04.2015.].
- <http://www.litmir.info/br/?b=214468&p=8> [data dostępu 10.04.2015.].
- <http://www.litmir.info/br/?b=215586> [data dostępu 10.04.2015.].
- [http://www.taraka.pl/miedzy\\_ksiega\\_welesa\\_rekopisem](http://www.taraka.pl/miedzy_ksiega_welesa_rekopisem) [10.04.2015.].
- [http://www.urban-resources.net/pages/jonathan\\_littell\\_interview.html](http://www.urban-resources.net/pages/jonathan_littell_interview.html) [29.11.2014].
- Hutcheon L., *A Poetics of postmodernism: history, theory, fiction*. New York & London & Routledge 1988.
- Iacoviello B., *La verdadera vida del Che es un largo diálogo con su propia muerte* (entrevista con Abel Posse), „Arte y Gente, dominical del periódico Público”, Guadalajara – México (10.01.1999); consultado en Espéculo. Revista de estudios literarios. Madrid 1999.
- Ignatineko M.G./ Ігнатенко М. А. *Генезис сучасного художнього мислення*, Kijów 1986.
- Ilie P. *Nietzsche in Spain: 1890–1910*, „PMLA” 1964, Vol. 79, No. 1.
- Innis H., *Empire and Communications*, Oxford 1950.
- Irzykowski K., *X Muza. Zagadnienia estetyczne kina*, Warszawa 1977.
- Jakubowska U., *Mit lwowskiego batiara* [w:] *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, red. W. Wrzesiński, Wrocław 1994.
- Jan Kochanowski, *Pieśni*, oprac. i wstęp L. Szczerbicka-Ślęk, wyd. III, Wrocław 1970, BN I 100.
- Jan Kochanowski, *Poezje*, oprac. i wstęp J. Pelc, Warszawa 1993.
- Jan Kochanowski. *Pieśni*, oprac. M.R. Mayenowa, K. Wilczewska, B. Otwinowska, M. Cytowska, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991.
- Janion M., *Reduta. Romantyczna poezja niepodległościowa*, Kraków 1979.
- Jankowski J., *A Imagem da Palavra na Banda Desenhada e as suas Implicações na Leitura*, Universidade de Varsóvia 2011, tese de doutoramento orientada pela prof. Grażyna Grudzińska.
- Janowski M., *Polityka historyczna: między edukacją historyczną a propagandą* [w:] *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów*, red. S.M. Nowinowski, J.Pomorski, R.Stobiecki, Łódź 2008.

- Jarnecki M., *Fantastyka polityczna czy konieczność? Portugalska Afryka, Nikaragua, Boliwia i Ekwador w polskich planach kolonialnych*, „Sprawy Narodowościowe” 2010, nr 36.
- Jarnecki M., *Peruwiańska porażka i próba jej naprawy. Wokół opolskich międzywojennych koncepcji emigracyjnych i kolonialnych*, „Sprawy Narodowościowe” [Seria nowa] 2014, nr 44, s. 102–132.
- Jarque F., *Daniel J. Goldhagen responsabiliza a los alemanes comunes del exterminio de judíos. El autor de Los verdugos voluntarios de Hitler busca una nueva perspectiva histórica*, 1997, en El País, 2 dic. [http://elpais.com/diario/1997/12/02/cultura/881017201\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1997/12/02/cultura/881017201_850215.html) [30.11.2014].
- Jasiński J., *Mity wokół Mazurów Wschodniopruskich [w:] Polska myśl polityczna XIX i XX wieku. Kontynuacja*, Wrocław 1996.
- Jastrzębski W., *Polityka narodowościowa w okręgu Rzeszy Gdańsk – Prusy Zachodnie (1939–1945)*, Bydgoszcz 1977.
- Jastrzębski W., Sziling J., *Okupacja hitlerowska na Pomorzu Gdańskim w latach 1939–1945*, Gdańsk 1979.
- Jałowiecki B., *Przestrzeń jako pamięć*, „Studia Socjologiczne” 1985, nr 2.
- Jenkins H., *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, przekł. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Warszawa 2007.
- Jezierski E., *Zwycięzcy bieguny*, Warszawa 1912, t. III.
- Jeziorański K., *Polskie tradycje kolonialne*, „Morze” 1937, z. 9.
- Johnson P., *Historia Anglików, narody i cywilizacje.*, Gdańsk 2002.
- Jouve V., *L'Effet personnage dans le roman*. Paris 1992.
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, przekł. Z. Kubiak i J. Radożycki, wstęp E. Dąbrowski i W. Malej, oprac. J. Radożycki, cz. 1, Warszawa 2001.
- K. *Pliniusza Starszego Historii naturalnej ksiąg XXXVII*, t. 3, przekł. J. Łukasiewicz, Poznań 1841.
- Kaczmarek R., *Polacy w Wehrmachcie*, Warszawa 2010.
- Kaczorowski B., *Między elitą a półświatkiem. Życie codzienne w przedwojennej Polsce*, Warszawa 2012.
- Kalembka S., *Prasa demokratyczna Wielkiej Emigracji. Dzieje i główne koncepcje polityczne (1832–1863)*, Toruń 1977.
- Kamińska M., *Nieczne temy. Dwanaście wykładów o kulturze internetu*, Poznań 2011.
- Kammen M., *Some Patterns and Meanings of Memory Distortion in American History* [en:] Schacter, Daniel L. (ed.), *Memory Distortion. How Minds, Brains, and Societies Reconstruct the Past*. Cambridge 1992, cap. 12: pp. 329–364.
- Kapuściński R., *Heban*, Warszawa 2009.
- Karagodina O./ Карагодіна О. Містицизм // Філософський енциклопедичний словник, Kijów 2002.
- Karalus R., *Dwa kroki do masowego grobu*, Poznań 2004.
- Kasawin I.T./ Касавин И. Т. Магия: ее мнимые открытия и подлинные тайны // *Заблуждающийся разум? Многообразие венаучного знания*, Moskwa 1990, S. 58–81.
- Katalog Wystawy Zabytków z czasów Króla Jana III Sobieskiego i Jego wieku*, red. J. Łepkowski, Kraków, 1884.
- Kazańczuk M., *Staropolskie legendy herbowe*, Wrocław 1990.
- Kałowska A., „*Ani śladu tropikalnego uroku*”. *Poglądy etyczne Witkacego w jego tekstach z podróży w 1914 r.*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2012, nr 3.
- Kaźmierowicz K., *Czy kolonie polskie zakładać potrzeba i godzi się*, Lipsk 1865.
- Kicinger A., *Polityka emigracyjna II Rzeczypospolitej*, „Central European Forum for Migration Research Working Paper” 2005, nr 4.

- Kiec I., *Historia polskiego kabaretu*, Poznań 2014.
- Kiec I., *Teatr służebny polskiej emigracji po 1939 roku. Z dziejów idei*, Poznań 1999.
- Kieniewicz J., *Interpretacje kolonialne, postkolonialne i politycznie poprawne [w]: Wokół „W pustyni i w puszczy”. W stulecie pierwodruku powieści*, red. J. Axer, T. Bujnicki, Kraków 2012.
- Kirkor A. H., *Przewodnik historyczny po Wilnie i jego okolicach*, Wilno 1880.
- Kitzwalter T., *O nowoczesności narodu. Przypadek polski*, Warszawa 1999.
- Klaflkowski A., *Okupacja niemiecka w Polsce w świetle prawa narodów*, Poznań 1946.
- Klix F./ Кликс Ф. *Пробуждающееся мышление. История развития человеческого интеллекта*, Kijów 1985.
- Klux-Pyta D., *Nation und Ethos. Die Moral des Patriotismus*, München 1991.
- Knopp Cz., *Spod Stalingradu do Andersa. W mundurze obcym i polskim*, Gdańsk 2011.
- Kolberg O., *Dzieła wszystkie*, t. 53, Litwa, Wrocław – Poznań 1966.
- Komasara I., *Jan III Sobieski – miłośnik ksiąg*, Wrocław 1982.
- Konarski F., (Ref-Ren), *Historia „Czerwonych Maków”*, Londyn 1961.
- Koneczny F., *Z rzekomych syntez religijnych*, „Przegląd Powszechny” 1930 [styczeń-luty-marzec], t. 185.
- Koniaris G., *On Sappho, Fr. 1 (LP)*, „Philologus” 1965, nr 109.
- Konopnicka M., *Chór dzieci*, [w]: *eadem, Poezje. Wydanie zupełnie*, krytyczne, oprac. J. Czubek, Warszawa 1915, t. VIII.
- Koolhas R., *Deliryczny Nowy Jork*, Kraków 2013.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 1990.
- Koper K., *Z dziejów Krościenka nad Dunajcem*, Nowy Targ 2005.
- Koper S., *Życie prywatne elit artystycznych Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 2010–2014.
- Kopff A., *Sprawozdanie z działalności Muzeum Narodowego w Krakowie za lata 1957 i 1958*, „Rozprawy i sprawozdania Muzeum Narodowego w Krakowie” tom VI, Kraków, 1960, s. 173–175.
- Korab-Żebryk R., *Operacja Wileńska AK*, Warszawa 1985, II wyd. 1988.
- Korbut G., *Wstęp do literatury polskiej. Zarys metodyki badania literatury*, Warszawa 1924.
- Korek J., *Postkolonializm a Europa Środkowo-Wschodnia*, „Porównania” 2008, nr 5.
- Korolko M., *Retoryka w polskich kolegiach jezuickich* [w:] *Jezuici i kultura polska*, pod red. L. Grzebienia SJ, S. Obirka SJ, Kraków 1993, s. 121–142.
- Kosowska E., *Legenda w kulturze europejskiej. Geneza i rozwój* [w:] *eadem, Legenda. Kanon i transformacje. Św. Jerzy w polskiej kulturze ludowej*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1985.
- Kowalczykowska A., *Piłsudski i tradycja*, Chotomów 1991.
- Kowalski M., *Immigrants from the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Early Stages of European Colonization of the Cape Colony (1652–1707)*, „Geographia Polonica” 2012, t. 85, nr 3.
- Kowalski M., *Wileńszczyzna jako problem geopolityczny w XX wieku*, [w:] *Problematyka geopolityczna Ziemi Polskich*, red. P. Eberhardt, Warszawa 2008.
- Kowalski M.A., *Kolonie Rzeczypospolitej*, Warszawa 2005.
- Kowalski M.A., *Polskie postulaty kolonialne na łamach „Ilustrowanego Kuriera Codziennego”*, [w:] *Antropolog wobec współczesności*, red. A. Malewska-Szałygin, M. Radkowska-Walkowicz, Warszawa 2010.
- Kowalski M.A., *Siła Polski leży w koloniach*, „Frona. Pismo Poświęcone” 2006, nr 39.

- Koziółek R., *Imiona – maski. Ur(s)us i Kali*, [w:] Sienkiewicz z innej strony, red. J. Axer, T. Bujnicki, Warszawa 2015.
- Kołodzyński A., *Moja krew*, „Kino” 2010, nr 2.
- Kołodzyński A., *Papusza*, „Kino” 2013, nr 11.
- Kołodziej E., *Wychodźstwo zarobkowe z Polski 1918–1939*, Warszawa 1982.
- Kołodziej M., *Przestrzenie zmytowane – dom*, „Pracownia Kultury” 2014, nr 6, za: <http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl/?p=30523>.
- Kołodziejczyk D., *Native Nobilities and Foreign Absolutism: A Polish-Ottoman Case*, „Studia Caroliensia” 2004, nr 3–4.
- Krajewski R., Piotrowski W.W., *Pod polską banderą na morzach Dalekiego Wschodu*, „Morze” 1928, z. 3.
- Kraska M., *Criminalis conditio humana albo o realizmie współczesnego kryminału* [w:] *Mitologizacje państwa w kulturze i literaturze iberyjskiej i polskiej*, pod red. W. Charchalisa, B. Trochy, Zielona Góra 2014, s. 309–324.
- Kraszewski J.I., *Wieczory drezdeńskie*. Lwów 1866.
- Kreft M., *Deprecjacja przestrzeni miasta w twórczości Elizy Orzeszkowej* [w:] *Miasto – kultura – literatura. Wiek XIX*. red. J. Data. Gdańsk 1993.
- Krischer T., *Sappho Ode an Aphrodite (Typologische Bemerkungen)*, „Hermes” 1968, nr 96.
- Krocak J., „Jeśli mię wieźdźba prawdziwa uwodzi...” *Prognozyki i znaki cudowne w polskiej literaturze barokowej*, Wrocław 2006.
- Krukowski K., *Z Melpomeną na emigracji*, Warszawa 1987.
- Krupecka I. *Don Kichote w krainie filozofów*, Toruń 2012.
- Krzysztofski J. ks., [rec. A. Dębczyński, *Dwa lata w Kongo (1925–1927)*, Warszawa 1928], „Przegląd Powszechny” 1930 [styczeń-luty-marzec], t. 185.
- Krzyżanowski S., *De Simonis Okolscii... vita et scriptis historicis*, Kraków 1870 [rec. Dr Omega [J.I. Kraszewski], „Tydzień polityczny, naukowy, literacki i artystyczny” 1870, r. I, nr 44, s. 418].
- Krótką nauka budownicza dworów, pałaców, zamków podług nieba i zwyczajów polskiego*, Kraków 1659, reprint Warszawa 2009.
- Kucharczyk M., *Sposoby kreacji postaci Jana Karola Chodkiewicza w „Pamiętce rycerstwa sarmackiego” Wojciecha Rakowskiego (?) i „Chorągwi Sauromackiej w Wołoszech” Marcina Paszkowskiego*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 2008, t. 5.
- Kuczyński S.K., *Polskie herby ziemskie*, Warszawa 1993.
- Kuczyński S.K., „Orbis Polonus” Szymona Okolskiego i frontispis Davida Tscherninga [w:] *Podług nieba i zwyczajów polskiego. Studia z zakresu architektury, sztuki i kultury ofiarowane Adamowi Miłobędzkiemu*, Warszawa 1988, s. 545–553.
- Kuniczuk-Trzciniowicz A., *Mit świętej góry” z perspektywy twórców śląskich* [w:] *Śląskie pogranicza kultur*, t. 2, red. M. Ursel, O. Taranek-Wolańska, Wrocław 2013.
- Kupis B., *Niedoceniony podręcznik retoryki Stanisława Papczyńskiego (1631–1700)*, Warszawa-Lublin 2006 [Studia Marianorum, 10].
- Kuran M., *Marcin Paszkowski – poeta okolicznościowy i moralista z pierwszej połowy XVII wieku*, Łódź 2012.
- Kuran M., „Chorągiew sauromacka w Wołoszech” Marcina Paszkowskiego jako przykład epickich nowin poświęconych batalii chocimskiej z 1621 roku, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia litteraria Polonica” 2008, t. 10.
- Kwiatkiewicz A., *Oswoić egzotykę. Obraz rdzennych mieszkańców Czarnej Afryki w publikacjach Ligi Morskiej i Kolonialnej ze szczególnym uwzględnieniem miesięcznika „Morze”*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego” 2011, nr 1.

- Kürbis B., *Wstęp* [w:] *Kronika wielkopolska*, przekł. K. Abgarowicz, opr., wstęp B. Kürbis, Kraków 2010, s. 7–33.
- Kłoskowska A., *Kultura narodu* [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze.*, t. 1, Wrocław 1991, s. 55–56.
- La cultura no nos protege de nada. Los nazis son la prueba*, entrevista de Jesús Ruiz Mantilla, en „El País”, 27.10.2007.
- LaCapra D., *Historical and Literary Approaches to the “Final Solution”: Saul Friedländer and Jonathan Littell. History, Literature, Critical Theory*. Ithaca, New York 2013, pp. 95–119.
- Lalewicz M., *Konkurs ograniczony na projekt gmachu Muzeum Narodowego w Krakowie*, „Architektura i Budownictwo”, 1926 nr 9.
- Landes D., *Bogactwo i nędza narodów. Dlaczego jedni są tak bogaci a inni tak ubodzy*, przekł. H. Jankowska, Warszawa 2008.
- Lasić S., *Poetyka powieści kryminalnej*, Warszawa 1976.
- Lavergne G., *Lecteur, narrativité, narrativité* [en:] *Narratologie. N°1. Le paratexte*, Nice 1997, pp. 171–182.
- Lain Entralgo P., *La generación del noventa y ocho*, ed. 7, Madrid 1970.
- Le Goff J., *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, Warszawa 2007.
- Ledwoch J., *PzKpfw VI. Tiger*, t. 1, Warszawa 1992.
- Lefkowitz M.R., *Bacchylides’ Ode 5, imitation and originality*, „Harvard Studies in Classical Philology” 1969, nr 73.
- Lemonier M., *Les Bienveillantes décryptées*. Paris 2005.
- Lepecki M. B., *Madagaskar. Kraj, ludzie, kolonizacja*, Warszawa 1938.
- Lepecki M., *Maurycy hr. Beniowski. Zdobywca Madagaskaru*, Lwów-Warszawa 1938.
- Lepszy L., *Wystawa dawnych mistrzów w Sukiennicach*, „Czas”. 1900, nr 293 (30 XI) [2], „Czas”. 1900, nr 294 (1 XII) [2].
- Levenda P., *Unholy Alliance. A history of Nazi involvement with the Occult*. New York, London 2002.
- Levi-Strauss C., *Smutek tropików*, przekł. A. Steinsberg, Łódź 1992.
- Lewandowski J., *Wileńszczyzna, Grodzieńszczyzna, Nowogródzyczna* [w:] *Kresy w fotografii Henryka Poddębskiego*, red. L. Dulik. W. Golec, Lublin 2010, s. 1–28.
- Lewandowski K.T., *Bogini z Labradoru*, Wrocław 2008.
- Lewandowski K.T., *Elektryczne perły*, Wrocław 2008.
- Lewandowski K.T., *Magnetyzer*, Wrocław 2007.
- Lewandowski K.T., *Perkalowy dybuk*, Wrocław 2009.
- Lewandowski K.T., *Śląskie dziękczynienie*, Wrocław 2008.
- Lewis C.S., *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecza i renesansu*, przekł. W. Ostrowski, Warszawa 1986.
- Leśmian B., *Dwaj Macieje* [w:] *idem, Zwiedzam wszechświat. Wybór wierszy*, Warszawa 2006.
- Leśniakowska M., „*Jam dwór polski*” czyli raz jeszcze o mityzacji w nauce, „Polska Sztuka Ludowa” 1990, r. 44, nr 3.
- Libelt K., *Samowładztwo rozumu i Objawy filozofii słowiańskie ; O miłości ojczyzny; System umnictwa; O panteizmie w filozofii*, oprac. i wstęp A. Walicki, Warszawa 1967.
- Liberti S., *Na południe od Lampedusy. Podróże rozpaczy*, przekł. M. Wyrembelski, Wołowiec 2013.
- Lichański J. Z., *Retoryka. Historia – Teoria – Praktyka*, Warszawa 2007, t. I.
- Lichański J.Z., *Historiografia i teoria retoryki. Od antyku do średniowiecza* [w:] *idem, Retoryka od średniowiecza do baroku. Teoria i praktyka*, Warszawa 1992, s. 131–178.



- Lichański J.Z., *Krytyka retoryczna – wprowadzenie do metody*, „Zagadnienia Rodzajów literackich” 2011, r. LIV, z. 2, s. 267–301.
- Lichański J.Z., *Retoryka od średniowiecza do baroku. Teoria i praktyka*, Warszawa 1992.
- Lichański J.Z., *Retoryka w Polsce. Studia o historii, nauczaniu i teorii w czasach I Rzeczypospolitej*, Warszawa 2003.
- Lichański J.Z., *Retoryka – Historia – Mitologizacja (analiza zjawiska na przykładach z literatury polskiej i hiszpańskiej)* [w:] *Mitologie totalitarne / autorytarne w literaturze i kulturze Hiszpanii i Polski*, pod red. W. Charchalisa i B. Trochy, s. 17–53.
- Lichański J.Z., *Retoryka – Historia – Mitologizacja (analiza zjawiska na wybranych przykładach z literatury polskiej i hiszpańskiej)* [w:] *Mitologie totalitarne/ autorytarne w literaturze i kulturze Hiszpanii i Polski*, pod red. W. Charchalisa i B. Trochy, Zielona Góra 2013, s. 17–53.
- Lichański J.Z., *Retoryka: Historia – Teoria – Praktyka*, t. 1–2, Warszawa 2007.
- Lichański J.Z., *Związki retoryki i filozofii w tradycji nauczania jezuitów w wiekach XVI–XVII* [w:] *Philosophia Vitam Alere. Prace dedykowane księdzu profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin*, Kraków 2005, s. 389–402.
- Lind G. R., *A iniciação do poeta e o caminho alquímico* [w:] *Estudos sobre Fernando Pessoa*, Lisboa 1981.
- Lindqvist S., *Wytępicie całe to bydło*, przekł. M. Haykowska, Warszawa 2009.
- Lipsius, *Justus*, *De militia romana, apud Viduam et Filios Ioannis Moreti*, Antverpiae 1614.
- Littel J., *Les Bienveillantes*. Paris 2006.
- Lityński A., *Historia Prawa Polski Ludowej*, Warszawa 2013.
- Lizisowa M.T., *Języki pogranicza wschodniego* [w:] *Kultura pogranicza wschodniego. Zarys encyklopedyczny*, red. T. Budrewicz, T. Bujnicki, J. S. Ossowski, Warszawa 2011, s. 176.
- Loma A., *Prakosovo*, Beograd 2002.
- Loomba A., *Kolonializm/postkolonializm*, przekł. N. Bloch, Poznań 2011.
- Lopes B., *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*, Praia 1956.
- Lopes B., *O dialeto crioulo de Cabo Verde*, Lisboa 1957.
- Lourenço E., *Portugal como Destino*, Lisboa 1999.
- Louro L., *O Corvo*, 2a edição, Rio Tinto 1995.
- Lubicz Al. L..., *Mitologia słowiańska*, wyd. wg pierwodruku u M. Arcta w Warszawie 1911.
- Lubkiewicz-Urbanowicz T., *Boża podszewka*, Warszawa 1997.
- Lubomirski S., *Dziennik wyprawy chocimskiej r. 1621* [w:] *Pamiętniki o wyprawie chocimskiej r. 1621*, wyd. Ż. Pauli, Kraków 1853.
- Lurker M., *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1994.
- Léonard Y., „La „Communauté des Pays de langue portugaise” ou l’hypothétique lusophonie politique”, *Lusotopie. Transitions libérales en Afrique lusophone*, Karthala, Paris 1995, s. 211–226.
- Lévi-Strauss C., *Jak umierają mity* [w:] *idem, Antropologia strukturalna II*, przekł. M. Falski, Warszawa 2001.
- Lévi-Strauss C., *Mito y Significado* (trad. H. Arrubarrena). Buenos Aires 1986 [1978].
- López-Morillas J., *Preludio del 98 y literatura del desastre* [w:] *idem, Hacia el 98. Literatura, sociedad, ideología*, Barcelona 1972.
- Łempiński S., *Glossy do „Pana Tadeusza”*, „Pamiętnik Literacki” 1934.

- Łojek J., (Leopold Jerzewski), *Agresja 17 września 1939. Studium aspektów politycznych*, Warszawa 1990.
- Łopuszański P., *Fiszler Pierwszy i Ostatni*, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kultura/214962,1,fiszler-pierwszy-i-ostatni.read> (dostęp: 17 marca 2015 roku).
- Łosiew A.F/A.Ф. Лосев, *Диалектика мифа*, Москва 2008.
- Łotman J., Uspienski B., *O semiotycznym mechanizmie kultury*, tłum. J. Faryno [w:] *Semiotyka kultury*, red. M. Janus, R. M. Mayenowa, Warszawa 1977, s. 177–201.
- Łoziński M. i J., *W przedwojennej Polsce. Życie codzienne i niecodzienne*, Warszawa 2012.
- Łoziński W., *Życie polskie w dawnych wiekach*, Warszawa 1907.
- Łuszczkiewicz A., *Kulturowe stereotypy i uprzedzenia wobec Indusów w twórczości Rudyarda Kiplinga*, „ARGUMENT. Biannual Philosophical Journal” 2012, nr 1.
- Łyp F., *Międzynarodowa kontrola nad Liberią*, „Morze” 1931, nr 10–11.
- Łyp F., *Wysoki płaskowyż Angoli. Sprawozdanie z ekspedycji polskiej do Angoli w roku 1929*, Warszawa 1930.
- MacCannell D., *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, przekł. E. Klekot, A. Wiczorkiewicz, Warszawa 2005.
- Maciejewski J., *Obszary i konteksty literatury*. Warszawa 1998.
- Maciejewski W.A., *Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830 [...]*, t. 3, Warszawa 1852.
- Madajczyk Cz., *Faszyzm i okupacje. Wykonywanie okupacji przez państwa Osi w Europie*, Poznań 1983.
- Madajczyk Cz., *Polityka III Rzeszy w okupowanej Polsce*, t. 1–2, Warszawa 1970.
- Magierska A., *Dylematy historii PRL*, Warszawa 1995.
- Magris C., *O podróżowaniu, wstęp do L'infinito viaggiare*, przekł. J. Ugniewska, „Zeszyty Literackie” 2006, nr 1(93).
- Mahan A.T., *Wpływ potęgi morskiej na historię 1660–1783*, przekł. E. Weryk, Oświęcim 2013.
- Maigueneau D., *Dyskurs literacki jako dyskurs konstytuujący*, przekł. H. Konicka, „Teksty Drugie” 2009, nr 4.
- Majewska W., *Z Lwowskiej Fali do Radia Wolna Europa*, Wrocław 2006.
- Majmurek J., *Polaniecczyzna na strzeżonym osiedlu*, <http://www.krytykapolityczna.pl/Serwiskulturalny/MajmurekPolaniecczyznanastrzezonemosiedlu/menuid-1.html>.
- Makarczyk J., *Przedmowa*, [do:] J. Chmielewski, *Angola. Notatki z podróży po Afryce*, Warszawa 1929.
- Malczewska-Pawelec D., Pawelec T., *Rewolucja w pamięci historycznej. Porównawcze studia nad praktykami manipulacji zbiorową pamięcią Polaków w czasach stalinowskich*, Kraków 2011.
- Malinowski B., *Magia, nauka, religia* [w:] *idem, Szkice z teorii kultury*, przekł. H. Buczyńska, H. Stasiak, T. Święcicka, Warszawa 1958.
- Marak K., *Mem internetowy. Informacja i transformacja w sieci* [w:] *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców*, pod red. P. Grochowskiego, Toruń 2013.
- Margarido A., *A Lusofonia e os Lusófonos: Novos Mitos Portugueses*, Lisboa 2000.
- Mariak L., *Słownikowo-frazeologiczny obraz ojczyzny w tekstach prasy tajnej okresu Powstania Styczniowego (1861–1864)* [w:] *Synchroniczne i diachroniczne aspekty badań polszczyzny*, red. M. Białoskórska, t. V, Szczecin 1999, s. 185–213.
- Martuszevska A., *Jak szumi Dewajtis? Studia o powieściach Marii Rodziewiczówny*, Kraków 1989.

- Martuszevska A., „*Ta trzecia*”. *Problemy literatury popularnej*, Gdańsk 1997.
- Martuszevska A., Pyszny J., *Romanse z różnych sfer*, Wrocław 2003.
- Martí J., *Nuestra América, selección y notas H. Achúgar*, Fundación Biblioteca Ayacucho 2005.
- Martínez M.I., *Mito y religión. Innovación y experiencias educativas*, no. 17, Granada 2009.
- Mariás J., *Miguel de Unamuno*, introd. de J. López-Morillas, Madrid 1976.
- Maslow A., *Motywacja i osobowość*, przeł. Paula Sawicka, Warszawa 1990.
- Masłowska E., *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświatów w języku i kulturze polskiej*, Warszawa 2012.
- Mathieu-Castellani G., *Emblèmes [w:] Dictionnaire universel des littératures*, ed. Béatrice Didier, Paris 1994.
- Mazan B., *Egzotyzm i obcość afrykańskiego świata na przykładzie „W pustyni i w puszczy” Henryka Sienkiewicza*, [w:] *Wokół „W pustyni i w puszczy”. W stulecie pierwodruku powieści*, red. J. Axer, T. Bujnicki, Kraków 2012.
- Mazur A., *Motyw jean-paulowski w „Wieczorach drezdeńskich” Józefa Ignacego Kraszewskiego* [w:] *Europejskość i rodzimność. Horyzonty twórczości Józefa Ignacego Kraszewskiego*. red. W. Ratajczak, T. Sobieraj. Poznań 2006.
- Mazurek J., *Kraj a emigracja. Ruch ludowy wobec wychodźstwa chłopskiego do krajów Ameryki Łacińskiej*, Warszawa 2006.
- Mały rocznik statystyczny*, Warszawa 1939.
- McGuire M. B., *Religia w kontekście społecznym*, przekł. S. Burdziej, Kraków 2012.
- Mead M., *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, przeł. J. Hołówka, Warszawa 2000.
- Mecherzyński K., *Historia wymowy w Polsce*, t. 1–3, nakł. Józefa Czecha, Kraków 1859–1860.
- Medina J., *Gilberto Freyre contestado: o lusotropicalismo criticado nas colónias portuguesas como álibi colonial do salazarismo*, „*Revista USP*”, São Paulo, nr 45, marzec-maj, 2000.
- Menton S., *La nueva novela histórica de la América Latina: 1979–1992*, México 1993.
- Mermall Th., *The Chiasmus: Unamuno’s Master Trope*, „*PMLA*” 1990, Vol. 105, No. 2.
- Mesquita V., *Eternus 9: Um Filho do Cosmos*, Lisboa 1979.
- Meuli K., *Scythica*, „*Hermes*” 1935, nr 70.
- Mianecki A., *Stworzenie świata w folklorze polskim XIX i początku XX wieku*, Toruń 2010.
- Mianecki A., *Stworzenie świata w folklorze polskim XIX i początku XX wieku*, Toruń 2010.
- Miazgowski B., *Zawód a praca*, „*Polska na Morzu*” 1938, nr 5 [wydanie A].
- Mickiewicz A., *Pan Tadeusz*, oprac. S. Pigoń, Wrocław 1982.
- Miedziński M., „*Strzeż się tych miejsc...*”, czyli *toruńskie historie grozy*, „*Okolice. Rocznik Etnologiczny*” 2008, nr 6.
- Mielczarski S., Odyniec W., Gierszewski S., Wapiński R., *Dzieje Pomorza Nadwiślańskiego od VII wieku do 1945 roku*, Gdańsk 1975.
- Mify narodov mira: Enciklopedija*, t. 1, Moskva 1980.
- Milewska-Ważbińska B., „*Orbis Polonus*” Szymona Okolskiego jako świadectwo kultury literackiej XVII wieku [w:] *Staropolskie kompendia wiedzy*, s. 157–164.
- Milewski J. J., *Obraz Afryki w spuściznie Henryka Sienkiewicza – refleksje historyka*, [w:] *Wokół „W pustyni i w puszczy”. W stulecie pierwodruku powieści*, red. J. Axer, T. Bujnicki, Kraków 2012.
- Milewski S., *Szemrane towarzystwo niegdysiejszej Warszawy*, Warszawa 2009.

- Minois G., *Historia piekła*, przekł. A. Dębska, Warszawa 1996.
- Missalowa G., Schoenbrenner J., *Historia Polski*, Warszawa 1951.
- Mithen S., *The Prehistory of the Mind. A Search for the Origins of Art, Religion, and Science*, London, Phoenix 1998.
- Mitologie totalitarne / autorytarne w literaturze i kulturze Hiszpanii i Polski*, pod red. J.Z. Lichańskiego, M. Napiórkowskiego, B. Trochy, E. Piotrowskiego, Zielona Góra 2013.
- Mochnacki M., *Głos obywatela z Poznańskiego* [w:] *idem, Powstanie narodu polskiego*, t. 1, Warszawa 1984, s. 337–346.
- Montusiewicz R., *Kultura retoryczna kolegiów w XVII i połowie XVIII wieku. Rekonesans materiałowy* [w:] *Retoryka a literatura*, pod red. B. Otwinowskiej, [miejsce i rok wyd.] s. 193–210.
- Morris H. W., *Present Conflict of Science with the Christian Religion: Or, Modern Scepticism Met on Its Own Ground*, Philadelpiha 1876.
- Moskalewicz M., „Murzynek Bambo – czarny, wesoly...”. *Próba postkolonialnej interpretacji tekstu*, „Teksty Drugie” 2005, nr 1–2.
- Mossakowski S., *Orbis Polonus. Krzyżtopór a Caprarola* [w:] *Arx felicitatis. Księga ku czci prof. Andrzeja Rottermunda*, pod red. J.A. Chrościckiego et al., Warszawa 2001, s. 165–169.
- Motyka G., *Dywizja SS „Galizien” ( „Hałyczyna”)*, „Pamięć i sprawiedliwość. Pismo Instytutu Pamięci Narodowej”, nr 1 (1)/2002.
- Moya Valgañón J.G., *O wystawie, materiały prasowe Muzeum Narodowego w Krakowie*; na: [http://www.muzeum.krakow.pl/NewsItem.107.0.html?&no\\_cache=1&tx\\_ttnews\[tt\\_news\]=4036&tx\\_ttnews\[backPid\]=147&cHash=8722149207a3c9662c2635297de2f5bc](http://www.muzeum.krakow.pl/NewsItem.107.0.html?&no_cache=1&tx_ttnews[tt_news]=4036&tx_ttnews[backPid]=147&cHash=8722149207a3c9662c2635297de2f5bc) [dostęp: 11/08/2014].
- Mościcki T., *Kochana stara buda. Teatr Qui Pro Quo*, Łomianki 2008.
- Mróz L., *Mit i myślenie mityczne*, „Etnografia Polska” 20, 1976, s. 25–44.
- Nacher A., *Rubieże kultury popularnej. Popkultura w świecie przepływów*, Poznań 2012.
- Naczyk P., *Dziennik 1941–1947*, Gdańsk 2005.
- Nadolska-Styczyńska A., *Ludy zamorskich łądów. Kultury pozaeuropejskie a działalność popularyzatorska Ligi Morskiej i Kolonialnej*, Wrocław 2005.
- Nagy G., *Ancient Greek Elegy* [w:] *The Oxford Handbook of the Elegy*, pod red. K. Weismana, Oxford 2010.
- Nandy A., *Preface*, [do]: *idem, The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Dehli 1983.
- Narrative of the Embassy of Ruy Gonzales de Clavijo to the Court of Timour at Samarcand AD 1403–6*, przekł. [z hiszpańskiego na angielski] C.R. Markham, Londyn 1859.
- Neuhaus R.J., *Naród a religia*, „Teologia Polityczna” 2006–2007, nr 4.
- Neusüss-Hunkel E., *Die SS*, Hannover - Frankfurt / M. 1956.
- Newberg A., D’Aquili E., Rause V., *Why God Won’t Go Away. Brain Science and the Biology of Belief*, New York 2001.
- Nicephori Gregorae Byzantinae Historiae libri XXXVII*, wyd. J.P. Migne, t. 148, Paryż 1865 (Patrologia Graeca).
- Nieczuja-Ziemięcki T., *Wystawa zabytków z epoki Jana Kochanowskiego*, Kraków, 1884.
- Niemcewicz J.U., *Poselstwo księcia Zbarawskiego do Turek w r. 1622* [w:] *Zbiór pamiętników o dawnej Polsce*, wyd. J.N. Bobrowicz, Lipsk 1839.
- Niewiara A., *Kształty polskiej tożsamości. Potoczny dyskurs narodowy w perspektywie etnolingwistycznej (XVI–XX w.)*, Katowice 2010.
- Nisbet R.G.M., M. Hubbard, *A Commentary on Horace, Odes, Book II*, Oxford 1991.

- Nobis A., *Lepsza Europa*, [w]: *Dylematy europejskiej tożsamości*, red. E. Skotnicka-Illasiewicz, Warszawa 1992.
- Nobis A., *Samoorganizująca się Europa*, „Litteraria. Prace Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego”, Wrocław 1992, t. 23.
- Nock A. D., *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, London 1933.
- Nogueira F., *Um político confessa-se. Diário: 1960–1968*, Porto 1987.
- Nowak A., *Trudna półperyferyjna moderność*, [w]: *Filozofia a sfera publiczna*, red. P. Orlik, K. Przybyszewski, Poznań 2012.
- Nowak E., *Rys dziejów duszpasterstwa wojskowego w Polsce: 968–1831*, Warszawa 1932.
- Nowak L., *On the (Idealizational) Structure of Economic Theories*, „Erkenntnis” nr 1–2, 1989, s. 225–246.
- Nowak-Dłużewski J., *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce. Zygmunt III*, Warszawa 1971.
- Nowakowski T., *Piękna nasza Polska cała*, bm.r.
- Nowe mitologie*, pod red. J. Garcina, przekł. A. Kocot, Kraków 2010.
- Nyczek T., *Woody Allen, syn Witkacego*, [w]: *Witkacy w teatrze końca wieku. Materiały z sesji Witkacowskiej Kraków-Ochodza, 3–5 października 1991*, red. E. Chudziński, Kraków 1992.
- Obiała H., *Podania lokalne z miasta Bydgoszczy*, „Okolice – Kwartalnik Etnologiczny”, 2005, nr 1–2.
- Obolevitch T., *Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu*, Kraków 2011.
- obra-visor/libros-de-caballerias-en-italia/html/7467a905-beee-444c-ae31.
- Olchowik M.W./ Ольховик М. В. „Бароковий універсалізм” в українському художньому мисленні: автореф. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: 09.00.08 „Естетика”, Kijów 2005.
- Oliveira Marques A.H. de (argumento), Abranches F. (desenho). *História de Lisboa* (vol. I), Lisboa 1998.
- Oliveira Marques A.H. de (argumento), Abranches F. (desenho). *História de Lisboa* (vol. II), Lisboa 1999.
- Oliwa D., Osińska E., *Kierunek Afryka*, Kraków 2011.
- Olkusz W., *Z pozytywistycznych zbliżeń literatury i malarstwa. Studia i szkice*. Opole 1998.
- Ong W.J., *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przekł. J. Japola, Lublin 1992.
- Opiszczenko O.I./ Оніщенко О. І. *Художня творчість у контексті гуманітарного знання*, Kijów 2001.
- Oppman A., *Legends warszawskie*, Kraków 1925.
- Orbis Polonus*, t. 1–3, F. Cezary, Kraków 1641–1645.
- Orgelbrand S., *Encyklopedia Powszechna. Z ilustracjami i mapami*. t. IV. Warszawa 1899.
- Ormicki W., *Motywy polskich dążeń kolonialnych*, „Wiadomości Geograficzne” 1936, z. 8–10.
- Ortega y Gasset J., *Po co wracamy do filozofii*, przekł. E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz, Warszawa 1992.
- Orzechowska-Słowikowska D., *Francja i Afryka – nowy kolonializm*, „Nowa Konfederacja” 2013, z dn. 10–16 października, nr 1.
- Orzeszkowa E., *Listy zebrane*. Do druku przygotował i komentarzem opatrzył E. Jankowski. T. 1–9. Wrocław 1954–1981.
- Orłóń M., Tyszkiewicz J., *Legends i podania polskie*, Warszawa 1986.

- Ossendowski F.A., *Przygody Jurka w Afryce*, 1932.
- Ossendowski F.A., *Sokół pustyni*, 1928.
- Ossoliński J.M., *Wiadomości historyczno-krytyczne do dziejów literatury polskiej...*, dr. Józefa Mateckiego, Kraków 1819, t. 1, s. 174–192.
- Ossowski S., *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa 1984.
- Owczarienko S.W./ Овчаренко С. В. *Інформаційність жанру*, Odessa 1998.
- O’Gorman E., *La invención de América*, México 1958.
- O’Rourke B., *Marjorie, Kontrowersyjny wstęp: Paradygmat retoryczny Ewangelii w Ewangelii św. Jana 1.1* [w:] *Retoryka i krytyka retoryczna. Kompendium retoryczne*, pod red. W. Josta, W. Olmsted, wyd. pol. pod red. J.Z. Lichańskiego, przekł. zbiorowy, Warszawa 2012, s. 62–84.
- Paczkowski A., *Historyk dziejów najnowszych wśród źródeł* [w:] *Historia – dziś. Teoretyczne problemy wiedzy o przeszłości*, pod red. E. Domańskiej, R. Stobieckiego, T. Wiślicza, Kraków 2014.
- Page D., *Sappho and Alcaeus. An Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry*, Oxford 1955.
- Pakuła A. MIC, Wesołowska, I., *Wprowadzenie do Zwiastuna królowej sztuk* [w:] Papczyński S., *Pisma zebrane*, s. 81–91.
- Paleczny T., *Socjologia tożsamości*, Kraków 2008.
- Pamiętniki o wyprawie chocimskiej r. 1621*, wyd. Ż. Pauli, Kraków 1853.
- Pankiewicz M., *O Polskę kolonialną, „Morze”* 1934, z. 8–9.
- Panuś K. ks., *Zarys kaznodziejstwa w kościele katolickim*, Kraków 1999.
- Papczyński S., *Zwiastun Królowej Sztuk* [w:] *idem, Pisma zebrane*, Warszawa 2007, s. 77–594 [przekł. B. Kupis].
- Papieski L., *Emigracja i kolonizacja oraz zadania polskiej polityki emigracyjnej*, Warszawa 1918.
- Paprocki B., *Gniazdo cnoty, skąd herby rycerstwa sławnego Królestwa Polskiego, Wielkiego Księstwa Litewskiego [...] książąt i panów początek swój mają*, Kraków 1578.
- Paprocki B., *Herby rycerstwa polskiego*, wyd. K.J. Turowski, Kraków 1858.
- Paprocki B., *Herby rycerstwa polskiego...*, Kraków, 1858.
- Paszkowicz A., *Wśród Murzynów Angoli*, Lwów-Warszawa 1932.
- Paszkowski A., *Listy z Angoli, Afrykańskie opowiadania kolonialne*, Warszawa 1932.
- Paszkowski M., *Dzieje tureckie i utarczki kozackie z Tatury, tudzież też o narodzie [...]*, Kraków 1615.
- Paszkowski M., *Minerwa z ligi chrześcijańskiej zebranej i cytowaniem zacnych a rozmaitych autorów konfirmowanej o upadku mocy tureckiej, o wyzwoleniu Ziemi Świątej] z ręki ich przez narody chrześcijańskie (1609)*.
- Pawłowski S., *Strona polityczna w zagadnieniu kolonialnym*, Warszawa 1939.
- Pawłowski S., *Domagajmy się kolonii zamorskich dla Polski*, „Sprawy Morskie i Kolonialne” 1936, z. 1.
- Pawłowski S., *O ducha ekspansji*, [Liga Morska i Kolonialna. Okręg Poznański], „Jednodniówka z okazji 19-lecia odzyskania morza” 1939.
- Peck A., *W poszukiwaniu tożsamości. Rasizm w amerykańskich koncepcjach religijnych*, Kraków 2007.
- Pelc J., Jan Kochanowski. *Szczyt renesansu w literaturze polskiej*, Warszawa 1980.
- Pelc J., *Słowo i obraz: na pograniczu literatury i sztuk plastycznych*, Kraków 2002.
- Peplowski P., *Słownictwo i frazeologia polskiej publicystyki okresu oświecenia i romantyzmu*, Warszawa 196 [?].
- Perelman Ch., *Analogia i metafora w nauce, poezji i filozofii*, przekł. J. Lalewicz, „Pamiętnik Literacki” 1971, z. 3.

- Perkowska M., *Historias híbridas. La nueva novela histórica latinoamericana (1985–2000) ante las teorías posmodernas de la historia*. Madrid, Iberoamericana & Frankfurt am Main 2008.
- Pessoa F., *Mensagem*, ed. T. Sobral Cunha, Lisboa 2013.
- Picard M., *La lecture comme jeu*. Paris 1986.
- Piotrowska A., *Uzdrowisko na Montelupich*, „Tygodnik Powszechny” 23.08.11 <http://tygodnik.onet.pl/kultura/uzdrowisko-na-montelupich/jpds5>.
- Pisarz musi czasem narozrabiać i narobić dymu (rozmowa z Konradem T. Lewandowskim zamieszczona w internetowym Magazynie Kultury Popularnej „Esensja”), <http://esensja.stopklatka.pl/ksiazka/wywiady/tekst.html?id=375> (dostęp: 1 maja 2015 roku).
- Piwińska M., *Erotyka w powieściach Orzeszkowej* [w:] *Sekrety Orzeszkowej*. red. G. Borkowska, M. Rudkowska, I. Wiśniewska. Warszawa 2012.
- Piątek D., *Stereotyp: geneza, cechy, funkcje* [w:] *W kręgu mitów i stereotypów*, praca zbiorowa pod red. K. Borowczyka i P. Pawełczyka, Poznań - Toruń 1993.
- Platon, *Meneksenos*, przekł. pol. K. Tuszyńska-Maciejewska, Wrocław 1994 (*Biblioteka Przekładów z Literatury Antycznej*, t. 31).
- Podhorodecki L., *Chocim 1621*, Warszawa 2008.
- Poliszczuk O. / Поліщук О. П. *Художнє мислення: естетико-культурологічний дискурс*, Kijów 2007.
- Polit K., *Natura – Społeczeństwo – Historia. Socjalizm i poglądy filozoficzno-społeczne młodego Miguela de Unamuno*, Lublin 2013.
- Polityka historyczna w Polsce i w Niemczech, „Biuletyn IPN” 2006, nr 8–9.
- Poliziano A., *Carta de Angelo Poliziano a João, Rei de Portugal* [w:] *F. de Figureiredo, A Épica Portuguesa no Século XVI*, Lisboa 1989.
- Polski słownik biograficzny, Kraków 1978, t. 23, s. 679–681 (hasło oprac. W. Dworzaczek, R. Świętochowski).
- Popper K., *The Open Society and its enemies*, London 1945.
- Posen-Zieliński A., *Etniczność. Kategorie. Procesy etniczne*, Poznań 2005.
- Pospieszalski K.M., *Polska pod niemieckim prawem*, Poznań 1946.
- Posse A., *Los demonios ocultos*, Buenos Aires 1987; edición consultada: Barcelona 1988.
- Postępowa publicystyka emigracyjna 1831–1846. *Wybór źródeł*, oprac. W. Łukaszewicz i W. Lewandowski, Wrocław-Warszawa-Kraków 1961.
- Potulski J., *Czym jest geopolityka? Spory wokół statusu badawczego geopolityki*, [w:] *Studia nad geopolityką XX wieku*, red. P. Eberhardt, Warszawa 2013.
- Prasa tajna okresu Powstania Styczniowego (1861–1864)*, red. S. Kieniewicz et al., Wrocław-Warszawa- Kraków 1966.
- Pratt M. L., *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London – New York 1992.
- Pringle H., *The Master Plan. Himmler's scholars and the Holocaust*. New York 2006.
- Prorok L., *Kwestia kolonialna w młodych oczach*, „Polska na Morzu” 1938, nr 1 [wydanie B].
- Prus B., *Zemsta*, [w:] *idem, Dziwni ludzie*, Warszawa 1914.
- Przestrzenie tożsamości we współczesnym kinie europejskim*, pod red. B. Kity, Kraków 2006.
- Puchalska J., *Dziedziczki Soplicowa*, Warszawa 2014.
- Pyysiäinen I., *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion*, Leiden-Boston 2003.
- Pyysiäinen I., *Religion and the Counter-Intuitive* [w:] *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, I. Pyysiäinen, V. Anttonen (ed.), London-New York 2002, s. 110–132.

- Quadros A., *Portugal. Razão e mistério*, Lisboa 1986.
- R.M. Groński przedstawia – *Kabaret Hemara*, Warszawa 1989.
- Raby J., *Mehmed the Conqueror and the Equestrian Statue of the Augustaion*, „Illinois Classical Studies” 1987, z. 12(2).
- Ramos E.A., *Cuatro estudios sobre tradición clásica en la literatura española*, Cadiz 2001.
- Ratzel F., *Politische Geographie oder die Geographie der Staaten, des Verkehrs und die Kriegen*, München 1903.
- Reckwitz E., „Człowiek i bestia” w spotkaniu kolonialnym – przypadek literacki, przekł. K. Nowak, „Er(r)go” 2004, nr 1.
- Redway J.W., *Sir John Mandeville* [w:] *Voyages and Travels by Sir John Mandeville*, wyd. A. Layard, Nowy Jork 1899.
- Rehman A., *Szkice z podróży do południowej Afryki odbytej w latach 1875–1877*, Warszawa 1881.
- Relacje z jubileuszu Odsieczy Wiedeńskiej: „Czas”*. 1883, nr 206 (12 IX).
- Renaut A., *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. D. Leszczyński, Wrocław 2001.
- Riežabek E.J./Режабек, Е.Я. *Мифомышление: Когнитивный анализ*, Москва 2003.
- Ritz G., *Kresy polskie w perspektywie postkolonialnej*, przekł. M. Łukasiewicz, [w:] *(Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku*, red. H. Gosk, B. Karwowska, Warszawa 2008.
- Roa Bastos, A., *Yo el supremo*, Madrid 1993.
- Robin J., *Hitler, l'élú du dragon*. Paris 1986.
- Robortello F., *Oratio in funere imp. Caroli V ... in ... Bononiae habita, ex*. Typ. Alexandrii Benacii et Ioannis Rubei sociorum, Bononiae 1559.
- Rodríguez Lafuente F., *Arquitecturas de la memoria. Historia, ficción y narración* [en:] Lucena Giraldo, Manuel, González Casanovas, Ignacio (coords.), *Los secretos de la escritura. Historia, literatura y novela histórica*. Madrid, 2007, pp. 81–117.
- Rodziewiczówna M., *Barcikowscy*, Warszawa 1991.
- Rodziewiczówna M., *Czahary*, Kraków 1985.
- Rodziewiczówna M., *Jaskółczym szlakiem*, Kraków 1990.
- Rodziewiczówna M., *Klejnot*, Warszawa 1990.
- Rodziewiczówna M., *Kądział*, Kraków 1988.
- Rodziewiczówna M., *Między ustami a brzegiem pucharu*, Kraków 1986.
- Rodziewiczówna M., *Požary i zgliszcza*, Warszawa 1958.
- Rodziewiczówna M., *Wrzos*, Warszawa 1957.
- Rojek P., *Rozwinięte imię magiczne. Teoria mitu A.F. Łosiewa* [w:] *Aleksy Łosiew, czyli rzecz o tytanizmie XX wieku*, pod red. J. Uglik, E. Tacho-Godi, L. Kiejzik, Warszawa 2012.
- Rok 1843 pod względem oświaty, przemysłu i wypadków czasowych*, t. I, Poznań 1843.
- Ronduda Ł., *Janek Simon Rok Polski na Madagaskarze*, „Atlas Sztuki” 2006, nr 22.
- Rosiński W., *Polski problem kolonialny*, „Morze” 1930, nr 5.
- Ross N., *Culture & Cognition. Implications for Theory and Method*, Thousand Oaks 2004.
- Rotfeld A.D., Torkunow A.W., *Poszukiwanie prawdy* [w:] *Białe plamy – Czarne plamy. Sprawy trudne w relacjach polsko-rosyjskich (1918–2008)*, red. A.D. Rotfeld, A. W. Torkunow, Warszawa 2010.
- Rozin W.M./Розин В. М. *Природа и особенности эзотерического познания // Философские науки*, 2003, № 4.



- Ruta A., *Jednodniówki Ligi Morskiej i Kolonialnej*, „Rocznik Historii Prasy Polskiej” 2007, t. X, z. 2.
- Rybicka E., *Modernizowanie miasta. Zarys problematyki urbanistycznej w nowoczesnej literaturze polskiej*. Kraków 2003.
- Rybiński A., Ząbek M., *Obrazy Afryki i Afrykanów w oczach europejskich podróżników z końca XIX stulecia*, „Konteksty” 2012, z. 1–2.
- Rynduch Z., *Nauka o stylach w retorykach polskich XVII wieku*, Gdańsk 1967.
- Rzemieślnik metafizyki. Konrad T. Lewandowski opowiada redaktorowi „Lampy” o tym, że lepiej wyszedł na kryminałach niż na fantastyce* (rozm. red. P. Dunin-Wąsowicz) „Lampa” 2007, nr 5(38), s. 20–23.
- S. B. [?], *Osadnik polski w Brazylii*, „Polska na Morzu” 1937, nr 12.
- S. K. [?], *Polacy na szerokim świecie*, „Polska na Morzu” 1939, nr 7.
- S. L. [?], *Dominia zamorskie jako twory pracy i kultury angielskiej*, „Ilustrowany Kurier Codzienny” 1933, z dn. 13 grudnia, nr 345.
- Said E., *Orientalizm*, przekł. W. Kalinowski, Warszawa 1991.
- Salcedo E., *El primer asedio de Unamuno al „Quijote” (1889–1895)*, „Anales cervantinos” 1957, t. 6.
- Sarner H., *Zdobywcy Monte Cassino. General Anders i jego żołnierze*, Poznań 2006.
- Sawieliewa M.J./M.Ю. Савелева, *Лекции по мифологии культуры*, Киев 2003.
- Schedel H., *Liber chronicarum*, Norymberga 1492.
- Schmitt E.-E., *Ulisses z Bagdadu*, przeł. J. M. Kłoczowski, Kraków 2010.
- Seaford R., *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford 1994.
- Sebottendorf R., von, *Bevor Hitler kam: Urkundlich aus der Frühzeit der Nationalsozialistischen Bewegung*; 1933 edición consultada: *Avant qu’Hitler ne vienne. L’Homme Libre*, Paris 2001.
- Semana de autor* (coord. L. Sáinz de Medrano). Madrid 1997.
- Semczuk P., *Bandyta, o którym śpiewała ulica* [w:] *idem, Czarna wołga. Kryminalna historia PRL*, Kraków 2013, s. 213–229.
- Serwański E., *Hitlerowska polityka narodowościowa na Górnym Śląsku*, Warszawa 1963.
- Seweryn T., *Tradycje i zwyczaje krakowskie*, Kraków 1961.
- Sienkiewicz H., *Listy z Afryki*, t. 1 [w:] *Pisma Henryka Sienkiewicza*, Warszawa 1901, t. XXVII [bezpłatny dodatek dla prenumeratorów „Tygodnika Ilustrowanego”].
- Sienkiewicz H., *W pustyni i w puszczy*, Warszawa 1912.
- Sierpowski S., *Problem kolonialny w marszu Niemiec do Ligi Narodów*, [w:] *W kręgu idei, polityki i wojska*, red. T. Sikorski, H. Walczak, A. Wątor, Szczecin 2009, s. 317–333.
- Silva N.A. (argumento)/Gonçalves A.J. (desenho). *A História do Tesouro Perdido*, 5a edição, Lisboa 2003.
- Silva N.A. (argumento)/Gonçalves A.J. (desenho). *Ana*, 5a edição, Lisboa 1997.
- Silva N.A. (argumento)/Gonçalves A.J. (desenho). *Philipe Seems: A Tribo Dos Sonhos Cruzados*, 4a edição, Lisboa 2003.
- Simmel G., *Obcy*. Socjologia, PWN, Warszawa 1975.
- Simon J., *Gradient* [katalog wystawy], Kraków 2007.
- Simonides D., *Bajka i podanie jako podstawowe gatunki tradycyjnej prozy ludowej*, „Zeszyty Naukowe WSP w Opolu”. Historia literatury V, Opole 1969.
- Simonides D., *Mit Ślązaka* [w:] *Polska myśl polityczna XIX i XX wieku. Kontynuacja*, Wrocław 1996.
- Siuda P., *Urban Legends*, „Off. Gazeta Studentów Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej UMK w Toruniu” 2010, nr 5.

- Skarga B., *Zbiorowa tożsamość i zagrożenia z nią związane*, „Kultura i Społeczeństwo” 1998, nr 3.
- Skarga P., *Kazania sejmowe*, oprac. J. Tazbir przy współudziale M. Korolki, wyd. III, Kraków 1972, BN I 70.
- Skorupska-Szarlej J., *Rejestr pracowników Muzeum Narodowego w Krakowie. Część I do roku 1950*, s. 28.
- Skórzewski D., *Tożsamość obiektem dochodzenia (Paweł Huelle, „Castrop”)*, [w:] *idem, Teoria – literatura – dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, Lublin 2013.
- Sloterdijk P., *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, przekł. B. Cymbrowski, Warszawa 2011.
- Slovjans’ka fantastyka*, pod red. Dejana Ajdačića, Kyiv 2012.
- Slovjans’ka fantastyka*, t. 2, pod red. Dejana Ajdačića, Kyiv 2015.
- Słonimski A., *Stare czasy [w:] Szczyteł. Cyrulik Warszawski. Szpilki*, wybór E. Lipiński, Warszawa 1975.
- Słowacki J., *Rozmowa z piramidami [w:] Dzieła Juliusza Słowackiego*, oprac. B. Gubrynowicz, t. I: *Wiersze drobne*, Lwów 1909.
- Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, Warszawa 1958–1969, t. 4 [Warszawa 1963].
- Słownik literatury popularnej*, pod red. T. Żabskiego, Wrocław 2006.
- Smith A. D., *Kulturowe podstawy narodów*, przekł. W. Usakiewicz, Kraków 2009.
- Soares D., *Cidade-Túmulo Coleção Negra no 1*, Queluz 2000.
- Soares D., *Lisboa 24h00*, LX Comics #4, Lisboa (data não indicada).
- Sobolewski T., *Nie bać się „Poklosia”*, „Gazeta Wyborcza” 2012, nr 261 (8.11) [http://wyborcza.pl/1,75475,12813845,\\_\\_\\_Poklosie\\_\\_\\_Recenzja\\_Tadeusza\\_Sobolewskiego.html](http://wyborcza.pl/1,75475,12813845,___Poklosie___Recenzja_Tadeusza_Sobolewskiego.html).
- Socha M., *Walka o Bałtyk*, [w:] *ABC o morzu*, Warszawa 1934.
- Sokołow B., *Prawda i mity Wielkiej Wojny Ojczyźnianej 1941–1945*, Międzyzdroje–Kraków 2013.
- Sokołowski M., *Wystawa obrazów dawnych mistrzów urządzona na rzecz Towarzystwa Dobroczynności w Sukiennicach krakowskich w marcu 1882 r*, Kraków, 1882, s. 4.
- Sokołowski M., *Wystawa zabytków z czasów Jana III w Sukiennicach krakowskich w roku 1883*.
- Sosnowski M., *Uczłowieczanie tego, co nieludzkie w książeczkach o Małpce Fiki-Miki i Murzynku Goga-Goga*, *Teksty Drugie* 2005, nr 1–2.
- Sperber D., *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*, Oxford 2002.
- Srebrakowski A., *Sprawa Wacławskiego. Przyczynek do historii relacji polsko-żydowskich na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie*, „Przegląd Wschodni” 2004, t. IX, z. 3.
- St. Z. [?], *Nasza emigracja*, „Polska na Morzu” 1935, nr 12.
- St. Z. [?], *O polskiej wyprawie do Kamerunu*, „Polska na Morzu” 1936, nr 1.
- Stachiewicz P., *Parasol*, Warszawa 1981, II wyd. 1984.
- Stanisławska O., *»Stojąc, wyeksponowani w ten sposób...«. Od »ludzkiego zoo« do »ludzkiej instalacji« i z powrotem, czyli co począć z obrazami hegemonicznej opresji*, *Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej* 2014, nr 4, on-line: <http://widok.ibl.waw.pl/index.php/one/rt/printerFriendly/223/420>, [30.04.2015].
- Stanisławski K., *A Pior Banda do Mundo – sobre a tradução em grupo*, Universidade de Varsóvia 2010, tese de mestrado orientada pelo prof. Gerardo Beltrán-Cejudo.
- Staszewski J., *Polacy w osiemnastowiecznym Dreźnie*. Wrocław 1986.

- Stawarz A., *Ancykryst warszawski, czyli o stereotypie wielkiego miasta w świadomości mieszkańców wsi połowy XIX wieku* [w:] *Miasto w obrazie, legendzie, opowieści...*, red. R. Godula-Węclawowicz, Wrocław-Kraków 2008.
- Stańczak E., *Ukraiński »Inny« w »Lichtarzu Ruskim» Jerzego Harasymowicza jako przykład dyskursu kolonialnego*, [w:] *Literatura polska w świecie. W kręgu znawców*, red. R. Cudak, Katowice 2007.
- Stobiecki R., *Główne narracje o przeszłości polski po 1945 roku. Próba charakterystyki* [w:] *Historia – dziś. Teoretyczne problemy wiedzy o przeszłości*, pod red. E. Domańskiej, R. Stobieckiego, T. Wiślicza, Kraków 2014.
- Stobiecki R., *Klio na wygnaniu. Z dziejów polskiej historiografii na uchodźstwie w Wielkiej Brytanii po 1945 r.*, Poznań 2005.
- Stobiecki R., *Z dziejów tak zwanego przełomu metodologicznego w historiografii polskiej po II wojnie światowej*, „Res Historica”, 2005, z. 19.
- Stomma L., *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa 1986.
- Streich W., *Opowieść o toruńskim pierniku*, Toruń 2001.
- Strenski I., *Four theories of myth in twentieth-century history: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*. London 1987.
- Strykowski M., *Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi...*, reprint na podstawie pierwodruku królewieckiego z 1582 roku, t. 1, Warszawa 1846.
- Strykowski M., *O wolności Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego, a o srogim zniewoleniu [...] jarzmem tureckim [...]*, Kraków 1575.
- Strzembosz T., *Oddziały szturmowe konspiracyjnej Warszawy 1939–1944*, Warszawa 1979, II wyd. 1983.
- Strzembosz T., *Szare Szeregi jako organizacja wychowawcza*, Warszawa 1984.
- Styczyńska A., *Zbiór pozaeuropejski Muzeum Etnograficznego w Łodzi a Liga Morska i Kolonialna*, „Lud” 1999, t. 83.
- Stürmer M., *Hundertwasser-Krawina House*, Wiena 2004.
- Stępień M., *Największe nieszczęście i wyraźna zbrodnia*, „Przegląd”, nr 40 (351), 03.10.2006.
- Sulima M., *Miejsca swoje i miejsca obce w przestrzeni domowej w wierzeniach religijnych*, „Architecturae et Artibus” 2009, nr 1.
- Sulima M., *Symboliczna przestrzeń domu*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Białostockiej. Architektura” 2007, z. 20.
- Sumner W.G., *Naturalne sposoby postępowania w gromadzie. Studium socjologicznego znaczenia praktyk życia codziennego, manier, zwyczajów, obyczajów oraz kodeksów normalnych*, przekł. M. Kempny, K. Romaniszyn, Warszawa 1995.
- Suárez de la Torre, E., *La función del mito en la religión griega. Nuevos estudios de la literatura griega*, Barcelona 1987.
- Swanson P., *Como leer Gabriel García Márquez*, Madrid 1991.
- Szacka B., *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa 2006.
- Szacki J., *Tradycja*, ed. 2, Warszawa 2011.
- Szaflik J.R., *Historia Polski 1939–1947*, Warszawa 1987.
- Szarota T., *Stefan Rowecki »Grot«*, Warszawa 1983.
- Szczepaniak A., *Materiały źródłowe do dziejów Muzeum Narodowego w Warszawie i jego zbiorów zgromadzone we własnym archiwum – wiadomości wstępne*, Warszawa 2006.
- Szczepuła B., *Dziadek w Wehrmachcie*, Gdańsk 2007.
- Szczerba J., *Warszawska dintojra zamiast Breslau*, „Gazeta Wyborcza” 2007, nr 25, s. 13.
- Szleszyński B., *Kolonialne fantazje i kolonialne koszmary w »Zemście» Bolesława Prusa*, „Wiek XIX” 2014, r. VII.

- Szluz B., *Bezdomność rodzin – socjologiczny szkic problemu*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 2011, tom 3 (39), s. 139–157.
- Sznajder M., *Między „Diariuszem” Prokopa Zbigniewskiego a „Chorągwią sauromatcką” Marcina Paszkowskiego – pamiętnikarski wzorzec prozą i jego wierszowane powielenie propagandowe*, „Scripta Humana”, t. 2, Historia i historii, pod red. D. Kulczyckiej i R. Szybera, Zielona Góra 2014.
- Sznajderman M., *Błazen. Maski i metafory*, Warszawa 2014.
- Szpicziński A., *Kanon historyczny. Pamięć zbiorowa a pamięć indywidualna. Trzy wymiary funkcjonowania pamięci zbiorowej*, „Studia Socjologiczne” 1983, nr 4 (91).
- Szturm [?], *Polski kolonializm w II RP.*, „Szturm i Napór. Blog historyczny”, <http://szturminapor.blogspot.com/2012/12/polski-kolonializm-w-ii-rp.html> [wpis z dn. 5.12.2012; dostęp: 3.02.2015].
- Szyber R., *Na marginesie i wokół zagadkowego rebusu z 1621 roku* [w druku].
- Szyber R., *O wymowie „Chorągwi sauromatckiej” Marcina Paszkowskiego*, „Scripta Humana”, t. 1, *Interpretacje i reinterpretacje*, pod red. D. Kulczyckiej i M. Mikołajczak, Zielona Góra 2013.
- Szyber R., *Propagandowe iluzje wizerunków zwaśnionych państw z początku trzeciej i czwartej dekady XVII wieku (przegląd wybranych zagadnień)* [w:] *Mitologizacja państwa w kulturze i literaturze iberyjskiej i polskiej*, pod red. W. Charchalisa i B. Trochy, Zielona Góra 2014.
- Szyber R., *Tuz, kralka, wyżnik, niżnik i inne karty... Dwa barokowe zabytki literacko-plastyczne*, Zielona Góra 2009.
- Szyber R., *W oczekiwaniu na wyęsknione i „pocieszne nowiny” z 1621 roku. Zapomniane „prolog” do „Diariusza” Prokopa Zbigniewskiego*, „Scripta Humana”, t. 2, *Historia i historii*, pod red. D. Kulczyckiej i R. Szybera, Zielona Góra 2014.
- Szyber R., *Wokół dwóch broszur z czasów chocimskich bojów w 1621 roku (o potrzebie reedycji, relektury i niezbędnych rewizjach)*, „Zielonogórskie Studia Bibliotekoznawcze” 2013, z. 5, *Książka i czytelnictwo na Środkowym Nadodrzu na przestrzeni wieków*, pod red. A. Bucka, P. Bartkowiaka i D. Kotlarka.
- Szyber R., *„Chorągiew sauromatcka w Wołoszech [...]” Marcina Paszkowskiego. Druga w XXI wieku (re)edycja siedemnastowiecznej broszury. (w stronę uzupełnień, sprostowań, wyjaśnień)* [w:] *Studia bibliologiczno-edytorskie. Edycje. Prasa. Czytelnictwo (analizy – materiały – przeglądy)*, pod red. K. Banaszewskiej i R. Szybera, Zielona Góra 2015.
- Szyber R., *„Skądże to zblażnienie świata”. Wojciecha Dembołęckiego „Wywód jedynowłasnego państwa świata” (studium monograficzne i edycja krytyczna)*, Zielona Góra 2012.
- Szulc-Rogoziński S., *Pod równikiem. Odczyty S. S. Rogozińskiego wypowiedziane w Sali Radnej miasta Krakowa*, Kraków 1886.
- Szwat-Gyłybowa G., *Haeresis bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*, Warszawa 2005.
- Świętochowski R. OP, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów* [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce. Od Odrodzenia do Oświecenia*, pod red. bp. M. Rechowicza, Lublin 1975, t. 2.2, s. 211–285.
- Šnireljman V., *Russkoe rodnoverie. Neojazyčestvo i nacionalizm v sovremennoj Rossii*, Moskwa 2012.
- Tabor M., *Ezoteryczne źródła nazizmu*. Kraków – Warszawa 1993.
- Targosz K., *Hieronim Pinocci. Studium z dziejów kultury naukowej w Polsce w XVII wieku*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967.
- Targosz K., *Jana III Sobieskiego nauki i peregrynacje*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1985.

- Tazbir J., *Kamienie milowe polskiej świadomości historycznej* [w:] *idem, Prace wybrane*, t. 4, *Studia nad kulturą staropolską*, Kraków 2001, s. 321–340.
- Tazbir J., *Polska świadomość narodowa XVI-XVIII wieku* [w:] *Studia nad rozwojem narodowym Polaków, Czechów i Słowaków*, pod red. R. Hecka, Wrocław 1976, s. 25–45.
- Tazbir J., *Rzeczypospolita szlachecka wobec wielkich odkryć*, Warszawa 1973.
- Tazbir J., *Stereotypów żywot twardy* [w:] *Mity i stereotypy w dziejach Polski*, pod red. J. Tazbira, Warszawa 1991.
- Tchórznicka M., *Nairobi – stolica Kenii*, „Morze” 1934, z. 1.
- Teatr i dramat polskiej emigracji 1939–1989*, red. I. Kiec, D. Ratajczakowa, J. Wachowski, Poznań 1994.
- Terlecki O., *Najkrótsza historia drugiej wojny światowej*, Kraków–Wrocław 1984.
- The Miscellaneous Works of Venerable Bede*, t. 2: *Ecclesiastical History. Books I, II, III* („in the original Latin”), wyd. J.A. Giles, Londyn 1843.
- The Oxford companion to World War II*, gen. edit. I. C. B. Dear, Oxford 2005.
- The Travels of Sir John Mandeville*, „in modern spelling”, Londyn 1900.
- Thompson E. M. *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przekł. A. Sierszulska, Kraków 2000.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 1998.
- Tokarczuk O., *Księgi Jakubowe albo wielka podróż przez siedem granic, pięć języków i trzy duże religie, nie licząc tych małych*, Kraków 2014.
- Tomasiewicz J., *Naprawa czy zniszczenie demokracji? Tendencje autorytarne i profaszystowskie w polskiej myśli politycznej 1921–1935*, Katowice 2012.
- Tomasiewicz J., *Od monarchizmu do postkonserwatyzmu. Ekstremizm konserwatywny w II Rzeczypospolitej*, „Społeczeństwo i Polityka” 2011, nr 3.
- Tomicki R., *Słowiański mit kosmogoniczny*, „Etnografia Polska” 20, 1976, s. 47–99.
- Tooby J., Cosmides L., *The Psychological Foundations of Culture* [w:] J. H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby (ed.), *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York 1992, s. 19–136.
- Topolski J., *Jak się pisze i rozumie historię. tajemnice narracji historycznej*, Warszawa 1996.
- Tołstaja S.N., *Ojczyzna w ludowej tradycji słowiańskiej* [w:] *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin 1993, 12–20.
- Tołstoj L., *Anna Karenina*, przeł. K. Hłakowiczówna, Kraków 2012.
- Trivigno F., *The Rhetoric of Parody in Plato’s Menexenus*, „Philosophy and Rhetoric” 2009, vol. 42, nr 1, s. 29–58, za: [http://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1158&context=phil\\_fac](http://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1158&context=phil_fac) (dostęp: 13 lutego 2013 roku).
- Trocha B., *Degradacja mitu w literaturze fantasy*, Zielona Góra 2009.
- Trębicki T., *Upalne dni i mój służący Majo*, „Ilustrowany Kurier Codzienny” 1933, z dn. 13 grudnia, nr 345.
- Tuan Yi-Fu, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, Warszawa 1987.
- Tucholski J., *Cichociemni*, Warszawa 1984, II wyd. 1985.
- Turner M., *The Origin of Ideas. Blending, Creativity, and the Human Spark*, Oxford, New York 2014.
- Tuszyńska-Maciejewska K., *Platon a retoryka. Od krytyki do modelu*, Poznań 1996.
- Tylor E.B., *Antropologia. Wstęp do badań człowieka i cywilizacji*, przekł. A. Bąkowska, Warszawa 2012.
- Tymowski M., Kieniewicz J., Holzer J., *Historia Polski*, Paryż 1987.
- Unamuno M. de, *En torno al casticismo*, ed. de J.-C. Rabaté, Madrid 2005.

- Uzdzička M., *Językowy wyraz apoteozy i idealizacji państwa w dobie rozbiorowej* [w:] *Mitologizacja państwa w kulturze i literaturze iberyjskiej i polskiej*, pod red. W. Charchalisa i B. Trochy, Zielona Góra 2014, s. 163–179.
- Valle-Inclán R., *Tirano Banderas. Novela de Tierra Caliente*, Madrid 1993.
- Vargas Llosa, M., *Los benévolos*, „El País”, 3.12.2006.
- Vargas-Llosa M., *La fiesta del chivo*, Madrid 2000.
- Vernant J.P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Madrid 2007.
- Vidocq E., *Pamiętniki*, przekł. J. Jedliński, Warszawa-Kraków 2015.
- Villegas J., *El „¡Muera Don Quijote!” de Unamuno*, „Bulletin of Hispanic Studies” 1967, Vol. 44, no. 1.
- Vitae regum Polonorum, elegiaco carmine descriptae. Auctore Clemente Ianitio Polono, Poeta Laureato*, Kraków 1565.
- Vázquez Montalbán, M., *Y Dios entró en la Habana*, Madrid, 1998.
- W. M. [?], [rec]: *Dębicki Tadeusz. Moienzi-Nzadi, u wrót Konga, z 10 ilustracjami*, „Wiadomości Geograficzne” 1930, z. 1.
- Wajda K., *Śladem retrozbrodni*, „Dwutygodnik” 2012, nr 98, za: <http://www.dwutygodnik.com/artukul/3820-sladem-retrozbrodni.html> (dostęp: 21 marca 2015 roku).
- Walewska z Przeździeckich M., *Polacy w Paryżu, Florencji i Dreźnie. Sylwetki i wspomnienia*. Słowo wstępne Michała Sokolnickiego. Warszawa 1930.
- Walker K.M., *Visual Rhetoric – A Literature Review*, za: [http://www.rhetoricalens.info/images/viz\\_rhetoric\\_lit\\_review.pdf](http://www.rhetoricalens.info/images/viz_rhetoric_lit_review.pdf) (dostęp: 14 lutego 2013 roku).
- Wantuch W., *Kamień wawelski*, Kraków 1992.
- Wapiński R., *Mit dawnej Rzeczypospolitej w epoce porozbiorowej* [w:] *Polska myśl polityczna XIX i XX wieku. Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, pod red. W. Wrzesińskiego, t. IX, Wrocław 1994, s. 77–85.
- Warszawska syrenka. *Geneza syrenki*. Archiwum Państwowe m. st. Warszawy, <https://www.warszawa.ap.gov.pl/syrenka/5043.html> [dostęp 22. 05. 2015].
- Wat A., *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, t. 1, Warszawa 1990.
- West M.L., *Studies on Greek Elegy and Iambus*, Berlin-New York 1974.
- White H., *Przeszłość praktyczna*, przeł. J. Burzyński et al., Kraków 2014.
- Widacka H., *Astrea i Celadon czyli listy Jana Sobieskiego i Marysienki*, za: [http://www.wilanowpalac.pl/astrea\\_i\\_celadon\\_czyli\\_listy\\_jana\\_sobieskiego\\_i\\_marysienki.html](http://www.wilanowpalac.pl/astrea_i_celadon_czyli_listy_jana_sobieskiego_i_marysienki.html).
- Wiechert A., *Literatur, Rhetorik und Jurisprudenz im 17. Jahrhundert*, Tübingen 1991.
- Wieczorkiewicz A., *Apetyt turysty. O doświadczeniu świata w podróży*, Kraków 2008.
- Wieczorkiewicz P., *Historia polityczna Polski 1935–1945*, Warszawa 2006.
- Wierzbicka A., *Słownik kluczem do historii i kultury. „Ojczyzna” w językach: niemieckim, polskim, rosyjskim* [w:] *eadem, Język – umysł – kultura*, pod red. J. Bartmińskiego, Warszawa 1999, s. 450–489.
- Wilk M., *Al-andalus: na zachodnich rubieżach świata* [w:] *Historia Arabów. 14 wieków cywilizacji, której nie znamy*, „Pomocnik historyczny tygodnika »Polityka«” 2011, nr 11.
- Wilkinson L.P., *Horace & his Lyric Poetry*, Cambridge 1968.
- Windakiewicz S., *Pieśni* [w:] *Kochanowski. Z dziejów badań i recepcji twórczości*, wybór tekstów, oprac. i wstęp M. Korolko, Warszawa 1980.
- Windakiewicz S., *Prolegomena do „Pana Tadeusza”*, Kraków 1918.
- Witkiuk I./ Вітюк І. *Концепт гуманістичного релігійного мислення Еріха Фромма // Актуальні проблеми сучасної філософії та науки: творче, критичне і практичне мислення*, Житомир, 2009.
- Wittlin T., *Diabeł w raju*, Warszawa 1990.
- Wiśniowski S., *Dziesięć lat w Australii*, Lwów 1873, t. 2.

- Wokół źródeł fantazy, pod red. T. Ratajczaka, B. Trochy, Zielona Góra 2009.
- Woźniak A.E., *Podania i legenda. Z badań nad rosyjską prozą ludową*, Lublin 1988.
- Woźniak W., *Komisarz Drwęcki na trasie. Przystanek Łódź* (recenzja Perkalowego dybuka Konrada Lewandowskiego zamieszczona w internetowym Magazynie Kultury Popularnej „Esensja”), <http://esensja.stopklatka.pl/ksiazka/recenzje/tekst.html?id=10714> (dostęp: 1 maja 2015 roku).
- Woźny J., „Język” przestrzeni sakralnej w pogańskiej tradycji Litwy [w:] *Językowe i kulturowe dziedzictwo Wielkiego Księstwa Litewskiego. Księga Jubileuszowa na 1000-lecie Litwy*, red. J. Mędelska, Z. Sawaniewska-Mochowa, Bydgoszcz 2010, s. 305–309.
- Wroński M., *Kwestja krwi*, Warszawa 2014.
- Wróblewska V., *O toruńskich podaniach lokalnych* [w:] *Do Torunia kupić kunia. W 60. rocznicę założenia oddziału toruńskiego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego*, red. H. Czachowski, A. Mianecki, Toruń 2008.
- Wybór podań i legend polskich, wyb. i oprac. J. Rodziewicz, Wrocław 1997.
- Wyrwa T., *Historyk na obczyźnie a najnowsze dzieje Polski* [w:] *Nowoczesna historia Polski. Prace Kongresu Kultury Polskiej na Obczyźnie*, t. III, Londyn 1987.
- Wystawy zagraniczne, „Rozprawy i sprawozdania Muzeum Narodowego”, Tom XI, Kraków, 1976, s. 262–265.
- Wystawy zmienne, „Rozprawy i sprawozdania Muzeum Narodowego”, Tom XI, Kraków, 1976, s. 197–199.
- Węgorowska K., (a), *Językowo-kulturowo-symboliczna zaduma nad północno-kresowym kultem zmarłych utrwalonym w badaniach polskich uczonych różnych pokoleń* [w:] *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Linguistica VI, Dialog z tradycją*, cz. 1, red. S. Koziara, B. Skowronek, E. Młynarczyk, Kraków 2011, s.190–207.
- Węgorowska K., (b), *Językowo-kulturowo-symboliczne wyróżniki Radunicy opisanej przez Oskara Kolberga* [w:] *Polszczyzna Mazowska i Podlasia*, t. XV, red. H. Sędziak, D. Czyż, Łomża 2011, s. 231–239.
- Węgorowska K., *Językowe świadectwa kultury i obyczajowości Kresów Północno-Wschodnich utrwalone we wspomnieniach ich byłych mieszkańców*, Zielona Góra 2004.
- Węgorowska K., *Językowo-kulturowe wizerunki artefaktów eksponowanych w Muzeum Starożytności Hrabiego Eustachego Tyszkiewicza* [w:] *Literatury i języki wschodniosłowiańskie wobec swego czasu*, red. A. Ksenicz, M. Łuczyk, Zielona Góra 2010, s. 185–200.
- Węgorowska K., *Pokuć. (Kilka uwag o różnych motywacjach jednej kresowej nazwy)*, „Acta Albaruthenica” 4: *Droga ku wzajemności*, red. A. Barszczewski, M. Sajewicz, Mińsk 2003, s. 127–141.
- Węgorowska K., *Symboliczno-metaforyczne nazwy Wilna* [w:] *Miasto – przestrzeń zróżnicowana językowo, kulturowo i społecznie 2*, red. M. Święcicka, Bydgoszcz 2008, s. 309–324.
- Węgorowska K., *Werbalne i niewerbalne sposoby komunikowania się żywych z umarłymi na dawnych Kresach Północno-Wschodnich* [w:] *Świadomość językowa w komunikowaniu*, red. M. Steciąg, M. Bugajski, Zielona Góra 2012, s. 213–228.
- Young D.C.C., *A Codicological Inventory of Theognis Manuscripts with Some Remarks on Janus Lascaris’ contamination and the Aldine Editio Princeps*, „Scriptorium” 1953, nr 7.
- Young R.J.C., *Postkolonializm. Wprowadzenie*, przekł. J. Król, Kraków 2012.
- Z dziejów staropolskiego pamiętnikarstwa. Przekroje i zbliżenia*, pod red. P. Boraka, Kraków 2012.

- Z lat okupacji. *Wspomnienia Wielkopolan o życiu codziennym 1939–1945*, opr. Jamroziak W., Młynarz K., Poznań 1983.
- Z. D. [?], *O realizację programu kolonialnego*, „Szkwał. Jednodniówka na Święto Morza” 1938, z dn. 23 czerwca.
- Zabytki XVII wieku : wystawa jubileuszowa Jana III w Krakowie 1883*, Kraków, 1883.
- Zajas K., *Dziady. Obrzęd* [w:] *Kultura pogranicza wschodniego. Zarys encyklopedyczny*, red. T. Budrewicz, T. Bujnicki, J. S. Ossowski, Warszawa 2011, s. 113.
- Zakrzewski T., *Flisak toruński. Projekty, realizacja, historia studzienki-pomnika. Toruńska legenda o flisackim skrzypku*, Toruń 2003.
- Zaliznjak A., *Fal'sifikacija istoričeskikh istočnikov i konstruirovanie etnokratičeskikh mifov*, Moskva 2011.
- Zambrzycka M., *Stereotypowe wizerunki Cyganów–Romów w kulturze i języku polskim*, „Kultura i historia” 2012, nr 22 <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/4211>.
- Zamojska E., *Inni jako obcy. Imigranci w polskim dyskursie publicznym i edukacyjnym*, „Studia Edukacyjne” 2013, nr 28.
- Zamorski K., *Nostalgia i wzniosłość a refleksja krytyczna o dziejach. Kiedy „polityka historyczna” ma sens?* [w:] *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów*, pod red. S. M. Nowinowskiego, J. Pomorskiego, R. Stobieckiego, Łódź 2008.
- Zamoyska M., *Wyprawa na południe Angoli*, Warszawa 1935.
- Zamęcki Ł., *Aspekt surowcowy polskich działań emigracyjno-kolonialnych w latach trzydziestych XX wieku*, „Społeczeństwo i Polityka” 2010, nr 2.
- Zaremba J., *Komunizm legitymizacja, nacjonalizm. nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce*, Warszawa 2005.
- Zaremba M., *O czym się plotkuje w mieście Kopernika? Toruńskie legendy miejskie* [w:] *Toruń tam i z powrotem. Szkice z antropologii miasta*, red. A. Trapszyc, V. Wróblewska, Toruń 2011.
- Zasłuchani w te same opowieści* [z Wojciechem J. Bursztą rozmawiają D. Pycińska i M. Żyła], „Znak” 2010, nr 3.
- Zawadzki K., *Gazety ulotne polskie i Polski dotyczące XVI-XVIII wieku. Bibliografia*, t. 1, 1514–1661, Wrocław 1977.
- Zawistowski T., *Orzeł zwany „kuricą”*, Biuletyn IPN „Pamięć.pl” 10 (19), październik 2013.
- Załęcki G., *Polska polityka kolonialna i kolonizacyjna*, Warszawa 1925.
- Załęcki G., *O kolonialno-polityczną kulturę mas polskich*, Warszawa 1930.
- Załęcki G., *Uwagi nad gospodarczym stosunkiem człowieka »białego« do »kolorowego«*, [w:] *idem, O zasadniczych pojęciach polityki kolonialnej i kolonizacyjnej. Uwagi nad gospodarczym stosunkiem człowieka »białego« do »kolorowego«*, Warszawa 1928.
- Załęcki G., *Wstęp*, [do:] *idem, O zasadniczych pojęciach polityki kolonialnej i kolonizacyjnej. Uwagi nad gospodarczym stosunkiem człowieka »białego« do »kolorowego«*, Warszawa 1928.
- Załęski P., *Szlachetny, obyty cywilizowany: obywatel w dobie klasycyzmu*, „Zoon Politikon” 2010, nr 1.
- Zbigniewski P., *Dziennik wyprawy chocimskiej r. 1621* [w:] *Pamiętniki o wyprawie chocimskiej r. 1621*, wyd. Ż. Pauli, Kraków 1853.
- Zenderowski R., *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicznością religii a sakralizacją etnosu (narodu)*, Wrocław 2011.
- Zieliński H., *Historia Polski 1914–1939*, Wrocław 1985.
- Zieliński K., *Słońce w rozpacz. Liryka miłosna Safony w aspekcie oralności*, Wrocław 2006.



- Zieliński S., *Mały słownik pionierów kolonialnych i morskich*, Warszawa 1933.
- Ziemke E.F., *Armia Czerwona 1918–1941. Powstanie narzędzia agresji*, Oświęcim 2015.
- Zientek S., *O tej, która szła po słonecznej stronie życia – szkic o Marii Rodziewiczównie*, [źródło:] <http://zientek.blog.pl/2014/05/11/o-tej-ktora-szla-po-slo- necznej-stronie-zycia-szkic-o-marii-rodziewiczownie/>, dostęp: 7.05.2015.
- Zimbardo P., *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*. New York 2007.
- Ziomek J., *Renesans*, Warszawa 1995.
- Zobaczyć siebie oczami innych. Z Krzysztofem Wodiczko rozmawia Bożena Czuba-  
bak, s. 6, <http://www.atlanttuki.pl/pdf/wodiczko3.pdf> [dostęp: 9.05.2015].
- Zurara G. E. de, *Crónica de Guiné*, ed. José de Bragança, Porto 1973.
- Zych P., Vargas W., *Bestiariusz polski. Rzecz o skrzących, wodnikach i rusalkach*, Olszanica 2012.
- Zyśk J., *Podania lokalne o Toruniu (Piernikowe miasto Franciszka Fenikowskiego)*, „Okolice – Kwartalnik Etnologiczny”, 2003, nr 2–3.
- Ząbek M., *Biali i Czarni. Postawy Polaków wobec Afryki i Afrykanów*, Warszawa 2007.
- Żabski T., *Słownik literatury popularnej*, Wrocław 2006.
- Żagiell I.T., *Podróż historyczna po Abisynii, Adeli, Szoa, Nubii, u źródeł Nilu, z opisaniem jego wodospadów, oraz po krajach podrównikowych; do Mekki i Medyny, Syrii i Palestyny, Konstantynopolu i po Archipelagu*, Wilno 1884.
- Żeleński-Boy T., *Pański Kraków [w:] Znasz-li ten kraj?*, Warszawa 1932.
- Żmigrodzka M., *Orzeszkowa. Młodość pozytywizmu*. Warszawa 1965.
- Żukowski A., *Kontakty z Afryką Południową mieszkańców Gdańska w służbie holenderskiej Zjednoczonej Kompanii Wschodnioindyjskiej (II połowa XVII-koniec XVIII wieku)*, „Rocznik Gdański” 1994, t. 54, nr 1.
- Żurawski B., »Szyłuki jest to naród przeważnie rolniczy«. *Podróże Ignacego T. Żagiella po Egipcie i Sudanie*, [w:] *Wokół „W pustyni i w puszczy”*. W stulecie pierwodruku powieści, red. J. Axer, T. Bujnicki, Kraków 2012.
- Żygulski jun Z., *Dzieje zbiorów Puławskich*, Kraków, 2009.
- Żygulski jun Z., *Muzeum Narodowe w Krakowie. Ludzie. Idee. Dokonania* [w przygotowaniu, Kraków, stan na lipiec 2014].
- Аверинцев С., *Поэтика ранневизантийской литературы*, Москва 1977, 320 s.
- Акопян Л., *Мифотворчество и музыка в XX веке // Акопян Л., Анализ глубинной структуры музыкального текста*, Москва 1995, s. 138–150.
- Антес Р., *Мифология в Древнем Египте. // Мифология древнего мира*. М., Наука, 1977.
- Арановский М., *Музыкальный текст: структура и свойства*, Москва 1998, 343 s.
- Барг М.А., *Эпохи и идеи. Становление историзма*. М., Мысль, 1987.
- Барт Ролан. *Введение в структурный анализ повествовательных текстов. // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе*. М., Изд-во Московского университета. 1987.
- Бахтин М., *Эстетика словесного творчества*, Москва 1979, 423 s.
- Бекетова Н., Калошина Г. *Опера и миф // Музыкальный театр XIX-XX веков: вопросы эволюции*, Ростов-на-Дону 1999, s. 7–41.
- Блок М., *Апология истории, или Ремесло историка*, Москва 1973, 236 s.
- Бульян Д., *Застывшее время и повествовательность: Беседа с Д. Лигети* // *Советская музыка*, 1989, № 4, s. 110–113.
- Вальденфельс Б., *Мотив чужого*, Минск 1999, 176 s.

- Валькова В., *Музыкальный тематизм и мифологическое мышление* // Музыка и миф, Москва 1992, s. 40–61.
- Валькова В., *Тематические функции цитат в произведениях советских композиторов* // Советская музыка 70–80-х годов. Стиль и стилевые диалоги, Москва 1985, s. 54–79.
- Гармель О., *Феномен «чужого» текста в современной музыке. Аспект неомифологических интенций художественного мышления: Дисс. ... канд. искусствovedения: 17.00.03 / Национальная музыкальная академия Украины им. П. И. Чайковского, Киев 2005, 220 s.*
- Гервер Л., *К проблеме «миф и музыка»* // Музыка и миф, Москва 1992, s. 7–21.
- Голосовкер Я., *Логика мифа*, Москва 1987, 218 s.
- Гютербок Г.Г., *Хетская мифология. // Мифология древнего мира*. М., Наука, 1977.
- Драч І., *Композитор Віталій Губаренко: формула індивідуальності*, Суми 2002, 228 s.
- Зверев А., *Дворец на острие иглы: Из художественного опыта XX века*, Москва 1989, 416 s.
- История первобытного общества. Эпоха классической родовой общины. Под ред. Ю.Бромля.* М., Наука, 1986.
- Клод Леви-Стросс «Неприрученная мысль» // К.Леви-Стросс «Первобытное мышление». – М., Изд-во «Республика», 1994.
- Краснова О., *О соотносимости категорий мифопоэтического и музыкального* // Музыка и миф, Москва 1992, s. 22–39.
- Леви-Стросс К., *Мифологики / Сырое и приготовленное*, Москва – Санкт-Петербург 1999, 406 s.
- Лосев А.Ф., *Диалектика мифа. // Философия. Мифология. Культура*. М., Политиздат, 1991.
- Лотман Ю., *Семиосфера*, Санкт-Петербург 2010, 704 s.
- Лукин А., Рынкевич В., *В магическом лабиринте сознания. Литературный миф XX века* // Иностранная литература, 1992, № 3, s. 234–249.
- Магия* // Философский энциклопедический словарь, Moskwa 2007.
- Мелетинский Е., *Поэтика мифа*, Москва 2000, 407 s.
- Музыка и миф*. Сб. трудов, Москва 1992, 164 s.
- Містика* // Словник іншомовних слів, Кіjów 1974.
- Новейший философский словарь*, Минск 1998, s. 431–434.
- Пропп В., *Морфология волшебной сказки*, Москва 2001, 144 s.
- Рощенко Е., *Музыкальное произведение как сакральный универсум: соната-фантазия Ф. Листа «По прочтении Данте» в аспекте преломления законов логики мифа.* // Науковий вісник НМАУ ім. П. І. Чайковського, Київ 2002, s. 156–167.
- Рубан А., *Міфопоетика й інтертекст прози Л. Андреева : автореф. дисс. ...канд. філологічних наук: 10.01.02 – російська література* ; Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, Київ 2002, 20 s.
- Савельева М., *Лекции по мифологии культуры*, Киев 2003, 272 s.
- Северинова М., *Феномен мифа в тексте музыкального произведения* // Текст музичного твору: практика і теорія, Київ 2001, s. 72–77.
- Современная западная философия: Словарь*, Москва 1991, 414 s.
- Українська художня культура*, Київ 1996, 416 s.
- Философия культуры. Становление и развитие*, Санкт-Петербург 1998, 448 s. .
- Фрай Н., *Анатомия критики. // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX в.в. Трактаты, статьи, эссе*. М., Изд-во Московского университета. 1987.

- Элиаде Мирча. *Аспекты мифа*. М., "ACADEMIA", 1994.  
Элиаде М., *Аспекты мифа*, Москва 1996, 240 s.
- Юджін І., *Міфологія та музичне мистецтво в контексті сучасної ідеологічної боротьби* // *Українське музикознавство*, Київ 1985, s. 38–44.
- „Dziennik Żołnierza APW” 1944.
- „Gazeta Polska. Dziennik Informacyjny Polaków na Bliskim Wschodzie”, Jerozolima 1944.
- „Goniec Karpacki”, dziennik Samodzielnej Brygady Strzelców Karpackich 1943, 1944.
- „Lwów i Wilno”, Londyn 1949.
- „Orzeł Biały”, dziennik Armii Polskiej na Bliskim Wschodzie 1942.
- „Parada”, dziennik Armii Polskiej na Bliskim Wschodzie 1943.
- „W drodze”, Jerozolima 1943.
- „Zeszyty Komiksowe” 2013, z. 15.



## Streszczenia

Sobre la naturaleza del mito y de la cultura en la ciencia se mantienen interminables disputas. En este contexto, es sorprendente la poca atención que se dedicó al proceso de mitificación de la cultura de ellos derivado. Y no se trata aquí de la falta de interés por los casos concretos y de evitar las reflexiones sobre el propio fenómeno. En consecuencia, el término de “mitificación” se aplica con relación a diferentes dimensiones de la cultura de forma totalmente irreflexiva. El presente artículo señala, no obstante, que existen al menos tres grupos de problemas relacionados con la mitificación que deben abordarse, como introducción para su aplicación en el marco de las investigaciones sobre la cultura.

En primer lugar, se trata de señalar de forma precisa los tipos de acciones que tienen lugar en el marco del proceso de mitificación. Ya que este proceso puede entenderse de tres maneras diferentes: 1) como transformación de algo en un mito, 2) como transformación de algo en el fragmento de un mito, 3) como incorporación de un mito a la estructura de otra cosa. En casos concretos, estas tres maneras de mitificación en la mayoría de los casos coexisten unos con otros en diferentes proporciones, lo que produce efectos de la mitificación diferentes. En segundo lugar, en las reflexiones sobre la mitificación no se puede huir de la definición del mito y de la cultura. El presente artículo subraya la contradicción paradójica de la fe en el contenido del mito, a pesar de la existencia de pruebas de su falsedad, su carácter sagrado, etiológico y simbólico (que debe ser descifrado). En la cuestión de la comprensión de la cultura, el presente artículo sigue la concepción de la epidemiología de la representación de Dan Sperber. En resumen, esto permite señalar la mitificación de la cultura como proceso que, de forma adicional, estabiliza y consolida los contenidos culturales. Eso ocurre gracias a la reestructuración que los hace más fáciles de manejar por parte del sistema humano de procesamiento de la información.

**Maciej Czeremski,**  
*Problema con la  
“mitificación de la  
cultura”*

El tercer grupo de problemas tratados en el artículo es la cuestión de la necesidad de aplicar una amplia perspectiva que permita examinar mitificaciones concretas en el contexto de anterioridad diacrónica de la cultura mitológica, con respecto a sus variantes no mitológicas. La conciencia de carácter arcaico de la conceptualización mítica de la realidad y sus relaciones con la particularidad del aparato cognoscitivo humano permite evitar el error de buscar el proceso de mitificación únicamente a partir de la presencia del mito. Ya que el mito, en algunas variantes, puede ser fenómeno original y no secundario con relación a la mitificación.

*Problemas com  
“mitificação da  
cultura”*

A natureza do mito e da cultura é um assunto de ciência constantemente contestável. Neste contexto, é muito surpreendente que não se prestou muita atenção a um processo derivado dos conceitos acima mencionados, nomeadamente o processo de mitificação da cultura. Não se trata duma falta de curiosidade em casos particulares, mas da evitação de consideração do fenómeno próprio. Como resultado, o conceito de “mitificação” fica utilizado em relação às várias dimensões da cultura de modo completamente irrefletido. O artigo indica a existência de, pelo menos, três grupos de problemas associados à mitificação que deveriam ser considerados como uma introdução à utilização do conceito de mitificação dentro do estudo sobre a cultura.

Em primeiro lugar, trata-se da indicação exata de tipos de operações ocorridas dentro do processo de mitificação. Este processo pode, de facto, ser compreendido, pelo menos, de três formas diferentes: 1) como transformação de algo em mito 2) um fragmento de algo torna-se o mito 3) como incorporação do mito na estrutura de uma coisa diferente. Em casos particulares, esses três modos de mitificação geralmente coexistem em proporções diferentes, o que leva a resultados de mitificação bem mudados. Em segundo lugar, ao considerar o processo de mitificação, não se pode evitar a definição de mito e de cultura. O artigo sublinha uma discrepância paradoxal da fé no conteúdo de mito, apesar da existência de provas da falsidade dele, do seu carácter sagrado, etiológico e simbólico (que necessita descodificação). Quanto à questão de compreensão da cultura, este artigo segue a ideia de epidemiologia das representações de Dan Sperber. Isto não permite apontar a mitificação da cultura como um processo que adicionalmente estabiliza e preserva o conteúdo cultural. Isto acontece através de uma reestruturação que faz o conteúdo mais fácil de utilizar pelo sistema de processamento de informações humano.

O terceiro grupo de problemas mencionados no artigo é a questão relativa à necessidade de usar uma perspectiva ampla que permite considerar mitificação determinada no contexto da precedência diacrónica da cultura mitológica, sobre as suas variedades não mitológicas. A consciência do carácter arcaico da conceptualização mítica da realidade e as suas relações com o carácter particular do aparato cognitivo humano permitem evitar uma falha relativa à procura do processo de mitificação que só baseia na presença do mito. Em certas variedades, o mito pode ser um fenómeno original, não o fenómeno secundário em relação à mitificação..

**Olena Polishchuk,**  
*Mythopoesis  
 y mitificación como  
 fenómeno de cultura  
 contemporánea*

El análisis de las causas y condiciones del rápido desarrollo del fenómeno de mitificación en el espacio cultural de Europa, América y Australia se llevó a cabo en el contexto del fenómeno de mythopoesis y su relación con los estilos de pensamiento en la historia de la cultura. A saber – se atrajo la atención de los tipos de pensamiento figurativo: mágico, religioso y artístico. Su particularidad consiste en que existen gracias al uso de la información principalmente figurativo (es decir, de carácter figurativo-simbólico). Por eso, deben examinarse como variantes del pensamiento figurativo. Este tipo de pensamiento está lleno de contenido emocional. Debido a eso, este pensamiento tiene carácter único y personal.

La hipótesis de trabajo del artículo plantea la importancia ascendente de la subcultura Homo mysticus en el espacio de la cultura contemporánea. Se plantea también la dominación de la magia y/o del elemento artístico en la concepción del mundo y en el pensamiento del hombre contemporáneo. La categoría de mythopoesis se convierte en categoría clave en diferentes esferas de la vida.

El pathos del conquistador, tan característico para la cultura euroatlántica, se convierte de manera progresiva en otra cosa – en el pathos de exotismo en la “era de la soledad”. Y entonces, la mythopoesis es especialmente positiva y agradable debido a la posibilidad de su aplicación en el ocio, juegos con potencial de autoconfirmación simultáneo.

En el análisis de la evolución del pensamiento del hombre y de los modos de vida en un enfoque retrospectivo se demuestra que el animismo y fetichismo no deben ser considerados formas tempranas de la religiosidad del hombre, sino formas de manifestación de representaciones universales mágicas (en particular, las ideas de hilozoísmo y participación) y culto mágico. Los comienzos del pensamiento religioso deben vincularse al totemismo y su aparición en una forma madura – con el período de aparición de las primeras civilizaciones (culturas). El hombre de la antigüedad, que tenía ideas mágicas – era un ser particular – innovador. En su tendencia a excederse de los límites de la actualidad del ser era útil también para el grupo al que pertenecía. Del mismo modo, se puede hablar de los artistas anitguos como representantes de la estrategia de pensamiento creativo para los cuales la mythopoesis también tenía mucha importancia. No obstante, como particularidad de la cultura contemporánea puede considerarse el siguiente “estribillo cultural”: aumento del número de personas que aplican la estrategia de pensamiento mágico o artístico en la cual tan importante es la mythopoesis.

A análise de motivos e circunstâncias do desenvolvimento rápido do fenómeno de mitificação no espaço cultural da Europa, América e Austrália foi feita no contexto do fenómeno de mitopoesis e as suas relações com estilos de pensamento na história da cultura. Prestou-se atenção a tipos do pensamento visual: mágico, religioso e artístico. A particularidade destes tipos é o facto que eles existem graças ao uso de uma informação visual (ou seja, do carácter visual e simbólico). Portanto, devem

*Mitopoesis  
 e mitificação como  
 um fenómeno  
 da cultura  
 contemporânea*

ser considerados como variedades do pensamento visual. O conteúdo deste tipo de pensamento é muito emocional devido ao facto de o pensamento ter um carácter único, individual.

A hipótese de trabalho do artigo assume uma importância crescente da subcultura *Homo mysticus* no espaço da cultura contemporânea. Assume também a dominância da magia e/ou de um elemento artístico na visão do mundo e no pensamento do homem contemporâneo. A categoria de mitopoesis torna-se fundamental em várias áreas da vida.

O páthos de conquistador, tão característico da cultura euro-atlântica, transforma-se gradualmente numa coisa diferente – um páthos de exotismo na “época de solidão”. A mitopoesis torna-se muito proveitosa devido ao facto de poder ser utilizada em entretenimento, em jogos graças a sua potência de autoconfirmação.

Na análise do desenvolvimento do pensamento humano e de modos de vida numa representação retrospectiva, foi mostrado que animismo e fetichismo não devem ser considerados como primeiras formas da religiosidade humana, mas como formas relativas a representações mágicas universais (particularmente as ideias de hilozoísmo e de participação) e do culto mágico. As origens do pensamento religioso estão associadas ao totemismo e ao seu início numa forma desenvolvida – ao período de aparecimento das primeiras civilizações (culturas). O homem antigo, com as suas visões imaginárias mágicas, foi um indivíduo particular – um inovador. Na sua tentativa de ultrapassar a atualidade da existência, foi também prestativo numa comunidade a qual pertenceu. O mesmo pode ser dito sobre artistas antigos como representantes de estratégias do pensamento criativo que também prestaram grande atenção à mitopoesis. Todavia, o seguinte refrão cultural pode ser considerado como a particularidade da cultura contemporânea: o aumento do número de pessoas que utilizam uma estratégia do pensamento mágico ou artístico na qual a mitopoesis tem grande importância.

**Walentyna  
Panchenko,**  
*Mito y tiempo  
social*

La consciencia histórica como reflexión sobre las diferencias y relaciones de la cultura material y espiritual constituye los cimientos de la existencia humana. El tiempo social, existiendo objetivamente, de manera obligatoria se convierte en el objeto de ordenación espiritual por parte del hombre. Gracias a eso, el hombre puede construir las estructuras correspondientes en la memoria, garantizándole la posibilidad de existir en tres dimensiones temporales: pasado, presente y futuro.

La respuesta a la pregunta ¿de qué modo la gente crea y doma la conciencia histórica? radica en la genealogía del mito, en su forma verbal específica y en la estructura narrativa, en la unión de la palabra y la acción, del mito y el ritual. La paradoja consiste en que el así denominado “tiempo mitológico” es caracterizado por muchos científicos como “no-histórico” ya que no posee su propia localización espacio-temporal de los acontecimientos.

Analizando la historia del mito desde la antigüedad hasta sus variantes literarias (Homero, Hesíodo) que en la antigua Grecia eran la base tanto



para el proceso histórico de nacimiento de la ciencia como para la literatura, se puede llegar a la conclusión de que existen estructuras de narración comunes para todas ellas que no son nada más que el tiempo detenido.

Refiriéndose a la reflexión sobre el tema del mito de G. Vico, M. Muller, H. Uzener, M. Eliade, A.F. Losev, el autor analiza la evolución de la conciencia mitológica y hace constar que a medida de la sistematización racional de la mitología, el pensamiento mitológico se subordina a la lógica del pensamiento causal. Gracias a eso, el mito comienza por el registro de los “primeros principios” para, a continuación, tratar de comprender el origen de las cosas, lo que en consecuencia significa también la comprensión de cierta procesualidad, es decir, del tiempo. Por eso, el ritual como manera de visualizar el mito y, por lo tanto, reproducirlo como determinado acontecimiento, pierde progresivamente importancia.

La aportación considerable al estudio de la narración fue proporcionada por los análisis estructuralistas del texto literario de K. Levi-Strauss, R. Barthes y N. Frye que llevan a la conclusión de que el mito puede ser enfocado como el modelo general del texto narrativo. Cada texto narrativo – mitológico, literario, histórico – es estructura específica del idioma que une los puntos temporales diferentes/separados, formando una relación de causa-efecto que genera la versión verbal de la “coexistencia” como fundamento del mito, historia, cuento, novela y de otros géneros literarios que permite comprender, detener y reproducir el “tiempo perdido”.

A consciência histórica como uma reflexão sobre diferenças e relações entre cultura material e espiritual constitui um fundamento da existência humana. O tempo social existe de modo objetivo, obrigatoriamente torna-se um objeto da organização espiritual pelo homem. Como resultado, o homem pode criar estruturas apropriadas da memória que o garantem a possibilidade de existência em três dimensões: no passado, na atualidade e no futuro.

Uma resposta à pergunta como os homens criam e ajustam a consciência histórica baseia-se na genealogia do mito, na sua forma verbal específica e estrutura narrativa, na unidade de palavra e ação, de mito e ritual. O paradoxo consiste no facto de que o próprio “tempo mitológico” por muitos pesquisadores fica definido como “não histórico”, porque não tem a sua própria localização de acontecimentos relativa ao tempo e espaço.

Ao analisar a história do mito, a partir da Antiguidade e das variantes literárias dele (Homero, Hesíodo) que na Grécia Antiga constituíram uma base tanto do processo histórico de nascimento da ciência, como da literatura, pode-se tirar uma conclusão que todos eles têm estruturas narrativas comuns que simplesmente são o tempo parado.

Ao referir-se às reflexões sobre o mito de G. Vico, M. Muller, H. Uzener, M. Eliade, A. F. Losev, o autor analisa a evolução da consciência mitológica e constata que, através da sistematização racional da mitologia, o pensamento mitológico fica submetido à lógica do pensamento causal. Como resultado, o mito começa com o registo de “primeiros

princípios” e, em seguida, tenta compreender a origem das coisas, o que, em consequência, também significa a compreensão de uma certa processualidade, ou seja, do tempo. Portanto, o ritual como um modo de visualização do mito e, conseqüentemente, da reprodução dele como de um acontecimento determinado gradualmente perde a sua importância.

Análises estruturalistas do texto literário de C. Lévi-Strauss, R. Barthes e N. Frye que permitiram tirar uma conclusão que o mito pode ser percebido como um modelo geral do texto narrativo contribuíram significativamente para estudos da narração. Cada texto narrativo – mitológico, literário e histórico – é uma estrutura linguística específica que junta pontos temporais separados/isolados a uma relação causal que gera uma versão verbal da “coexistência” como um fundamento do mito, conto, romance e de outros gêneros literários e, ao mesmo tempo, permite compreender, parar e reproduzir o “tempo perdido”.

**Roman Sapeňko,**  
*Estética del mito  
frente al neomito*

El artículo analiza la relación entre el estetismo y el mito. No solo en el contexto del origen del arte y del mito, sino, sobre todo, con relación al fenómeno de neomitificación de la cultura contemporánea. La identidad específica de ambos fenómenos es la consecuencia de mecanismos universales de la evolución cultural, gracias a los cuales el mito acompaña de forma permanente al estetismo. Eso proporciona a la cultura contemporánea y al hombre en él sumergido energía inagotable y fuente de inspiración creativa. Los míticos mecanismos de la cultura permiten que el presente y pasado mantengan entre sí un diálogo creativo. Por motivos históricos y psicológicos, la mejor superficie para este diálogo resultó ser el arte. Ocurre así porque precisamente el arte se basa en dos mecanismos fundamentales del mito: 1/ enfoque simbólico-figurativo de la realidad; 2/ conceptualización del mundo, es decir la ordenación del mismo para comprender. El arte, al igual que el mito, es el intento de darle sentido al mundo. Y al igual que el mito, no es y no puede ser filosofía.

La principal diferencia entre el arte y el mito consiste en que el arte, en el transcurso de evolución histórica, se formó como práctica artística especializada, centrada en valores estéticos entendidos de diferente manera (desde la belleza hasta las variantes antitéticos del mismo). Y el mito, tanto en el sentido psicológico como social y funcional, sigue siendo el subsuelo universal y siempre actual de la cultura. Alimenta diversos fenómenos sociales y culturales, siendo, al mismo tiempo, correa de transmisión de la cultura. Un ejemplo perfecto de eso es el fenómeno de neomitificación de la cultura. La estrecha relación entre el mito y el estetismo se deja sentir aquí de manera particular. El mito contemporáneo expone de manera más fuerte y clara su propia naturaleza simbólico-figurativa y conceptual. Y el estetismo, gracias a un enorme espectro de recursos visuales y técnicos, proporcionados gracias al desarrollo de la civilización, intensifica la fuerza e importancia del neomito. La relación histórica que parecía ser el pasado resulta ser el regreso espectacular al futuro. El estetismo presentado en el

neomito es, no obstante, desconocido para el arte contemporáneo porque prefiere el desarrollo del aspecto conceptual de su propia naturaleza. Con mucha frecuencia se convierte en la práctica intelectual más cercana a la filosofía que al arte tradicional. Y el estetismo tradicional encuentra su lugar en la cultura popular que tomó muchas funciones del arte tradicional.

O artigo analisa uma relação entre a estética e o mito. Não só no contexto da origem histórica da arte e do mito, mas sobretudo em relação ao fenómeno de neomitificação da cultura contemporânea. A origem específica de ambos os fenómenos é um resultado de mecanismos universais da evolução cultural, graças aos quais o mito faz uma parte fixa da estética. Isto dá uma fonte inesgotável de energia e uma fonte de inspiração criativa à cultura contemporânea e ao homem incorporado nela. Os mecanismos míticos da cultura permitem um diálogo criativo entre o contemporâneo e o passado. Com respeito a razões históricas e psicológicas, o melhor espaço deste diálogo tornou-se a arte. Isto deve-se ao facto de a arte se basear em dois mecanismos importantes do mito: 1/ representação simbólica e visual da realidade; 2/ conceptualização do mundo, isto é uma tentativa da sua organização a fim de a compreender. A arte, como o mito, é uma tentativa de atribuir um sentido ao mundo. E, igualmente como o mito, não é e não pode ficar uma filosofia.

A diferença principal entre a arte e o mito consiste no facto de que a arte, ao longo do desenvolvimento histórico, se formou como uma prática artística especializada, concentrada em valores estéticos compreendidos de várias formas (de beleza até às suas variedades antiestéticas). O mito, tanto em termos psicológicos, como sociofuncionais, continua a ser um fundamento universal e eterno da cultura. Suporta vários fenómenos sociais e culturais, bem como constitui uma zona universal de transmissão da cultura. O exemplo ótimo deste facto é o fenómeno de neomitologização da cultura. A relação estreita entre o mito e a estética aqui está visível num modo particular. O mito contemporâneo mostra a sua natureza simbólica e visual e conceptual ainda mais claramente. A estética, graças a um amplo leque de ferramentas visuais e técnicas fornecidas graças ao desenvolvimento civilizacional, aumenta a força e a importância do neomito. A relação histórica que parecia já passado torna-se um regresso espetacular ao futuro. Como a arte contemporânea prefere o desenvolvimento do lado conceptual da sua natureza, a estética apresentada no neomito é estranha em relação a ela. Muitas vezes, a estética torna-se uma prática intelectual mais próxima da filosofia do que da arte. A estética tradicional aproveita-se do seu lugar na cultura popular que assumiu muitas funções da arte tradicional.

El tema del artículo es el análisis, desde el punto de vista de estudios culturales, del proceso de formación de materia mítica (según el concepto de Claude Lévi-Strauss) en torno a los textos escogidos y fenómenos de la cultura popular del área ibérica (“clima de las Islas Canarias”, “primer partido de Leo Messi”). El área del estudio es el discurso de los usuarios

*Estética de mito e o neomito*

**Dariusz Brzostek,**  
*Cómo “nacen” los mitos (en internet). Dos casos en el círculo de la cultura ibérica*

de los portales de internet polacos que agrupan a los aficionados al fútbol español y turismo. La herramienta de estudio es la teoría del mito de Roland Barthes (mito como *signifiant*, *signifié* y signo) y el objeto de la observación son los discursos de los usuarios de los medios sociales – que negocian durante el debate los significados y atributos que se atribuyen a determinados hechos culturales. En la conclusión del texto se convierte la tesis de que en internet los mitos recorren el camino inverso a la senda de la “muerte de los mitos” descrita por Lévi-Strauss, recorriendo el camino desde la “narración de la novela rosa” (p.ej. “Vacaciones soñadas en las Islas Canarias” en el catálogo de una agencia de viajes) o “hecho legitimado históricamente” (como “el primer partido de Leo Messi en FC Barcelona”) hasta la materia mítica generalizada, en forma de signo universalizador.

*Como nascem  
mitos (ao  
circularem na  
Internet). Dois  
exemplos da  
cultura ibérica*

O tema do artigo é uma análise relativa ao conhecimento cultural do processo de formação de matéria mítica (de acordo com o conceito de Claude Lévi-Strauss) relacionada com textos escolhidos e fenómenos de cultura de massa do espaço ibérico (“o clima das Ilhas Canárias”, “o primeiro jogo de Leo Messi”). O espaço da pesquisa está constituído pelo discurso de usuários de páginas web polacas que estão divididos em entusiastas de futebol e de turismo. A ferramenta de pesquisa abrange a teoria de mito de Roland Barthes (mito como *signifiant*, *signifié* e sinal) e o objeto de observação são enunciados de usuários de redes sociais – os que nas discussões negociam significados e atributos associados a certos factos culturais. A conclusão do texto torna-se a tese segundo a qual o caminho de mitos na Internet é o contrário do caminho de “morte de mitos” descrito por Lévi-Strauss e que eles tendem a “uma narrativa romântica” (e. g. “Férias de sonho nas Ilhas Canárias” num catálogo duma agência de viagens) ou “um facto legitimado historicamente” (como “o primeiro jogo de Leo Messi” no clube FC Barcelona) até a uma forma generalizada de um sinal que generaliza matéria mítica.

**Igor Savchuk,**  
*Intenciones mitológicas en las obras de compositores contemporáneas*

En un momento importante en el proceso del análisis de una obra musical contemporánea se convierte el *mito, como forma especial de conciencia*, presente en la concepción del mundo del compositor. Resulta ser la estructura que organiza sus percepciones del mundo. Es también un modo específico de pensamiento lógico e intuitivo no solamente del autor, sino que también del investigador de su trabajo; es una especie de base para la interpretación de una obra musical.

La música contemporánea, tanto como proceso como también como obra, con frecuencia incita a investigar/leer los textos musicales en los siguientes contextos. 1/ Correlación en una obra de arte entre los componentes mitopoéticos y músicos a nivel de las normas generales de pensamiento lógico. 2/ Correlación de cambios históricos. 3/ Expresión de la conciencia mítica del compositor en el texto de una obra musical a nivel

del tema, dramaturgia, rasgos característicos del género, referencias, etc. Trazando paralelos entre la lógica del mito de pensamiento y la lógica de pensamiento musical se puede observar que en la música no aparece la parte manifiesta del mito. El mito existe como sistema de relación: oposición, transformación, identificación. Naturalmente, en un sentido muy general, el mito y la música tienen un sistema común de significados.

Estableciendo la relación entre la mythopoesis y la música se llega a la necesidad de tomar en consideración, desde el punto de vista de significativo y lógico, los órdenes que constituyen el fundamento inalterable del mito. Estos órdenes constituyen su “memoria y permanecen invariables, independientemente de la situación social y cultural cambiante.

Durante la “confrontación” del mito con la música, el investigador se centra en las características específicas del tema musical que, en este caso, debe dirigirse hacia la máxima dispersión, reflejando de este modo la evolución del mitologema en el texto musical. De este modo, se materializa el símbolo principal cuyo pleno significado puede descubrirse solo a nivel del enfoque y comprensión del conjunto.

El centro de atención del investigador de la música moderna es un tipo temático particular que se interpreta como *estructura temática dispersa*. Este tipo temático utiliza la semántica multicapa. Refleja ciertos significados ocultos basados en la experimentación individual de la integridad y la armonía, en los mecanismos subconscientes de la percepción, en la manera específica de organización de la recepción emocional e intuitiva por parte del oyente. Por supuesto, las fuentes de este tipo de temática radican en las antiguas formas de pensamiento mítico. Siempre en este momento, en el campo de las investigaciones aparece la idea universal de la filosofía del mito del siglo XX, a saber: el pensamiento mítico como premisa de la existencia humana, como premisa de la concepción intuitiva y global del mundo.

Valiéndose de la noción del mito personal, el investigador interpreta el mito en el texto de una obra musical como manifestación del campo semántico de la conciencia del compositor, como expresión de su vida interior, su “Yo” interior. El mito resulta ser entonces, en cierta medida – “lo absoluto”, la esencia del interior espiritual. Aquí, la referencia al texto ajeno, muy frecuente en la música moderna, no es casual. El compositor transforma el texto, pasándolo por el prisma de la concepción del mundo (mito personal) y, precisamente por eso, las fórmulas mitológicas se enfocan de nueva manera ayudando a enfocar los textos artísticos en la perspectiva de la contemporaneidad.

En la prueba del pensamiento mitológico del compositor se convierte la referencia a la experiencia cultural del pasado y, a continuación, su meditación para entender la contemporaneidad. Entonces se convierte en principal la categoría del diálogo cultural entre diferentes lenguajes, en el cual la palabra la tiene el compositor.

De ahí, la obra musical se caracteriza por la multiplicidad del espacio semántico, coexistencia de diferentes niveles de expresión de la idea del compositor, una especie de contrapunto semántico.

Um momento importante no processo de análise de uma peça musical contemporânea resulta ser o *mito, como uma forma particular da consciência*, presente na visão do mundo do compositor. O mito torna-se uma estrutura que organiza a percepção do mundo dele. Também é uma forma de pensamento específica, lógica e intuitiva, não só do autor, mas também da pessoa que explora o seu trabalho; constitui um certo fundamento da interpretação da peça musical.

A música contemporânea, como um processo e como uma produção, muitas vezes incentiva o seu interpretador a explorar/ler textos musicais nos seguintes contextos. 1/ Interdependência de elementos mitopoéticos e musicais numa peça de arte no nível dos princípios gerais do pensamento lógico. 2/ Interdependência relativa à dinâmica de mudanças históricas. 3/ O compositor no texto numa peça musical em termos de tema, dramaturgia, características do género, referências, etc.

Ao traçar paralelos entre a lógica do pensamento relativo ao mito e a lógica do pensamento musical, pode-se reparar na falta do lado visual do mito. Ele existe como um conjunto de relações: oposição, transformação, identificação. Em termos gerais, a música e o mito têm um sistema de significados comum.

Ao determinar a relação entre a mitopoesis e a música, aparece a necessidade de considerar as ordens que constituem uma base fixa do mito em termos da lógica e do significado. Essas ordens são “a memória do mito e ficam imutáveis independentemente de mudanças socioculturais”.

Durante a “confrontação” do mito com a música, o pesquisador concentra-se em traços específicos do tema musical que, neste caso, deve dirigir-se à dispersão máxima e, desta maneira, refletir o desenvolvimento do mitologema no texto musical. Desta forma, fica realizado o símbolo principal. O significado completo dele pode ser descoberto apenas no nível de expressão e percepção da sua totalidade.

No foco da atenção do pesquisador da música contemporânea fica um tipo temático específico que é interpretado como uma *estrutura temática dispersa*. Este tipo temático abrange uma semântica de muitos níveis. Reflete certos significados ocultos que têm a sua base na experiência individual, integridade e harmonia, mecanismos de percepção inconscientes, modo específico de formação emocional e intuitiva da percepção pelo receptor. As fontes deste tipo de assuntos originam-se em formas antigas do pensamento mítico. Sempre nesta altura do espaço de pesquisas aparece a ideia universal do conceito de mito do século XIX, isto é, o pensamento mítico como uma circunstância da existência humana, como uma circunstância intuitiva e integral da percepção do mundo.

Ao usar o conceito de mito pessoal, o pesquisador interpreta o mito no texto de uma peça musical como um indício de um espaço semântico da consciência do compositor, como uma representação do seu interior, o seu “Eu” interno. Depois, o mito torna-se, num certo grau, “um abso-luto”, uma essência do interior espiritual. Aqui, referências a um texto estrangeiro muitas vezes encontradas na música contemporânea não são acidentais. O compositor transforma o texto ao deixar o passar por uma

vista do mundo individual (mito pessoal) e, é por isso que fórmulas mitológicas ficam apresentadas de uma nova forma e ajudam a apresentar textos artísticos no aspeto contemporâneo.

A prova do pensamento mitológico do compositor torna-se a referência a uma experiência cultural do passado e, em seguida, a consideração da experiência a fim de compreender o contemporâneo. No foco fica uma categoria de diálogo cultural entre várias línguas e a voz equitativa no diálogo pertence ao compositor.

Portanto, muitos espaços semânticos, a coexistência de vários níveis de representação da ideia do compositor, um certo contraponto semântico são característicos da peça musical.

W niniejszym artykule pokażemy, w jaki sposób referencje kulturowe były wykorzystywane przez wieki dla zapewnienia korzyści niewielu. Odnosząc się do mitów klasycznych i religijnych dochodzimy do oczywistych wniosków, że władza wykorzystuje wszelkie mity kulturowe, pogłębiając biedę i ignorancję mas, aby prowadzić nawę w interesującą ją stronę. Jako szczególny przypadek rozpatrujemy przykład tej praktyki w odniesieniu do kultury Andaluzji, gdzie eksterminacja tożsamości kulturowej była i jest jedną z największych w całej Hiszpanii. Poczynając od zakazu stworzenia własnego języka, aż do marginalizacji i pogardy ze strony władz. Posuwając się nawet do zanegowania rzeczywistości, że Hiszpania znana w świecie, to właśnie Andaluzja.

No artigo reparamos como referências históricas foram usadas de modo histórico para o uso e a exploração dos poucos. Ao fazer referências aos mitos clássicos e religiosos, tiramos uma óbvia conclusão do uso aleatório pelos advogados poderosos que usam mitos culturais e aprofundam o assunto de miséria e ignorância do povo para navegarem o navio até ao ponto de interesse. Como um caso especial, investigamos esta prática desenvolvida ao extremo na cultura andaluza onde a exterminação da instituição cultural foi a mais desenvolvida em toda a Espanha. A partir de uma recusa de formação da própria língua deles até à marginalização e ao opróbrio das autoridades. Ainda para recusar a realidade andaluza que no estrangeiro é conhecida como espanhola.

El artículo se refiere a la cuestión de la mitificación del papel y rango del poeta en la cultura europea. El campo de investigación es el topos de autoelogio del poeta que se remonta hasta la antigüedad grecorromana, sus capacidades y posibilidad de influencia de sus cantos. El eminente poeta polaco de Renacimiento, Jan Kochanowski, de manera típica para los autores de aquella época ve su excepcionalidad como poeta basada en los motivos horacianos. Entre las muchas referencias a la poesía lírica de Horacio menciona en la primera estrofa de su canto I 10 la imagen del

**Carlos Pastrana,**  
*Mit kultury w religii,  
polityce – konkretny  
przypadek Andaluzji*

*O mito da invasão  
da Península Ibérica  
pelos Árabes, através  
de textos árabes e  
cristãos da época*

**Karol Zieliński,**  
*Poder immortalizante  
de la poesía – com-  
paración del topos de  
Horacio en I 10 de J.  
Kochanowski con el  
prototipo de Teognis  
procedente de la  
cultura oral*

poeta convertido en pájaro que se eleva volando sobre la tierra y gracias al poder de su poesía puede contemplar el universo del mundo. Esta imagen fue inspirada en II 20 de Horacio. Puede que la frase que comienza el canto: “¿Quién me dio las alas?” fuera inspirada en un pasaje del Salmo 54, 7: “¿Quién me dio las alas?”. La combinación del contenido bíblico con el antiguo era típico para esa época, al igual que la combinación de la poesía salmista con la de la época augusta y, en particular, con la lírica de Horacio no era en esa época nada insólito y para Kochanowski, posterior autor de la traducción de los salmos al polaco, el uso de los patrones horacianos era programático. Los comentarios a las odas de Horacio indican, en el personaje de una de las elegías de Teognis (versos 237-254), el patrón más cercano a su imagen de conversión en pájaro utilizado para presentar la importancia y el valor de la poesía. Esta elegía comienza por una frase sorprendentemente parecida a la expresión de Kochanowski: “Yo te he dado las alas”. El conocimiento de Teognis en Kochanowski no ha sido probada, pero es altamente probable debido a la presencia en Europa de ediciones impresas de este poeta desde finales del siglo XV (1495/1946), mientras que el canto I 10 fue escrito en la segunda mitad del siglo XVI (antes de 1572) y Kochanowski, que estudió en Polonia, Alemania e Italia, es el típico poeta doctus de esa época.

El prototipo griego presenta, no obstante, el elogio a la influencia de la poesía en un contexto bastante específico. A Kyrnos, que es el destinatario de esta y de otras elegías de Teognis, le hace ver cuanto ha ganado gracias a que su nombre será cantado por los griegos ahora e incluso en un futuro remoto. La fama inmortal conseguida por el chico ha de ser un regalo de Teognis que debería recibir algo a cambio. No obstante, el autor de la elegía se queja de que el chico no muestra gratitud y le engaña con las promesas. Estas expresiones encierran un sentido erótico oculto y son totalmente comprensibles solo cuando se tome en consideración el contexto de funcionamiento del canto elegíaco en la cultura banquetera de los griegos del período arcaico. La adoración de chicos jóvenes (en caso de Safo de chicas jóvenes – ya que estas relaciones son principalmente relaciones homoeróticas) mediante cantos constituye una convención poética. El poeta, dirigiéndose mediante un canto a su amado, trata de obtener ventaja en las relaciones mutuas, mostrándose como un hombre mayor, pero más experimentado, maestro de conquistas amorosas, gracias a sus habilidades o apoyo divino especial. Esto significa un cambio en sus relaciones mutuas porque hasta entonces el chico, negando sus encantos, situaba a su amado en la posición del solicitante. Sus negativas también constituyen una convención cultural, resultante del debido sentimiento de decencia ante los comportamientos de los jóvenes y por deseo de conseguir el mayor número de afirmaciones relativas a la determinación en el sentimiento en forma de regalos. Pues, en la comparación con la típica situación, no ofrecía al chico nada en concreto, por eso tanto expone el valor de sus cantos. Es un valor muy exagerado y bastante insólito en aquellas condiciones, por eso, esa declaración tenía carácter de broma. También hay que tomar en conside-



ración el carácter público de la interpretación del canto. Precisamente, este carácter hace que la broma desempeña el papel de presión sobre el chico para que corresponda el amor mediante la reacción del público. Burlarse de la persona adorada exponiéndose aparentemente a las risas en público resulta ser también un recurso convencional en la poesía amorosa griega.

La imagen que muestra el poder inmortalizante, que es un topos en la literatura europea, fue inspirada en la poesía arcaica griega, pero resulta que tenía allí otro significado. La diferencia de significados deriva de las divergencias entre la cultura oral y escrita. El estatus y el papel del poeta en ambas culturas son diferentes, por eso, diferente valor tienen sus declaraciones. En la expresión oral es esencial perpetuar la fama de alguien quien es el objeto del canto y no su autor. Remontarse a las raíces de un topos conocido de la literatura europea desvela que la coherencia de los significados del código cultural es aparente. Esta se establece en la cultura literaria, en cierta medida homogénea. Tomar en consideración el carácter oral de los prototipos antiguos supone la reproducción del contexto de situación y ejecución de la obra.

O artigo refere-se a questões relacionadas com a mitificação de função e importância do poeta na cultura europeia. O espaço de pesquisa abrange o topos de autoelogio do poeta, das suas possibilidades e da capacidade de influência dos seus contos que se origina na antiguidade greco-romana. O grande poeta renascentista polaco, Jan Kochanowski, de modo característico da sua época, percebe a sua excecionalidade do poeta que se baseia em motivos de Horácio. Entre muitas referências à poesia lírica de Horácio, na primeira estrofe do seu canto I 10, ele menciona uma imagem do poeta transformado em pássaro que plana sobre a terra e, graças à força da sua poesia, pode ver o universo. O poeta tomou a imagem da ode II 20 de Horácio. É possível que a frase inicial do poema: “Quem me deu as asas?” foi inspirada por um parágrafo do Salmo 54, 7: “Quem me dará as asas?”. A ligação de assuntos bíblicos com assuntos clássicos foi característico dessa época, semelhantemente da poesia sálmica com a poesia augustiana, particularmente com a poesia de Horácio, não foi uma coisa única nesta época, e para Kochanowski, que traduziu os salmos para polaco, a utilização dos modelos de Horácio foi obrigatória. Comentários sobre as odes de Horácio indicam um padrão mais perto da sua imagem de transformação no pássaro utilizado para a apresentação da função e importância da poesia, isto é, uma das elegias de Teógnis (v. 237-254). A elegia começa com uma frase muito semelhante à expressão de Kochanowski: “Eu dou-te as asas”. O conhecimento da poesia de Teógnis por Kochanowski não foi confirmada, mas é muito provável, devido à presença na Europa de obras impressas do poeta a partir do final do século XV (1495/1946), enquanto o canto I 10 foi escrito na segunda metade do século XVI (antes do ano 1572) e Kochanowski que estudou na Polónia, Alemanha, bem como na Itália é um típico poeta doctus da época.

O arquétipo grego apresenta, porém, um elogio da influência da poesia num contexto bem específico. O poeta faz Krynós – que é o desti-

*Poder  
imortalizador  
da poesia – uma  
comparação do  
topos de Horácio  
no canto I 10 de J.  
Kochanowski com  
o arquétipo de  
Teógnis originado  
da tradição oral*

natário desta elegia, assim como de outras – perceber como se beneficiou do facto de que o seu nome será cantado pelos Gregos agora e num futuro distante. A fama imortal que o rapaz ganhou devia constituir uma prenda de Teógnis que deve receber algo em troca disso. O autor queixa-se, porém, que o menino não manifesta gratidão e engana-o com promessas. Essas expressões têm um sentido erótico subentendido e são completamente compreendidas só no contexto de funcionamento da elegia na cultura festiva grega do período arcaico. A adoração de rapazes jovens (no caso de Safo de raparigas jovens – geralmente trata-se de relações homoeróticas) através de cantos constitui uma convenção poética. Ao dirigir-se ao seu amado através do canto, o poeta tenta ganhar uma vantagem nas relações mútuas e apresentar-se como um homem mais velho, experiente, um mestre das conquistas amorosas, quer graças aos seus talentos, quer a um apoio divino particular. Isso é uma mudança nas relações mútuas, porque, até agora, o rapaz, ao recusar o seu charme, deixou o namorado numa posição de requerente. As recusas dele também constituem uma convenção cultural proveniente da decência em relação aos jovens e de um desejo de receber muito mais garantias quanto à determinação relativa aos sentimentos na forma de prendas. Em comparação com uma situação típica, o poeta não ofereceu nada de concreto ao rapaz e, portanto, ele manifesta tanto o valor dos seus contos. Este valor é muito exagerado e bem insólito naquelas condições e, em vista disso, o enunciado foi uma brincadeira. É preciso levar em consideração um carácter público de executar cantos. Este carácter faz com que a brincadeira desempenhe um papel de pressionar o rapaz a retribuir o amor através de uma reação dos ouvintes. O gozo da pessoa amada através duma exposição ilusória de si próprio ao ridículo público também se torna uma operação convencional na poesia de amor grega.

A imagem que mostra a força imortalizador da poesia que constitui um topos na literatura europeia foi tirada da poesia arcaica grega, mas acontece que o topos teve aí outro significado. A diferença entre significados é um resultado da discrepância entre a cultura oral e escrita. A importância e função do poeta em ambas as culturas são diferentes e, portanto, expressões dos poetas têm um valor diverso. Na expressão oral é importante consolidar a fama do homem que é um objeto do canto, não o autor dele. Ao voltar para a origem do topos conhecido na literatura europeia, repara-se que a coerência de significados do código cultural é elusiva. Esta coerência fica determinada na tradição escrita que é, num certo sentido, homogénea. O facto de tomar em consideração o carácter oral de padrões antigos está associado à reprodução do contexto situacional e executivo duma obra.

**Bernadetta Pieczyńska,**  
*Mar Mediterráneo –  
 desde la cuna hasta la  
 sepultura. Decadencia  
 del espacio mítico*

El presente artículo es el intento de examinar cómo, a medida que pasan los años, se realiza la transformación dentro del simbolismo y de los papeles semánticos atribuidos, relacionados con un espacio mítico particular que en la tradición europea constituye el Mar Mediterráneo. Esta “piscina cultural” es, al mismo tiempo, una pasarela en la que se

confrontan los patrones que resultaron ser útiles hasta ahora en Europa, después trasladados a África y que hoy vuelven de rebote hacia Europa. En esta breve disertación intentamos examinar si es posible transformar los mitos europeos de modo que se encuentre el mismo denominador para ambos continentes. Hacemos una pregunta desgraciadamente retórica si es posible evitar la evolución desde la cuna de la cultura hasta sus escombros. No obstante, parece que cuando no hay ideas para salvar la vida humana, más disminuye la posibilidad de desarrollo de valores culturales, sobre todo los basados en la penetración mutua de las culturas. ¿Quizá cuando baje la ola de refugiados, cuando África deje de “desbordarse” y sus habitantes encuentren un refugio seguro a las puertas de Europa, entonces aparecerá la posibilidad de que los mitos africanos “injertados” en el suelo europeo den nuevos frutos en forma de mitología híbrida? De momento somos testigos de formación de un nuevo sentido de los mitos antiguos. ¿Resultarán ser estos mitos tan amplios como para que quepan en ellos los argumentos relativos a otras culturas?

¿Los europeos serán capaces de mostrarse como gente “culta”, cuando ahora, en su propio suelo, ha llegado la hora de acoger a los habitantes de África? ¿O resultarán ser bárbaros y continuadores del gran caudal cultural? No obstante, puede que hayan llegado los tiempos cuando Europa debería aprender la humildad, en particular, cuando recibe señales claras del fin de la Civilización Occidental, cuando después de cinco siglos de dominación sobre el resto del mundo su humanismo está sometido a la prueba del humanitarismo.

O artigo é uma tentativa de perceber como, ao longo dos anos, acontece a transformação dentro da simbólica e de papéis significativos atribuídos relacionados com um espaço mítico particular que, na cultura europeia, é identificado com o Mar Mediterrâneo. Esse espaço cultural é, ao mesmo tempo, uma ponte de confrontação de padrões até agora testados na Europa, depois introduzidos na África e hoje ricocheteado em direção à Europa. Neste breve tratado, tentamos considerar atentamente se for possível transformar mitos europeus de tal forma que um denominador comum seja encontrado para ambos os continentes. Fazemos uma pergunta, infelizmente, retórica se ainda for possível evitar uma passagem do berço da cultura até as cinzas dela. Parece, porém, que, quando não há nenhuma ideia para salvar a vida humana, é menos possível que valores culturais desenvolver-se-ão, particularmente estes que se baseiam na penetração mútua de culturas. Se calhar quando a onda de refugiados diminuir, a África deixar de “alagar” e os seus habitantes encontrarem um abrigo seguro às portas da Europa, aparecerá uma possibilidade de que mitos africanos introduzidos na terra europeia deem frutos numa forma de mitologia híbrida? Até ao momento somos testemunhas da formação de um novo sentido de mitos antigos; será que esses mitos acabarão sendo suficientemente grandes para conter elementos de outras culturas?

*Mar Mediterrâneo –  
desde o berço até ao  
caixão. Declínio do  
espaço mítico*

Será que os europeus conseguirão apresentar-se como os homens “culturais”, quando agora na sua terra recebem habitantes da África? Ou talvez se tornarão bárbaros e continuadores imerecidos de grandes produções culturais? Talvez estejamos na altura quando a Europa devia aprender a humildade, particularmente quando recebe sinal do fim da Civilização Oeste, enquanto após cinco eras da dominação sobre o resto do mundo o seu humanismo é posto à prova de humanitarismo.

**Jakub Z. Lichański,**  
*Recursos de  
 mitificación en  
 la heráldica (con  
 Szymon Okolski  
 como ejemplo)  
 y retórica visual –  
 ejemplo de creación  
 de la identificación*

El presente artículo desarrolla las ideas presentadas en el tomo *Mitologías totalitarias / autoritarias en la literatura y cultura de España y Polonia*. Tiene dos objetivos y aborda dos problemas de investigación. El primer objetivo y problema de investigación está relacionado con la cuestión de mitificación (a la que nosotros así definimos, pero que NO era la intención del autor – a pesar de algunos indicios) y el ejemplo es el tipo de literatura que hasta la IIa mitad del siglo XIX se identificaba con la mitificación. Se trata de los nobiliarios. Por ahora mi intención es demostrar que es una opinión falsa.

El segundo objetivo y, al mismo tiempo, el segundo problema de investigación es la problemática relacionada con la retórica visual; en esta cuestión ya se dijeron muchas cosas. En las presentes reflexiones me ocuparé únicamente del análisis de un ejemplo. A saber, se trata del escudo como ejemplo práctico de dos acciones retóricas diferentes: el primero es la identificación (en el sentido de Kenneth Burke), el segundo – la descripción del método que “utiliza” el escudo como medio de persuasión y argumento.

Los ejemplos, en ambas tareas del estudio, se tomarán de la obra de Szymon Okolski *Orbis Polonus*.

El tema planetado no es únicamente *ejercicio retórico*; el objetivo del examen es demostrar que el escudo es:

1. Elemento de argumentación tomado del área ajena al arte de la retórica,
2. Componente fundamental en el proceso de *identificación* – no solo para un grupo social,
3. Al mismo tiempo es metáfora y símbolo (y al mismo tiempo aserción), lo que dificulta sumamente la comprensión de su función – tanto en la sociedad antigua como en la contemporánea.

La conclusión definitiva que presenta el presente texto es que los nobiliarios de la antigua Polonia no son, a pesar de las apariencias, ejemplo de los recursos de mitificación. Son, más bien, lo que en el siglo XX describirá Hans Blumenberg como *trabajo sobre el mito*. Pero si él habla de los procesos emprendidos de manera totalmente consciente por los artistas (e investigadores), en caso de Szymon Okolski, aunque el proceso es similar, es, sin embargo, llevado a cabo de manera totalmente inconsciente.

O artigo desenvolve ideias apresentadas na obra *Mitologie totalitarne/ autorytarne w literaturze i kulturze Hiszpanii i Polski* [Mitologias totalitárias/autoritárias na literatura e na cultura da Espanha e da Polónia]. O artigo tem dois objetivos e dois problemas de pesquisa. O primeiro objetivo e o primeiro problema de pesquisa estão associados ao conceito de mitificação (o conceito fica definido assim por nós, isto não foi a intenção do autor – apesar de certas pretensões) e o exemplo abrange o tipo de escritura que, até à segunda metade do século XIX, foi identificada com a mitificação. Trata-se de armoriais. Entretanto, vou mostrar que esta visão é falsa.

O segundo objetivo e, ao mesmo tempo, o problema de pesquisa, são questões relacionadas com a retórica visual; neste assunto, já foi dito muito. Nas minhas considerações, só vou lidar com uma análise de um exemplo. Trata-se do brasão como um exemplo prático de duas operações retóricas diferentes: a primeira é identificação (no sentido de Kenneth Burke) e a segunda – a descrição dum método “usado” pelo brasão como um meio de persuasão e um argumento.

Os exemplos, em ambos os objetivos do trabalho, serão tirados da obra de Szymon Okolski, *Orbis Polonus*.

O tema proposto não é só *um exercício retórico*; o objetivo das considerações é mostrar que o brasão é:

1. Um elemento de prova tirado de fora da arte retórica,
2. Um elemento crucial no processo de *identificação* – não só para um grupo social,
3. Ao mesmo tempo, uma metáfora e um símbolo (simultaneamente uma asserção), o que torna muito difícil uma compreensão total da função dele – tanto na sociedade antiga, como na sociedade contemporânea.

A conclusão final apresentada no artigo é o facto de armoriais polacos antigos, ao contrário do que é dito, não são exemplos das operações de mitificação. Em vez disso, eles são o conceito descrito por Hans Blumenberg no século XX como *trabalho sobre o mito*. Mas, enquanto ele fala sobre os processos que são conscientemente efetuados e considerados por artistas (e pesquisadores!), no caso de Szymon Okolski, embora o processo seja semelhante, ele fica realizado inconscientemente.

El ensayo es una prueba de reflexión sobre el fenómeno de sarmatismo conocido en la tradición polaca y, precisamente, sobre el proceso no tanto de su formación como de la consolidación – en el período elegido de la actividad literaria de la época. El objeto del estudio son cuatro impresos de la antigua Polonia escritos con relación a la confrontación militar polaco-turca, calificados en las bibliografías especializadas como “periódicos efímeros”, a saber, se trata de: 1. *Conversaciones recientes sobre las nuevas de Ucrania, Hungría y Tuequia* Cracovia 1621), 2. *Adversaria abo terminata del asunto de guerra en las tierras de Walachia con el emperador turco en el año presente*

*Operações relativas à mitificação na heráldica (no exemplo de Szymon Okolski) e a retórica visual – um exemplo de formação de identificação*

**Radosław Szytyber,**  
*Potencial propagandístico a la luz de los “periódicos efímeros” polacos contemporáneos que tratan el tema de la batalla de Chocim de 1621.*

1621 (s. l.), 3. *Emisario de Walachia de campamento polaco* (Cracovia 1621) y 4. *Esquadrón sármata, es decir alzamiento nacional y feliz regreso de los polacos de Walachia en el año presente 1621* (s. l.) de Marcin Paszkowski. El artículo fue dividido en tres partes fundamentales. La primera presenta las inspiraciones de los autores de los folletos mencionados y las fuentes escritas de las mismas [1.]. La segunda, en la elección representativa presenta los contextos que glorifican a los polacos, su país y la cultura sármata – parece que elitar y excepcional en comparación con otras naciones [2.]. La tercera, está dedicada a varias “profecías” que pronunciaron los autores de los textos analizados a partir de los testimonios de historiografía sobre el tiempo pasado [3.]. Diferentes indicios dispersos en los impresos de la antigua Polonia mencionados demuestran un nivel bastante alto de erudición de sus autores que, precisamente con una serie de referencias, digresiones, alusiones, embellecían los relatos que contaban, gracias a lo que la exclusividad del pueblo polaco recibió una nueva y más amplia dimensión y también la apariencia de fidedignidad de este concepto, en cierto modo, megalómana. Se consigue en estos libritos captar varias decenas de títulos, creados en diferentes períodos, que de sobra representan diferentes formas literarias y posturas acerca de la concepción del mundo y posturas ideológicas de sus autores, de sobra asociadas con los círculos culturales diferenciados. Estas son, p.ej. la Biblia, *Iliada*, *Historia natural* de Plinio el Viejo, exhortaciones de Bautista Mantuano en forma de versos, escritos de Beda, sátiras de Juvenal e incluso (probablemente de modo indirecto) la famosa obra de John Mandeville. También aparecen textos nacionales, entre otros, *Ajedrez (Szachy)*, *Pendón (Proporzec)*, *Villancico (Kolęda)* de Jan Kochanowski, elegías de Klemens Janicki, *Sermones a la Dieta (Kazania sejmowe)* de Piotr Skarga, *Alzamiento singular o guerra de gansos (Niepospolite ruszenie abo gesia wojna)* de Jan Dzwonowski. El acervo antiguo era una abundante fuente de ideas persuasivas que podían utilizarse para hacer propaganda (esfera de *inventio* retórica), en definitiva, el anónimo responsable de *Adversaria* comparaba la situación de la República de Polonia de aquel entonces con el arca de Noé. El fundamento así compuesto incitaba a profetizar, incluso a partir del “destino” peculiar de la estatua en Constantinopla, a saber, de la columna del jinete; el intento fallido de reconstrucción de la estatua iba a presagiar el triunfo del “señor del norte” sobre el imperio otomano. A pesar de cierto grado de enigmaticidad de “profecías” similares, es fácil adivinar a quién se le auguraba un futuro glorioso.

*Potência da  
tradição relativa  
a propaganda em  
relação a “jornais  
transitórios”  
contemporâneos  
polacos sobre  
a batalha de Chocim  
em 1621*

O artigo é uma tentativa de fazer reflexões sobre o fenómeno de sarmatismo conhecido na tradição polaca e, de facto, não sobre o processo da formação dele, mas do seu fortalecimento – num período escolhido da atividade literária da época. Na base da pesquisa ficam quatro publicações polacas antigas escritas a respeito da confrontação militar entre a Polónia e a Turquia, em bibliografias especializadas indicadas como “jornais transitórios”, nomeadamente 1. *Rozmowy świeże o nowinach z Ukrainy, z Węgier i z Turek* (Cracóvia 1621), 2. *Adversaria abo terminata*

*sprawy wojennej, która się toczyła w wołoskiej ziemi z tureckim cesarzem w roku terażniejszym 1621*, 3. *Posel z Wołoch z obozu polskiego* (Cracóvia 1621) e 4. *Chorągiew sauromatcka, to jest pospolite ruszenie i szczęśliwe zwrócenie Polaków z Wołoch w roku terażniejszym 1621* de Marcin Paszkowski. A artigo é dividido em três partes principais. A primeira parte mostra inspirações dos autores das publicações mencionadas e as fontes escritas deles [1.]. A segunda parte, numa escolha representativa, apresenta contextos de glorificação dos polacos, do país deles e da cultura sarmática – provavelmente exclusiva e particular em relação a outras nações [2.]. A terceira parte trata de algumas “previsões” feitas pelos autores dos textos analisados com base em publicações escritas sobre o passado [3.]. Vários traços encontrados nos trabalhos apontados indicam um nível considerável de erudição dos seus autores que, através de muitas referências, digressões, alusões, embelezaram os seus contos e, em consequência, a especialidade da nação polaca recebeu uma nova dimensão e uma ilusão de esta conceção, as vezes megalómana, ser verosímil. Nos livrinhos, é possível recuperar muitos títulos originados em tempos diversos que representam várias formas de escritura ou de atitudes relativas aos pontos de vista e às ideias dos seus autores, além disso, associadas a circuitos culturais diversos. Estes são por exemplo: Bíblia, *Iliada*, *História Natural* de Plínio o Velho, advertências de Battista Montovano, textos de Beda, sátiras de Juvenal e também (talvez indiretamente) o trabalho conhecido de John Mandeville. Também aparecem textos nativos tais como: *Szachy*, *Proporzec*, *Kołąda* de Jan Kochanowski, elegias de Klemens Janicki, *Sermões no Sejm* de Piotr Skarga, *Niepospolite ruszenie abo gesia wojna* de Jan Dzwonowski. A produção passada constitui uma grande fonte de ideias persuasivas as quais podiam ser utilizadas de modo propagandístico (espaço de *inventio* retórico) e, em consequência, o anónimo responsável por *Adversaria* fez uma comparação da altura em que ficou a República Polaca com a história da Arca de Noé. Tal fundamento foi uma inspiração para profetizar, ainda baseado na história particular dum monumento de Constantinopla, isto é, da coluna de cavaleiro; uma tentativa mal sucedida de reconstruir a estátua foi considerada uma vitória futura do “senhor do norte” sobre o império otomano. Apesar de um certo grau de enigma de profecias semelhantes, é fácil presumir para quem o futuro brilhante foi previsto.

El tema del artículo es la presentación de la posición de la novela de caballerías en las bibliotecas del barroco en las tierras polacas y la influencia que la lectura la novela de caballerías pudo tener en la formación de actitudes en la vida.

En el barroco renació la tradición de las novelas de caballerías. Este género se hizo popular y tenía un amplio grupo de lectores aficionados. Las obras de este tipo ocupaban una posición inferior con respecto a las obras de los clásicos antiguos, filósofos de época, juristas o literatura

**Sława Zielińska,**  
*Actitud quijotesca de Sobieski, es decir novela de caballerías en la bibliotca sármata*

utilitaria pero despertaban mucho interés como literatura de entretenimiento. Podían encontrarse en bibliotecas de casa, incluso en las de los magnates más grandes. Para los lectores era atrayente el argumento lleno de aventuras, amor noble, mas también de patrones de comportamiento para las élites de aquel entonces.

En la República de los Nobles del siglo XVII, la mayor influencia en la forma de la biblioteca tuvo su ubicación. En las bibliotecas de conventos se coleccionaba, sobre todo, la literatura religiosa y filosófica y obras clásicas antiguas y las bibliotecas universitarias disponían de libros de derecho, derecho canónico, medicina y otras ciencias. En las casas señoriales de los magnates y la nobleza y en las casas de burgueses ricos, aparte de las bellas letras y la biblioteca utilitaria correspondiente al campo en el que se especializaba el propietario, había sitio para un grupo relativamente pequeño de novelas de caballerías.

El estado de conservación de las bibliotecas de aquel período es residual (durante el “diluvio” sueco quedó casi aniquilada la biblioteca real) y nuestros conocimientos se basan en inventarios incompletos. Por consiguiente, mis reflexiones se basan en la información sobre dos importantes bibliotecas privadas que disponen de este tipo de literatura. Una de ellas es la “Biblioteca de los Pinocci”. La biblioteca la comenzó a coleccionar Hieronim Pinocci, un rico patricio de Cracovia, comerciante y diplomático de origen italiano. Los registros de inventario indican que coleccionaba literatura en diferentes idiomas, sobre todo en italiano. La colección estaba compuesta por obras clásicas antiguas, literatura filosófica y científica, tratados de comercio y un grupo considerable de novelas de caballerías, principalmente italianas o traducidas al italiano. Muchos títulos que poseía los podemos encontrar entre los libros responsables de formar la actitud de Don Quijote de Cervantes.

Una aportación especial a la enorme biblioteca de los Zamoyski acumulada durante generaciones fue realizada por Jan “Sobiepan” Zamoyski que con gusto adquiría novelas de de caballerías francesas. Su mujer, Maria Kazimiera, se las prestaba al joven abanderado Jan Sobieski. A Sobieski le gustó especialmente la historia de Astrea y Celadón de Honoré d’Urfé. Sobieski, fascinado por la novela de caballerías, tenía la intención de comprar una propiedad en Provenza, en los alrededores del lugar de acción de la obra. En la correspondencia que mantenía con Marysieńka, Sobieski aplica una especie de código que ocultaba bajo el mundo de nombres inspirados en la novela de caballerías, tanto los amoríos de los amantes como las cuestiones relativas a las personas y los asuntos de su entorno. Pues, no solo durante la juventud se rendía al encanto del mundo de la novela de caballerías. La actitud de Don Quijote no se puede concebir solo como cierta aberración, sino como seguimiento de los protagonistas de novelas de caballerías y la entrada en su mundo ideal pudo influir en la actitud en la vida incluso de los hombres de Estado importantes.

Desde hace muchas generaciones la Gran Emigración (1831 – 1863) tiene el papel central en la formación y educación patriótica de los jóvenes



polacos – la música de Chopin y las obras literarias de Mickiewicz y Słowacki son los valores que forman la conciencia nacional. Sin embargo, las interpretaciones de los hechos históricos y las revisiones de los bienes culturales hace mucho han pasado por el proceso de simplificación y mistificación. Los libros publicados con un corto intervalo de tiempo: G. Spiró, *Los Mesías* (2009 – versión en polaco) y Jul de Goźliński P. (2010) alteran radicalmente la imagen embellecida de la vida de los emigrantes polacos. El primero muestra las actividades problemáticas de Adam Mickiewicz en el Círculo de Asunto de Dios, una secta inspirada con las enseñanzas de Andrzej Towiański. Spiró muestra el líder espiritual de la nación como un hombre perdido en la idea del mesianismo que más sirve a los enemigos de Polonia que a la patria. Goźliński sin embargo, pinta un panorama sombrío de la vida diaria en el exilio, presenta personas destruidas por la enfermedad y los juegos de azar, los grupos que luchan entre sí, la sociedad de personas en la que las autoridades (entre otros Mickiewicz y Słowacki) en vez de unir, dividen.

O tema do artigo é uma apresentação da posição do romance de cavalaria em bibliotecas do barroco na Polónia e uma influência possível do romance na formação de fundamentos da vida.

No período barroco, a tradição de romances de cavalaria renasceu com muita intensidade, o género ficou muito conhecido e ganhou um círculo grande de entusiastas. Obras deste tipo tiveram uma posição medíocre em comparação com as obras de clássicos antigos, filósofos contemporâneos, advogados ou literatura utilitária, mas atraíram interesse considerável como literatura lúdica. Podiam ser encontradas em coleções de livros de casa dos maiores magnatas. O enredo cheio de aventuras extraordinárias, amor sublime, mas também de modelos de comportamento para a então elite foram bem atrativos para o leitor.

Na República da Fidalguia do século XVII, a localização de uma coleção de livros teve maior influência na forma dela. Em bibliotecas monásticas coletaram sobre tudo literatura religiosa e filosófica, assim como clássicos antigos, ao passo que bibliotecas universitárias consistiram em livros relativos a direito, direito canónico, medicina e outras ciências. Em casas senhoriais e casas de burgueses ricos, além de literatura e coleções de livros utilitárias correspondentes à profissão do dono, houve pouco lugar a coleção de romances de cavalaria.

As coleções de livros desse período são fragmentárias (a biblioteca real ...foi quase completamente destruída durante o Dilúvio sueco). e o nosso conhecimento baseia-se em inventários incompletos. Portanto, as minhas considerações estão baseadas em informações sobre duas coleções de livros privadas importantes que incluem esse tipo de literatura. Uma delas é “Biblioteca de Pinocci”. A coleção de livros foi iniciada por Hieronim Pinocci, aristocrata rico da Cracóvia, comerciante e diplomata italiano. Os inventários indicam que colecionou literatura em várias línguas, sobretudo na língua italiana. A literatura consistia em clássicos

*O fundamento de Dom Qixote em Sobieski, ou seja, o romance de cavalaria na biblioteca sarmática*

antigos, literatura filosófica e científica, tratados comerciais e um vasto leque de romances de cavalaria, principalmente italianos ou traduzidos para o italiano. Muitas obras da coleção dele podem ser encontradas entre livros que contribuíram para a formação da atitude de Dom Quixote de Cervantes.

Jan “Sobiepan” Zamoyski gostava de coletar romances de cavalaria franceses e, de facto, contribuiu significativamente à coleção de livros na Biblioteca de Zamoyski que foi efetuada por muitas gerações. A mulher dele, Maria Kazimiera, emprestava-os a oficial Jan Sobieski. Sobieski gostou particularmente da história de Astrée e Céladon de Honoré d’Urfé. Fascinado com o romance, Sobieski queria adquirir uma propriedade na Provença na vizinhança do lugar da ação da obra. Ao corresponder com a Marysieńka, Sobieski adota um tipo de código e esconde questões amorosas dos namorados, assim como questões relativas ao ambiente deles dentro de nomes tirados do romance. Não só na sua juventude não se pôde resistir ao charme do mundo de romance. A atitude de Dom Quixote não deve ser compreendida como uma plena aberração, mas como um seguimento de personagens de romances e uma entrada no mundo perfeito deles poderia ter influência na abordagem da vida ainda de estadistas bem sérios.

**Magdalena  
Hawrysz,**  
*Mitificación del  
pasado en los  
catálogos de los  
monarcas del  
período de la  
Ia República de  
Polonia, es decir  
sobre la confección  
de la identidad  
nacional*

El objetivo del estudio es la descripción de las maneras lingüísticas de formar la identidad de la nación de los nobles que se pueden reproducir a partir de las obras historiográficas del período de la Ia República de Polonia, en particular a partir de los catálogos de los monarcas. Este género, que trata sobre la antigua proveniencia, característico para la cultura antigua, debe considerarse como género que sirve de manera excepcional para reconstruir los mecanismos de formación de la identidad colectiva porque la versión comprensible de la historia en él contenida, presentada a través del prisma de los actos de los monarcas, divulgada en una atractiva forma, se convertía en un portador eficaz de la memoria (algunos catálogos funcionaban como libros de texto). Y la memoria es uno de los cimientos de la identidad nacional (en caso del período en cuestión, se trata de la nación de los nobles).

El carácter de las maneras de formar actitudes colectivas y propagar los valores deseados en una sociedad incita a que se hable sobre ellas en el contexto de mitificación del pasado. Este concepto se entiende como manera intencional de hablar sobre el pasado que tiende a ensalzarlo, darle un carácter simbólico. Es la presentación de los personajes, acontecimientos, hechos culturales, etc. que los convierte en símbolos, acontecimientos arquetípicos que evalúan los relatos sobre las funciones diseñadas por el emisor.

Los mecanismos identificados en el material de referencia (compuesto de 11 obras del siglo XVI al siglo XVIII) complementan el conjunto de técnicas de mitificación del pasado utilizadas en la antigua literatura

historiográfica con métodos que utilizan la práctica de comunicación en el amplio sentido de la palabra: operaciones etimológicas sobre las palabras, citación de las palabras de los reyes, mención de una máxima conocida (o considerada como tal), por último, referencia a las profecías. Estas prácticas forman una visión específica de la nación – grande y religiosa, famosa e íntegra que goza de especial protección de las fuerzas sobrenaturales, nación, sobre la que sigue estando puesto el ojo del Señor. En el espacio de la vida pública se introdujo un conjunto de ideas sobre el mundo y la existencia del hombre que se convertía en la parte integral de la tradición cultural polaca que coparticipaba en la creación de la conciencia nacional, cuyo despertar puede situarse precisamente en el umbral de los tiempos modernos.

Los análisis emprendidos permanecen en el área de la lingüística y se utilizan las en ellos herramientas pragmáticas y de estudio y edición crítica de los textos, en particular, conceptos tales como la intencionalidad del texto, función del texto.

O objetivo da publicação é uma descrição de métodos linguísticos de formação da identidade da fidalguia polaca que podem ser recriados com base em publicações historiográficas do período da Primeira República, principalmente – catálogos de monarcas. Este género, característico da cultura antiga, pode ser considerado por adequado para a reconstrução de mecanismos de formação da identidade coletiva, pois a versão de história bem inteligível incluída nele, apresentada do ponto de vista de monarcas, popularizada numa forma atrativa tornou-se um meio de armazenamento de memórias muito eficaz (alguns dos catálogos funcionavam como manuais escolares). Ela é um dos fundamentos da identidade nacional (o período em questão refere-se a nação de fidalgos).

A natureza de métodos de formação de bases coletivas e promoção de valores desejados na sociedade faz com que os considerarmos em termos de mitificação do passado. O termo é percebido como uma maneira intencional de falar sobre o passado, ao pretender idealizá-lo e dá-lo um caráter simbólico. Isto significa uma apresentação de personagens, acontecimentos, factos culturais, etc. de tal forma que eles se tornam personagens simbólicas, acontecimentos arquetípicos que valorizam histórias com as funções determinadas pelo remetente.

Os mecanismos apontados no material original (que consiste em 11 obras do século XVI ao século XVIII) suplementam a gama de práticas de mitificação do passado utilizadas na escritura historiográfica antiga com métodos que utilizam uma vasta prática comunicativa: operações etimológicas em palavras, citação de enunciados régios, recordação de uma frase bem conhecida (ou que é considerada como tal) ou referências a previsões. Essas práticas formam uma visão de nação específica – uma nação grande e religiosa, famosa e honesta, que se beneficia de um cuidado particular de forças sobrenaturais e que fica em frente dos olhos do Deus. Um conjunto de visões do mundo e da existência humana ficou

*A mitificação do passado em catálogos de monarcas do período da Primeira República, isto é, sobre a formação da identidade nacional*

introduzido no espaço da vida pública. Esse conjunto tornou-se uma parte integral da tradição cultural polaca, ao passo que esta tradição co-criava a consciência nacional que nasceu no início da Idade Moderna.

As análises ficam no espaço linguístico, utiliza-se ferramentas pragmáticas e de textologia, particularmente os termos tais como intencionalidade de texto, função de texto.

**Marzanna Uździcka,**  
*Apoteosis de la  
 patria en el polaco  
 el siglo XIX (enfoque  
 lingüístico)*

El objeto del presente artículo es la imagen lingüística de la apoteosis de la patria en el polaco el siglo XIX.

El fundamento material lo constituyen las pruebas del uso del idioma en los círculos sociales y de comunicación extraliterarios, principalmente en los años 1800 – 1868, es decir, la prensa nacional, incluida la prensa clandestina, periodismo, principalmente de emigración, revistas políticas, diccionarios.

La narración es controlada por la constatación, conforme a la cual el concepto de la patria es considerado categoría histórica cuyo contenido y significado cambia dentro de las comunidades concretas y sobre su semántica deciden los contextos histórico-culturales diferentes para diferentes comunidades y el sistema de valores formado en una sociedad determinada y la jerarquía de los mismos. Por lo tanto, su visión, perfil y modelo para estas comunidades es diferente.

En la tradición y cultura polacas, el concepto de la *patria* tiene una larga tradición (hay pruebas de la misma en el idioma ya en la edad media) pero su alcance y contenido evolucionaba en la conciencia social bajo la influencia del pasado cambiante de la República de Polonia. Especial importancia, que alcanza el rango de lo sagrado nacional, adquirió precisamente en el siglo XIX, en la época de la pérdida de la soberanía estatal, en el período de levantamientos continuos e ineficaces que no proporcionaron la anhelada libertad. Por eso, debió revisarse el concepto tradicional de la *patria* en la dimensión territorial y estatal y apareció uno nuevo en la dimensión comunitaria y cultural. Enfocada, sobre todo, en el aspecto de ideales éticos y de bien común, se convirtió en la síntesis de los principales y más importantes valores, lo que se tradujo en su conceptualización en el idioma.

Utilizando la metodología de la imagen lingüística del mundo se distinguieron cinco modelos de la *patria* que se convirtieron en el exponente de la categoría de la apoteosis: a) patria – tierra santa – cuyo significado incluye los sentidos religiosos, éticos y mitológicos del concepto de la tierra; en el idioma eso se reflejó no solo mediante expresiones explícitas de la *tierra santa*, sino también mediante los fraseologismos que confieren un valor ideológico a la patria, como p.ej.: *tierra de los padres, tierra de los antepasados, tierra polaca, tierra, reliquia de mártires*; b) patria – madre – imagen metafórica de la patria arraigada en la cultura y literatura no solo polaca, situada, sobre todo, en la tradición popular, las expresiones utilizadas se refieren a los rasgos característicos

prototípicos de la madre, p.ej.: *seno de la madre patria, hijos de la misma madres, hijo (hijos) de la patria, hijo de la Tierra* y reflejan la esfera de las relaciones emocionales y obligacionales, comparar: *amad vuestra madre/vuestra patria, luchad por vuestra madre patria, quitad las cadenas a nuestra madre, por la cual cada cual daría con gusto la vida*, etc., c) patria – ser vivo – como expresión de la tradición de personificación de la imagen de la patria en los modelos: patria – madre, persona (mujer), mártir, donde los recursos lingüísticos son, principalmente, las personificaciones del tipo: *brotó la sangre a chorros; llora con lágrimas de dolor, sufre y es torturada, de sus venas la sangre a chupar comienzan; la patria se está muriendo, agonizando*, o expresiones con carácter animizador, p.ej.: *patria trinchada por la violencia, por tres lados asaltaron, como fieras y a nuestra Patria la rasgaron y descuartizaron*, d) patria – Cristo de las naciones – mito que deriva de la idea sacralizante de la patria, donde se presenta mediante la comparación destino de la patria con la historia de Cristo y a nivel lingüístico aparecen expresiones y locuciones procedentes del lenguaje religioso, p.ej.: *altar de la patria, tumba de la patria, piedra sepulcral, patria, casa de dios, iglesia, capilla, patria, santa mártir*. La fuente del enfoque de la patria en categorías de apoteosis fueron, en primer lugar, el culto de los antepasados, tradiciones, patria en el sentido genético y espiritual, culto de la tierra, en segundo lugar – corrientes ideológicas desarrolladas en el en siglo XIX en la literatura y cultura.

O tema do artigo é uma imagem linguística da apoteose da pátria na língua polaca do século XIX.

Os materiais de base consistem em evidências do uso da língua em circuitos sociocomunicativos não-literários sobretudo dos anos 1800-1868, ou seja, imprensa nacional, incluindo imprensa de conspiração, jornalismo, principalmente relativo a emigração, publicações políticas, dicionários.

A narração fica controlada por uma constatação, segundo a qual o conceito de pátria é considerado como uma categoria histórica cujos conteúdo e significado mudam ao longo do tempo dentro de certas comunidades e a sua semântica fica determinada por contextos histórico-culturais diferentes para várias comunidades e pelo sistema de valores formado numa sociedade, bem como pela hierarquia dos valores. *Ipsó facto*, a visão, o perfil e o modelo da pátria variam nessas comunidades.

Na tradição e na cultura polacas o conceito de *pátria* tem uma longa tradição (presente na língua já na Idade Média), mas a sua extensão e o seu conteúdo evoluíram na consciência social ao longo de mudanças ocorridas na Polónia. O conceito assumiu importância particular, como um sagrado nacional, no século XIX, no período de perda de independência nacional, no período de muitas revoltas mal sucedidas que não conseguiram restituir a liberdade desejada. Portanto, a percepção tradicional da *pátria* em termos territoriais e nacionais teve de ser novamente

*Apoteose da pátria  
na língua polaca  
do século XIX  
(representação  
linguística)*

considerada e apareceu uma nova forma de percepção – em termos comunitários e culturais. A *pátria* era considerada sobretudo em termos de ideais éticos e do bom comum, e ficou uma síntese dos valores mais importantes, o que se refletiu na língua como a conceituação dela.

Através da metodologia de visão do mundo linguística, cinco modelos de *pátria* foram determinados e eles ficaram um indício da categoria de apoteose: a) *pátria* – terra santa – o sentido do modelo inclui significados religiosos, éticos e mitológicos do conceito de terra; isto fica refletido na língua não só por meio de expressões explícitas *terra santa*, mas também expressões idiomáticas que atribuem à *pátria* um sentido ideológico, como: *terra dos pais, terra dos antepassados, terra polaca, terra das relíquias dos mártires*; b) *pátria* – mãe – uma imagem metafórica da *pátria*, enraizada na cultura e na literatura não só polacas, colocada sobretudo na tradição popular; expressões linguísticas usadas referem-se aos traços prototípicos da mãe, por exemplo: *seio da mãe-pátria, crianças da mesma mãe, filho(s) da pátria, filho da terra*, e refletem relações emocionais e relativas ao dever, cf.: *amem a vossa mãe/a sua pátria, lutem pela mãe a vossa pátria, livrem a nossa mãe das cadeias – a mãe à qual cada um sacrificará a sua vida com alegria*, etc. c) *pátria* – ser vivo – uma tradição de personificação da imagem da *pátria* realizada em modelos: *pátria* – mãe, pessoa (mulher), mártir, onde os meios linguísticos utilizados são sobretudo as personificações do tipo seguinte: *deita sangue, derrama lágrimas de sofrimento, sofre e está torturada, começam a sugar o sangue das veias dela, a pátria está a morrer*, ou expressões relativos à animização, por exemplo: *atacaram a pátria cheia de violência, de três lados atacaram, como predadores e rasgaram, cortaram a Pátria nossa*, d) *pátria* – Cristo das nações – o mito proveniente da ideia que sacraliza a *pátria*, onde a história da *pátria* fica apresentada paralelamente com a vida de Cristo e no campo linguístico aparecem expressões e frases relativas à linguagem religiosa, por exemplo: *altar da pátria, túmulo da pátria, pedra de túmulo, pátria casa de Deus, igreja, capela, pátria mártir santa*. A consideração da *pátria* na categoria de apoteose tem a sua origem, primeiramente, no culto de antepassados, da tradição, da *pátria* em termos genéticos e espirituais, o culto da terra, em segundo lugar – tendências ideológicas formadas na literatura e na cultura no século XIX.

Katarzyna Grabias-Banaszewska,  
*Mitificación del espacio de la casa en la novela de Adam Jerzy Czartoryski Pan Sędzia Deluty. Sceny z pierwszych lat Panowania Stanisława Augusta*

Las reflexiones sobre el espacio cultural y simbólico de la casa tienen un amplio alcance de las investigaciones. Ya que la casa es una de las estructuras más sólidas de la tradición popular divulgadas por la literatura. Una de tales obras es la novela de Adam Jerzy Czartoryski El Señor Juez Deluty (Pan Sędzia Deluty). Las escenas de los primeros años de reinado de Stanisław August en las páginas de la cual tiene lugar el proceso de creación de mitos que lleva a la sacralización de la corte polaca. Esta novela plenamente realiza el modelo de la corte tradicional, elaborado por la labor literaria del siglo XVIII y XIX, “en cuyas paredes se con-

struirá una patria privada que de forma ilusoria restablece lo pasado y, junto con ello, el antiguo mito de Arcadia”. No carecen de importancia las muchas relaciones mencionadas de la obra con otras novelas de carácter didáctico y patriótico. Observamos en el texto de la novela diversos elementos de mitificación del espacio rural y espacio de la casa, a pesar de la indudable cotidianidad.

Estudos relativos a considerações sobre o espaço cultural e simbólico da casa são bem extensos. A casa é uma das estruturas mais duráveis na tradição popular popularizadas pela literatura. Uma obra desse tipo é o romance de Adam Jerzy Czartoryski *Pan Sędzia Deluty. Cenas dos primeiros anos do reinado de Estanislau Augusto* durante as quais acontece um processo de mitificação que leva à sacralização da casa senhorial polaca. O romance realiza completamente o modelo da casa senhorial tradicional, formado no século XVIII e XIX na literatura, “na qual a pátria privada que reintroduz o passado e o prévio mito do Paraíso será formada”. Muitas relações da obra com outros romances do caráter didático e patriótico são relevantes. No conteúdo do romance reparamos em muitos elementos relativos à mitificação do espaço rural e do espaço doméstico, apesar do facto de o fenómeno ser comum.

*Mitificação do espaço doméstico no romance de Adam Jerzy Czartoryski Pan Sędzia Deluty. Cenas dos primeiros anos do reinado de Estanislau Augusto*

La obra de Maria Rodziewiczówna con frecuencia es desacreditada y considerada peor que la de otros escritores del mismo período, principalmente porque es considerada como muy cargada de estereotipos, esquemática y por eso dirigida a un lector poco exigente. No obstante, precisamente sus obras llegaban a un grupo mucho más grande de lectores que las obras de los escritores muy apreciados por los críticos. Ya que Rodziewiczówna abordaba la temática cercana a los lectores, temática en la que podían verse a sí mismos y sus problemas y luchas cotidianas, escritas, además, con un lenguaje claro y comprensible, utilizando figuras, estilística, metáforas y esquemas que coincidían con su modo de pensar sobre el mundo y satisfacían sus necesidades artísticas, espirituales y culturales.

**Anna Gemra,**  
*Mito de la casa familiar polaca en la obra de Rodziewiczówna*

Una de las cuestiones más importantes en su obra es la patria – incluida la “pequeña patria” y casa paterna. Privada, aún antes de nacer, de la casa confiscada por los ocupantes rusos, durante años sentía, dolorosamente, la falta de la misma. Y se trataba de la casa en un sentido más amplio: se trataba de las tierras quitadas por los ocupantes, falta de un estado polaco libre, desacreditación de la lengua y cultura polacas, discriminación religiosa. Tanto más valor tenían en sus obras. En los textos tales como *Entre la boca y el borde de la copa (Między ustami a brzegiem pucharu)*, *Por la ruta de la golondrina (Jaskółczym szlakiem)*, *Incendios y escombros y cenizas (Pozary i zgliszcza)*, *Joya (Klejnot)*, *Los Barcikowscy (Barcikowscy)*, *El brezo (Wrzos)*, *Czahary o La rueca (Kądział)* la mencionada casa, entendida en sentido figurado, como cierta

idea / conjunto de valores, pero también casa-patria, casa-herencia paterna, casa-lengua, casa-catolicismo, están en el centro de atención del narrador, aunque ocultas con frecuencia bajo la máscara de la novela rosa. Al mismo tiempo, es difícil no darse cuenta de que Rodziewiczówna mitifica la casa polaca y todo lo que está con ella relacionado, haciendo de este espacio entendida metafóricamente un área sacra, arcadia que se convierte en el objetivo de las aspiraciones de muchos personajes. Salir de casa significa pasar la mundo del caos, regresar – comenzar una nueva etapa de la vida a partir de los valores más importantes. En consecuencia, también en los ojos de los lectores la casa, casa polaca, se convertía en valor absoluto por el cual merecía la pena luchar e incluso dar la vida.

*Mito do lar polaco nas produções de Rodziewiczówna*

As produções literárias de Maria Rodziewiczówna ficam frequentemente depreciadas e consideradas piores do que aquelas de outros autores do mesmo período, particularmente por causa do facto de serem consideradas cheias de estereótipos, esquemáticas e, por isso, destinadas a leitores pouco exigentes. As obras dela, porém, atingiram um leque de destinatários mais vasto do que obras de autores muito mais apreciados por críticos. As obras de Rodziewiczówna lidaram com assuntos mais próximos de leitores, nos quais podiam ver si mesmos e os seus problemas quotidianos e também a linguagem das obras foi compreensível e consistiu em figuras, estilística, metáforas e esquemas que fizeram parte da forma de perceber o mundo deles, satisfazendo as suas necessidades artísticas, espirituais e culturais.

Um dos assuntos mais importantes nas suas produções é uma questão relativa à pátria – também à “pátria pequena” e ao lar. A escritora, privada da sua casa por ocupantes russos ainda antes do seu nascimento, sofria por causa da falta dela por muitos anos. Trata-se de casa num sentido mais amplo: da terra ocupada durante as partilhas, da falta do estado polaco autónomo, da desacreditação da cultura e língua polacas, da discriminação quanto a religião. Portanto, os assuntos acima mencionados tornaram-se ainda mais valorizados nas obras dela. Nos textos como *Między ustami a brzegiem pucharu*, *Jaskółczym szlakiem*, *Požary i zgliszcza*, *Klejnot*, *Bracikowscy*, *Wrzos*, *Czahary* ou *Kądział*, a casa mencionada, também compreendida de modo metafórico como uma ideia/um conjunto de valores, mas também a casa-pátria, casa-património, casa-língua, casa-família, casa-catolicismo estão no foco da atenção do narrador, mas muitas vezes ocultas dentro do romance. Ao mesmo tempo, é difícil não reparar que Rodziewiczówna mitifica a casa polaca e tudo que está associado a esse espaço compreendido metaforicamente e fá-lo um espaço sagrado, um paraíso que se torna um destino de muitas personagens. A saída da casa significa uma passagem ao mundo de caos, o regresso – o início de uma nova fase da vida com a sua base nos valores mais importantes. Em consequência, também para os leitores a casa, a casa polaca, torna-se um valor absoluto pelo qual vale a pena lutar e ainda dar a vida.



El tema del artículo es la imagen literaria de Dresde, incluida en las tempranas novelas de Eliza Orzeszkowa, tales como: *Último amor*, *El señor Graba*, *En el fondo de la conciencia*. En la obra de la escritora ejercen influencia los conceptos mitológicos de las grandes ciudades, creados en la novela francesa del siglo XIX (caracterizados por Roger Caillois), así como los conceptos propios de la literatura romántica y entre los levantamientos. De entre las grandes capitales europeas, en las páginas de las novelas de Orzeszkowa aparecen apenas algunas de ellas: aparte de París, San Petersburgo o Viena, aparece la capital de Sajonia – Dresde. Evitando, conforme al programa, la “escena extranjera” en sus novelas, Orzeszkowa no describe, no obstante, este espacio, permitiendo que exista en la geografía novelesca únicamente como experiencia o imaginación de los protagonistas.

La experiencia de las grandes capitales es, en la mayoría de los casos en Orzeszkowa, presentada mediante el texto y la cultura. La “zona mediatizante” es constituida aquí tanto las obras literarias como los conceptos culturales de las ciudades, leyendas, mitos y estereotipos formados en torno a los lugares. La escritora mira a Dresde desde dos perspectivas: cultural e histórica. La autora se hace con el concepto de Dresde como “Florenia alemana”, perpetuado por Johann Gottfried Herder en la obra *Kunstsammlungen in Dresden*, de ahí que en su imaginación Dresde funciona principalmente como centro de ciencia y arte. Igual de importante es, no obstante, la perspectiva histórica cuya adopción hace percibir a la ciudad de Dresde como el centro polaco de emigración en el que hay una numerosa colonia polaca también en el período entre los levantamientos. Estos dos puntos de vista sobre la capital Sajonia dominan en las descripciones polacas de la misma en el siglo XIX, elaboradas desde dos perspectivas – desde la perspectiva de un europeo ilustrado y desde la de un polaco desterrado de su país. Estas perspectivas – según parece – influyeron de manera fundamental en la imagen de Dresde en Orzeszkowa, pero son esenciales aquí tanto los libros de viajes de la época de romanticismo como también – tomando en consideración numerosas relaciones de la escritora con Józef Ignacy Kraszewski y su obra – la biografía y la labor literaria del autor de *Noches de Dresde*.

O tema do artigo é uma imagem literária de Dresden incluída nos primeiros romances de Eliza Orzeszkowa, como *Ostatnia miłość*, *Pan Graba*, *Na dnie sumienia*. Nas obras da escritora pode-se observar uma influência de representações míticas de grandes cidades formadas no romance francês do século XIX (descritas por Roger Caillois), assim como as representações características da literatura nativa e relativa ao período entre insurreições. Das grandes capitais europeias apenas algumas são visíveis nos romances de Orzeszkowa; ao lado de Paris, Petersburgo ou Viena aparece a capital da Saxônia – Dresden. Querendo evitar “uma cena estrangeira”, Orzeszkowa não descreve esse espaço e só o permite existir na geografia do romance como uma experiência ou imagem da imaginação das personagens.

A experiência de grandes capitais é, na maioria dos casos, transferida a cultura e literatura. O “espaço de mediatização” são tanto obras literárias, como representações culturais de cidades, lendas, mitos e estereótipos relacionados com lugares. A escritora percebe Dresden de duas perspektyw – kultural e historyka. A autora adota uma reprezentacja de Dresden como “Florença alemã”, uma imagem preservada por Johann Gottfried Herder no seu trabalho *Kunstsammlungen in Dresden*, e, por isso, a cidade funciona na imaginacja dela como um centro de ciência e arte. A perspektywa historyka tem a mesma importância e leva nós a percebermos Dresden como um centro de emigracja polaco com uma grande kolonia polaco também no período depois de insurreições. Estas duas visões do capital da Saxonia predominam nas descrições polacas da autora no século XIX feitas de duas perspektyw – de um Europeu inteligente e um Polaco expulsado do seu país. Parece que estas duas perspektyw influenciaram significativamente a imagem de Dresden de Orzeszkowa e ambas a escrita efetuada durante viagens “românticas” e, tomando em consideração relações da autora com Józef Igrancy Krauszewski e com as obras dele, a biografia e a escrita do autor de *Wieczory drezdeńskie* têm a mesma importância.

**Iwona Krupecka,**  
*Stracone złudzenia...  
 Demitologizacja  
 „tożsamości  
 narodowej/  
 kulturowej” w dziele  
 Unamuna*

Głównym celem mojego artykułu jest przedstawienie myśli młodego Miguela de Unamuno jako paralelnego w stosunku do latynoamerykańskich projektów tożsamości opracowanych np. przez José Martíego lub, w wieku XX, przez Roberto Fernandez Retamara. Wykazuję, że w zbiorze *En torno al casticismo* Unamuno dekonstruuje ideę tradycji jako powtórzenia przeszłości, ale główny punkt jego krytyki polega na uznaniu jednolitej tożsamości za nieodpowiednią lub fałszywą w odniesieniu do intrahistorycznej lub intraświadomej rzeczywistości tak indywidualnego, jak i kolektywnego „ja”. Wobec tego, w opozycji do indywidualistycznej koncepcji „ja” (jako oddzielnego od świata zewnętrznego, całkowicie niezależnego, przeciwstawionego wszystkim pozostałym bytom i ujmowanego w kategoriach istoty), Unamuno proponuje ideę organiczną „ja” heterogenicznego, którego rozwój wyznaczony jest przez wzajemne relacje ze światem i absorpcję wpływów z zewnątrz. W ten sposób Unamuno odwraca relację między metropolią i peryferiami, wykazując, że esencja nie emanuje swojej tożsamości na zewnątrz, lecz jej tożsamość, którą można nazwać „istotową”, składa się z różnych peryferyjnych wpływów, które ją wzbogacają i tworzą pewnego rodzaju osad. Osad ten, będący „wiecznym wnętrzem”, jest trwały, ale jednocześnie zmienny i niemożliwe jest uchwycenie go na sposób esencjalistyczny; przeciwnie, jedynym sposobem myślenia o prawdziwej narodowej tradycji jest ożywienie jej z poziomu nieświadomości, z poziomu tego, co nieistotne lub absurdalne, tak więc, taktyka Unamuno polegać będzie na poszukiwaniu głębokich relacji między ideami, a nie na izolowaniu ich w celu dojścia do pojęciowej przejrzystości. Jako pozytywny program

Unamuno oferuje zatem podwójne działanie: poszukiwanie maksymalnej różnorodności na poziomie regionalizmów (poprzez bezpośredni kontakt ze środowiskiem) oraz jedności na poziomie Ludzkości, będącej wnętrzem/głębnią każdej tradycji.

O propósito principal do meu artigo é apresentação do pensamento do jovem Miguel de Unamuno como paralelo aos projetos latino-americanos de identidade preparados por exemplo por José Martí ou no séc. XX por Roberto Fernández Retamar. Provo que no livro *En torno al casticismo* Unamuno desconstrói a ideia da tradição como repetição do passado mas o ponto principal da sua crítica reside em considerar uma identidade homogénea como inadequada ou falsa em relação a realidade intra-histórica ou intra-consciente tanto do “eu” individual como coletivo. Por tanto, em oposição do conceito individualista do “eu” (como separado do mundo exterior, absolutamente independente, oposto a todos os restantes entes e considerado nas categorias do ser), Unamuno propõe uma ideia orgânica do “eu” heterogéneo cujo desenvolvimento é marcado por relações mútuas com o mundo e absorção de influências de fora. Desta maneira Unamuno reverte as relações entre a metrópole e periferias, provando que a essência não emana a sua identidade para fora mas a sua identidade, a qual podemos chamar “essencial”, está composta de diferentes influências periféricas que a enriquecem e formam uma espécie de sedimento. Este sedimento, sendo “interior eterno”, é durável mas ao mesmo tempo variável e é impossível compreendê-lo como essencialista, ao contrário, a única forma de pensamento sobre uma tradição nacional verdadeira é revivê-la do nível do inconsciente, do nível daquilo que é fútil ou absurdo, por tanto a tática de Unamuno reside em procurar umas relações profundas entre ideias e não no seu isolamento para chegar à claridade conceitual. Como um programa positivo Unamuno oferece, por tanto, uma atividade dupla: procurar a diversidade máxima no nível dos regionalismos (pelo contacto direto com ambiente) e a unidade no nível da Humanidade, no fundo de cada tradição.

*Ilusões perdidas...  
Desmitificação “da  
identidade nacional/  
cultural” na obra de  
Unamuno*

Portugalia od zarania swojego istnienia tworzyła mityczne uzasadnienia swego istnienia, wynikające z jej sytuacji geopolitycznej. Szczególnie jest to widoczne w przypadku ideologii luzotropikalizmu, mitologizującej kulturę portugalską i postać Portugalczyka, jako nośnik zachodniej cywilizacji w Afryce. Obecnie proponowany projekt luzofonii i CPLP (wspólnoty państw języka portugalskiego), wykazuje wiele podobieństw z kolonialną ideologią luzotropikalizmu i mimo odejścia od cywilizacyjnej roli Portugalczyka, generuje nowe mity pokojowego współżycia metropolii i byłych kolonii, podyktowane poszukiwaniem partykularnych korzyści zarówno Portugalii jak i pozostałych krajów portugalskojęzycznych. Wspominamy też postać José Eduarda Agualusy, który w swoich powieściach poddaje procesowi mitotwórczemu obszar luzofonii.

**Wojciech  
Charchalis,**  
*Luzotropikalizm  
i luzofonia – dwa  
kolonialne projekty  
portugalskie*

*Lusotropicalismo  
y lusofonía – dos  
proyectos coloniales  
portugueses*

Portugal, desde los comienzos de su existencia creaba justificaciones míticas resultantes de su situación geopolítica. Primero se trataba de justificar su singularidad religiosa y nacional y después justificar los descubrimientos geográficos y la creación de un imperio comercial. Eso se ve especialmente en caso de la ideología del lusotropicalismo que mitifica la cultura portuguesa y la figura del portugués, como portador de la civilización occidental en África. La idea del lusotropicalismo fue creada en los años 30 del siglo XX por el sociólogo brasileño Gilbert Freyre. El régimen de Salazar que buscaba en los años 50 una nueva ideología que justificaría el dominio portugués en África, recurrió precisamente al lusotropicalismo como ideología que glorifica el papel civilizador de los portugueses en África. Una curiosidad es que la misma ideología fue utilizada por un joven movimiento independentista en las colonias como arma de lucha contra el imperialismo portugués. El proyecto de lusofonía CPLP (Comunidad de Países de Lengua Portuguesa) propuesto en la actualidad muestra muchas semejanzas con la ideología colonial de lusotropicalismo y a pesar de alejarse del papel civilizador del portugués, genera nuevos mitos de convivencia pacífica de la metrópoli y las antiguas colonias, dictados por la búsqueda de beneficios particulares tanto de Portugal como de los demás países lusófonos. Recordamos también la figura de José Eduardo Agualusa que en sus novelas somete el área de la lusofonía al proceso de creación de mitos. En particular, eso se refiere al libro *Milagrário pessoal* cuyo protagonista es la lengua portuguesa. En esta novela, el autor glorifica la unión política del mundo lusófono multicultural.

**Włodzimierz  
Szymaniak,**  
*Mesjanizm  
władzy w powieści  
hiszpańskojęzycznej  
poświęconej  
dyktatorom*

Problematyka władzy, a zwłaszcza jej dyktatorskie oblicze, stanowi częsty motyw w literaturach języka hiszpańskiego. Niektórzy historycy literatury proponują nawet wyodrębnienie powieści dyktatorskiej jako odrębnego gatunku literackiego. W konsekwencji mimesis literacka odzwierciedla różne aspekty fenomenu władzy wraz z jej oddziaływaniem na społeczeństwo. Opracowanie analizuje aspekt mesjanistyczny dyktatur sportretowanych przez pisarzy takich jak Ramón Valle-Inclán, Gabriel García-Márquez, Augusto Roa Bastos, Mario Vargas Llosa, Arturo Uslar Pietri, Jorge Edwards i Manuel Vázquez Montalbán. Cechą wspólną analizowanych tekstów jest silne poczucie misji kacyka, które nie tylko uzasadnia i usprawiedliwia działanie *per fas et nefas*, jak i również eliminuje jakąkolwiek próbę egzekwowania odpowiedzialności. W konsekwencji zaciera się granica między rzeczywistością obiektywną a urojonym fikcyjnym światem. Z drugiej strony uderza także ubóstwo filozoficzne mesjanizmu władzy, który ogranicza się do eksponowania osobistych cech zasług dyktatora, niezmiennie postrzeganego w kategoriach odmiennych od reszty społeczeństwa. Związek z religią czy z ideologią ma charakter czysto instrumentalny. Znaczy to, że dyktator może opierać się na religii lub ideologii, pod warunkiem otrzymania

poparcia. W przypadku przeciwnym religia, czy ideologia są ignorowane w imię „wyższych” lecz słabo sprecyzowanych ideałów. Alternatywą dla religii chrześcijańskiej mogą być również wierzenia lokalne lub formy synkretyczne, również postrzegane w sposób instrumentalny, i w razie potrzeby ośmieszane. Inną cechą wspólną mesjanizmu dyktatora jest prezentacja władzy jako poświęcenia dla dobra ogółu. W konsekwencji los narodu jest utożsamiany z losem przywódcy, którego nieszczęście jest postrzegane jako klęska ogółu. Przeciwnicy takiej wizji są automatycznie oskarżeni o zdradę ojczyzny. Propaganda oficjalna wmawia też tezę narodu wyróżnionego poprzez istnienie wyjątkowego kacyka. Ze swojej strony społeczeństwo w przedstawionych powieściowych światach najczęściej akceptuje irracjonalne postawy i argumenty, które zwiększają poczucie bezpieczeństwa przy jednoczesnym zmniejszeniu odpowiedzialności indywidualnej. Ewentualne akty przemocy, represje czy tortura z reguły powodują dyskonfort samego dyktatora, jednakże poczucie misji wymaga bezwzględności na wszystkich poziomach działania. Mesjanizm jest również środkiem mityfikacji władzy, która nie potrafi odpowiadać w sposób racjonalny na ewentualne próby krytyki czy polemiki.

O assunto de poder, particularmente o caráter ditatorial dele, constitui um motivo comum na literatura da língua espanhola. Alguns historiadores da literatura propõem a distinguir a literatura ditatorial como um gênero literário separado. Em consequência, a *mimésis* literária reflete vários aspetos do fenómeno de poder com a sua influência na sociedade. O artigo analisa o aspeto messiânico de ditaduras apresentadas pelos autores tais como Ramón Valle-Inclán, Gabriel García-Márquez, Augusto Roa Bastos, Mario Vargas Llosa, Arturo Uslar Pietri, Jorge Edwards e Manuel Vázquez Montalbán. O traço comum dos textos analisados é um forte sentido de missão de cacique que não só explica e justifica a ação *per fas et nefas*, mas também elimina qualquer tentativa duma exigência de responsabilidade. Em consequência, a fronteira entre a realidade objetiva e o mundo fictício desaparece. Por outro lado, a pobreza filosófica do messianismo do poder que se restringe a expor traços pessoais e méritos do ditador que permanentemente fica percebido em termos diferentes do que os outros na sociedade é surpreendente. A conexão com a religião ou a ideologia tem um caráter instrumental pleno. Isto significa que o ditador pode respeitar a religião ou ideologia na condição de ele receber apoio. No caso contrário, a religião ou ideologia ficam ignoradas pelo bem de ideais “superiores”, mas mal definidos. As crenças locais ou formas sincréticas, também percebidas de modo instrumental e, se necessário, ridicularizadas podem constituir uma alternativa para a religião cristã. Um outro traço comum do messianismo do ditador é a apresentação do poder como um sacrifício pelo bem dos outros. Em consequência, a história de uma nação fica identificada com a história do ditador cuja desgraça está considerada como uma derrota de todos.

*Messianismo do poder no romance espanhol dedicado a ditadores*

Os adversários dessa visão ficam automaticamente acusados de traição à pátria. A propaganda oficial leva a acreditar na tese de nação marcada devido à existência de um cacique particular. Em geral, a sociedade apresentada nos romances aceita comportamentos irracjonalis e argumentos que aumentam o sensaçãõ de segurãnça, mas, ao mesmo tempo, diminuem a sensaçãõ de responsabilidade pessoal. Atos de violãncia, repressões ou torturas possívies resultam da inconveniãncia do prõprio ditador, mas o sentido de missãõ exige crueldade em todos os níveis. O messianismo tambẽm é um meio de mistificaçãõ do poder que nãõ consegue dar uma resposta racional a tentativas de crítica ou polêmica possívies.

**Ewa Łukaszyk,**  
My, Portugalia,  
możliwość bycia.  
*Uniwersalizm  
wirtualny jako  
rezultat procesu  
auto-mityfikacji  
kulturowej*

Artykuł obejmuje cztery części tworzące układ naświetlających się wzajemnie elementów. W części pierwszej zostaje postawiony problem auto-mityfikacji kultury portugalskiej, znajdujący wyraz w *Przesłaniu* Fernanda Pessoai, skąd pochodzi urywek przytoczony w tytule. Chodzi zatem o wirtualny charakter jej uniwersalistycznej formuły. Sedno analizy stanowi hipoteza, że proces znajdujący punkt kulminacyjny w dziele Pessoai wyjściowo był związany z koniecznością zalecenia traumy związanej z podjęciem żeglugi atlantyckiej na przełomie średniowiecza i epoki nowożytnej. Zostaje zatem podjęta próba odczytania *Przesłania* w kontekście renesansowych odniesień Pessoai.

Część druga stanowi analizę *Przesłania* jako poematu emblematycznego, w którym zakładanym odniesieniem wizualnym jest godło Portugalii. Wychodząc od scharakteryzowania renesansowej formy *emblema triplex*, podkreślono jej propedeutyczne, inicjacyjne funkcjonowanie (przejście od obrazu do słowa, od tego, co postrzegalne zmysłowo do abstrakcyjnej idei). Ilustracją emblematycznego funkcjonowania *Przesłania* jest analiza jednego z „mikrotekstów” pierwszej części: *O Campo das Quinas*, gdzie wyłania się progresja od pola heraldycznego do pola bitwy pod Ourique i cudu mającego rzekomo poprzedzać starcie z niewiernymi. Przyszłemu królowi Portugalii miał się wówczas objawić Chrystus, ofiarowując pięć tarcz. W ten sposób zostaje wyprowadzone „stygmatyzujące” utożsamienie między Portugalią a ciałem Chrystusa. Układ elementów w godle kraju stanowi analogię symboliki umieszczonej na świecy paschalnej, w której rany Chrystusowe wyznaczają zarazem początek i koniec dziejów ludzkości, wprowadzają perspektywę eschatologiczną. Przedstawione operacje wyobraźni zacierają granicę między doczesną, powiązaną z określonym terytorium logiką narodu, a eksterytorialną i nakierowaną na wieczność logiką wspólnoty religijnej.

Część trzecia rozpoczyna się od przypomnienia, że narracja o cudzie pod Ourique nie pojawia się w najstarszych źródłach średniowiecznych, lecz jest wytworem XV-wiecznym. Powracamy więc do hipotezy, że istnieje związek między procesem auto-mityfikacji kultury portugalskiej a traumą wywołaną przez żeglugę atlantycką. Narusza ona domniemany porządek świata, o czym świadczą wzmianki w kronice Zurary dotyczą-

ce lęku przed opłynięciem „ostatniego” przyładka, skutkującym wiecznym potępieniem. Tymczasem wyłania się nowa legitymizacja, mówiąca o współuczestnictwie człowieka w bożym dziele kreacyjnym i uznająca żeglugę za głęboką reorganizację świata stworzonego, co przewija się również w *Przesłaniu* Pessoa. Poeta modernistyczny pragnie wystąpić jako supra-Camões, aktualizując renesansową epopeję *Luzytanie*, której elementem centralnym była legitymizacja transgresji. Podejmując żeglugę atlantycką, Portugalczycy wyłamują się ze średniowiecznego, krucjatowego układu odniesień wobec Ziemi Świętej i Jerozolimy ziemskiej. Zarazem budują jednak własną wizję, przekładając ekspansję na projekt rozszerzania „prawa wiecznego życia”. W ten sposób Portugalia, podobnie jak Królestwo Chrystusowe, „nie jest z tego świata”.

Wreszcie część czwarta odnosi się do konsekwencji auto-mityfikacji kultury portugalskiej w perspektywie postkolonialnej. Pessoa tworzył swój poemat w obliczu potęgi brytyjskiego imperium kolonialnego, spychającego Portugalie na margines. Dostrzegł jednak potencjał uniwersalizmu wirtualnego, przemieszczonego poza obręb spraw i relacji rzeczywistych. Możemy to ostatecznie ocenić ze współczesnej perspektywy, w której portugalski uniwersalizm, pomimo dekolonizacji, nadal wciela się w dyskurs luzofonii. Mimo oczywistych przekłamań i braku przełożenia na rzeczywistość, ten dyskurs oparty na auto-mityfikacji wydaje się nie do przewyżczenia.

La segunda parte es el análisis de *Mensaje* (*Mensagem*) como poema emblemático en el cual la referencia visual planteada es el escudo de Portugal. Partiendo de la característica de la forma renacentista de *emblemata triplex*, se subrayó su funcionamiento propedéutico, inicial (paso de la imagen a la palabra, de lo que es perceptible con los sentidos a la idea abstracta). La representación del funcionamiento emblemático de *Mensaje* (*Mensagem*) es el análisis de uno de los “microtextos” de la primera parte: *O Campo das Quinas*, donde emerge la progresión desde el campo heráldico hasta el campo de batalla de Ourique y milagro que, al parecer, ha de preceder la lucha con los infieles. Al futuro rey de Portugal supuestamente se le habría aparecido entonces Cristo, ofreciendo cinco escudos. De este modo, se deduce la identificación “estigmatizadora” entre Portugal y el cuerpo de Cristo. La disposición de los elementos en el escudo del país es la analogía de los símbolos colocados en la vela de pascua, en la cual las heridas de Cristo determinan tanto el comienzo como el final de la historia de la humanidad, introducen la perspectiva escatológica. Las operaciones de la imaginación presentadas borran el límite entre la lógica terrenal de la nación relacionada con un determinado territorio y la lógica extraterritorial de la comunidad religiosa orientada hacia la eternidad.

La tercera parte comienza recordando que la narración sobre el milagro de Ourique no aparece en las fuentes medievales más antiguas, sino que es un producto del siglo XV. Volvemos, pues, a la hipótesis de que existe

Nosotros, Portugal,  
posibilidad de ser.  
*Universalismo virtual como resultado del proceso de auto-mitificación cultural*

una relación entre el proceso de automitificación de la cultura portuguesa y el trauma producida por la navegación atlántica. Esta hipótesis infringe el supuesto orden del mundo, lo que demuestran las menciones en la crónica de Zurara relativas al miedo de dar vuelta al “último” cabo cuya consecuencia es la condenación eterna. Entretanto, emerge una nueva legitimación que habla de la coparticipación del hombre en la obra creativa de Dios y que considera la navegación como la reorganización profunda del mundo creado, lo que aparece también en *Mensagem (Mensagem)* de Pessoa. El poeta modernista desea actuar como el supra-Camões, actualizando la epopeya renacentista Lusitanos, cuyo elemento central era la legitimación de la transgresión. Emprendiendo la navegación atlántica, los portugueses se libran del sistema medieval y de cruzadas de referencias a Tierra Santa y Jerusalén terrenal. Al mismo tiempo, construyen no obstante su propia visión, convirtiendo la expansión en el proyecto de ampliación del “derecho a la vida eterna”. De este modo, Portugal, al igual que el Reino de Cristo, “no es de este mundo”.

Finalmente, la cuarta parte se refiere a las consecuencias de la automitificación de la cultura portuguesa en la perspectiva postcolonial. Pessoa escribía su poema ante la presencia el poder del imperio colonial británico que empujaba a Portugal al margen. No obstante, se dio cuenta del potencial del universalismo virtual, desplazado fuera de los límites de los asuntos y las relaciones reales. Lo podemos evaluar definitivamente desde una perspectiva moderna en la cual el universalismo portugués, a pesar de la descolonización, sigue identificándose con el discurso de la lusofonía. A pesar de las evidentes tergiversaciones y la falta de correspondencia con la realidad, este discurso, basado en la automitificación, parece ser insuperable.

Adam Mazurkiewicz,  
*Dimensión cultural  
de los planes de colonias ultramarinas  
polacas en el periodismo de entreguerras*

De acuerdo con las exigencias en la prensa de la Liga Marítima y Colonial Polaca, las colonias iban a ser no solo la base de materia prima de la IIa República Polaca, sino también su “puerto” cultural gracias al cual sería posible extender la influencia de la cultura nacional a las naciones conquistadas. Tales planes coincidían además con las tendencias occidentales, ya que por aquel entonces la civilización y el progreso era identificado con Europa.

No obstante, “¿los sueños polacos sobre las colonias como proyecto cultural tenían posibilidad real de cumplirse? Puede que hasta cierto grado una respuesta negativa a esta pregunta la da el destino de los colonos en América del Sur, entre otras, de la cooperativa “Colonia Polaca” en Perú, disolución del Asociación Internacional de Colonización fundada en 1936 y fracaso de las inciativas emprendidas en África por las sociedades de colonos, entre otras, Polangola, sociedad Alfa y Asociación para la Colonización de Angola. La idea de la colonización compacta propagada por aquel entonces tuvo, sin duda, resonancia en la sociedad, prueba de lo cual es la popularidad de la Liga Marítima y Colonial Polaca.



Sin embargo, es difícil encontrar al mismo tiempo las pruebas de penetración de los elementos de la cultura polaca en la autóctona, que era lo que esperaban los propagadores de antaño de las colonias ultramarinas. La prueba de sus planes en la imagen de las colonias que se formaba en la sociedad de entreguerras, a partir de las siguientes cuestiones percibidas desde un punto de vista axiomático:

- convicción sobre la superioridad de la cultura europea (*resp.* polaca) sobre las culturas indígenas;
- consideración de la presencia de los colonizadores como cumplimiento de la “misión civilizadora del hombre blanco”;
- consideración del hecho de poseer colonias como evidencia.

Un punto de vista sobre las exigencias coloniales como exigencias que contienen *implicite* el programa cultural puede, sin embargo, ser útil para entender el fenómeno del interés por los planes de antaño de conquistar las posesiones de ultramar que a principios del siglo XXI se convirtieron de la visión de conquista en el diálogo del arte. Recordemos que en 2006 Janek Simon organizó en Antananarivo el proyecto artístico de al aire libre *Año Polaco en Madagascar*, en el marco del cual la realidad ribereña del Vístula fue mostrada a través los ojos de autores europeos. Es esencial aquí que se trató de mostrar la realidad polaca de modo que destaque su carácter global; por eso, se decidió presentar, más bien de forma unidimensional, las cuestiones relacionadas con el nacionalismo creciente y dominio de la cultura pop.

Por lo tanto, ¿las exigencias coloniales nacionales del período de entreguerras iban a cumplirse casi un siglo después en la realidad cultural, en la cual la inculturación fue sustituida por el multiculturalismo y el diálogo con “Otro”? El ejemplo del cambio aquí señalado es el programa educativo de Dominika Oliwa y Ewelina Osińska *Dirección África (Kierunek Afryka)* (2011) que acerca la particularidad de este continente a los alumnos de escuelas en diferente nivel (principalmente de la escuela primaria y escuela secundaria de primer grado) en el marco del Voluntariado Misionero Salesiano Jóvenes para el Mundo. Comparando los planteamientos de ese programa con las declaraciones de antaño de los publicistas de entreguerras, es fácil ver el cambio de la perspectiva: no es el europeo quien ha de imponer su estilo de vida, sino debe ver el *modus vivendii* de los habitantes de la Tierra Negra.

Por eso, África es en la actualidad tratada en el discurso artístico sobre todo como espacio del encuentro y no como figura del exotismo de lo extraño imposible de vencer. Seguramente en tal interpretación de los conceptos originales de la conquista como proyecto cultural ha influido en la actualidad, en la mayor medida, la revalorización de su propia historia, percibida hoy en día a través del prisma de la estrategia postcolonial; ya que la búsqueda de “parentesco por necesidad” de la historia de Polonia y de las antiguas colonias con frecuencia hace ver la coincidencia de su destino.

Segundo às exigências incluídas na imprensa relativa à Liga Marítima e Colonial Polaca, colónias não só pareceram tornar-se uma base de matérias-primas da Segunda República Polaca, mas também uma base cultural graças a qual fosse possível alargar a influência da cultura nacional no espaço conquistado. Tais planos foram semelhantes a tendências ocidentais, porque, naquela altura, a civilização e o progresso foram identificados com a Europa.

Mas será que tivesse sido possível tornar realidade o sonho sobre as colónias como um projeto cultural? Talvez, num certo grau, uma resposta negativa à pergunta consista na história de colonos na América do Sul, i. a. da sociedade “Kolonja Polska” ‘Colónia Polaca’ no Peru, no colapso da Sociedade Internacional de Colonização fundada em 1936 e no fracasso de iniciativas tomadas na África por sociedades de colonização, i. a. “Polangola”, sociedade “Alfa” e Towarzystwo do Kolonizacji Angoli ‘Sociedade de Colonização de Angola’. Na sociedade, considera-se reacções à ideia de colonização compacta, promovida naquela altura, o que fica provado pela popularidade da Liga Marítima e Colonial. Ao mesmo tempo, é difícil encontrar provas duma transferência de elementos relativos à cultura polaca para a cultura autóctone que foi esperada por propagadores das colónias exteriores. Uma prova dos seus planos consiste numa imagem da colónia formada na sociedade entre-guerras com a sua base nas seguintes questões percebidas de modo axiomático:

- convicção sobre a prioridade da cultura europeia (*resp.* polaca) sobre culturas indígenas;
- consideração da presença de colonizadores como uma realização da “missão civilizacional do homem branco”;
- consideração do facto relativo à posse de colónias como uma evidência histórica.

A consideração das exigências coloniais como essas que incluem o programa cultural *implicite* pode ficar útil quanto à perceção do fenómeno relativo ao interesse daqueles planos de conquista de terrenos exteriores que, no início do século XXI, mudaram da visão de conquista num diálogo da arte. Vale a pena mencionar que, em 2006 Janek Simon, organizou em Antananarivo o projeto artístico ao ar livre *Rok Polski na Madagaskarze* ‘Um Ano Polaco em Madagáscar’ no qual a realidade polaca foi mostrada da perspectiva de artistas europeus. Quanto ao projeto, é importante que se tentou apresentar a realidade polaca para que o carácter global dela fosse destacado. Por isso, escolheu-se uma apresentação na dimensão de questões associadas ao nacionalismo crescente e à dominação de cultura de massa.

Talvez seja possível que as exigências coloniais do período entre-guerras se tornem realidade quase um século depois e sejam visíveis numa realidade cultural na qual a inculturação foi substituída pelo multiculturalismo e diálogo com “Outro”? O programa educativo *Kierunek Afryka* ‘Direção África’ de Dominika Oliwa e Ewelina Osińska que aproxima a particularidade desse continente a alunos de vários níveis de escola-

ridade (particularmente da escola primária e secundária) como uma parte de Salezjański Wolontariat Misyjny Młodzi Światu ‘Voluntariado Missionário Salesiano os Jovens para o Mundo’ constitui um exemplo da mudança mencionada. Ao comparar as suposições desse programa com declarações de jornalistas do período entre-guerras, é fácil reparar numa mudança de perspectiva: não é o europeu quem deve impor o seu modo da vida, mas encontrar valores no *modus vivendii* de habitantes da Terra Negra.

Por isso, a África no discurso artístico, nessa altura, é considerada sobretudo como um espaço de encontro, não como uma figura relativa ao exotismo do estranho que é impossível de vencer. Com certeza, a reavaliação da sua própria história, hoje em dia percebida duma perspectiva relativa à estratégia pós-colonial, têm influência nessa reinterpretação de ideias originais relativas à conquista como o projeto cultural; a procura de “relações necessárias” entre a história da Polónia e as ex-colónias muitas vezes ajuda a perceber uma similaridade das histórias delas.

Después de la segunda guerra mundial, gracias a las nuevas autoridades procedentes de Moscú, tanto en la historiografía como en la memoria histórica colectiva de la sociedad se introdujo un número considerable de mitos y estereotipos. Estas nuevas autoridades, apoyadas por las bayonetas del Ejército Rojo, tenían en eso interés conmensurable consistente sobre todo en la legitimación de su poder. Independientemente de de lo que pasaba en el país, la actividad de los centros de emigración participaba, a través de su actividad histórica, en la creación del estereotipo. Este consistía en crear la imagen de los polacos que luchaban de manera inquebrantable durante la IIa guerra mundial en todos los frentes contra la Alemania hitleriana, eliminando, al mismo tiempo, casi por completo el hecho del servicio de cientos de miles de polacos en el otro lado. Las diferencias entre ambas historiografías se reducían principalmente al punto de vista sobre las así denominadas “lagunas”, vinculadas a las relaciones polaco-rusas difíciles desde hace siglos.

Por muchos años se dejó de lado el controvertido tema del servicio de los ciudadanos de la IIa República Polaca, al igual que el servicio de los ciudadanos prácticamente de todos los países de Europa, en diferentes organismos militares del IIIer Reich, para que no despierte controversias y no perturbe la imagen de las hazañas heroicas de una gran parte del pueblo polaco.

No obstante, si el servicio de los ciudadanos polacos de las tierras fronterizas del oeste en Wehrmacht, hay que señalar – con mucha frecuencia forzoso, gracias a una serie de publicaciones científicas y populares, en los últimos decenios deja de tratarse como algo insólito o escandaloso, sigue siendo un asunto delicado la afiliación de los ciudadanos de la IIa República Polaca a *Waffen SS*.

Lo delicado de este tema, provocado por la sentencia del tribunal de Núremberg relativa al carácter criminal de la actividad SS, por otro lado,

**Tomasz Eugeniusz Bielecki,**  
*¿Abuelo en Waffen SS? Sobre el estereotipo y mito en la memoria histórica colectiva e historiografía una vez más*

*Avô nas Waffen-SS?!  
Sobre o estereótipo  
e mito na memória  
histórica comum e  
historiografia uma  
vez mais*

por la víctimas que se cobró la IIa guerra mundial en caso de Polonia, entre otros, a consecuencia de la actividad de SS, no parece sorprender.

La historiografía polaca de posguerra, tanto de emigración como nacional, llena de censura, deja esta ingrata problemática al margen de sus reflexiones. Desde el año 1945 este tema ha sido eliminado tanto de los estudios históricos como de la memoria histórica colectiva. Esta situación empezó a cambiar en el siglo XXI, no obstante, sobre todo en lo que se refiere a la memoria histórica colectiva pasará mucho tiempo antes de que este tema se entienda aunque sea parcialmente.

Depois da Segunda Guerra Mundial, particularmente por causa de novas autoridades vindas de Moscovo, um grande número de mitos e estereótipos foi introduzido tanto na historiografia polaca, como na memória histórica comum da sociedade. Essa nova autoridade, suportada por baionetas do Exército Vermelho, teve o seu interesse bem mensurável que consistiu numa legitimação do seu poder. Independentemente do que se passou no país, a atividade de centros de emigração, na sua atividade histórica, desempenhou um papel de criação do estereótipo. Este estereótipo consistiu na criação duma imagem dos polacos que lutam por todas as partes contra os alemães e, ao mesmo tempo, numa negação completa da presença de centenas de milhares polacos no outro lado. Diferenças entre as duas historiografias resumiram-se, sobretudo, ao ponto de vista de “lacunas” relacionadas com relações polaco-russas difíceis.

Durante muitos anos, o assunto controverso relativo ao serviço militar de cidadãos da Segunda República Polaca, bem como o serviço de cidadãos de todos os países europeus em várias divisões militares da Alemanha Nazi foi abandonado para não gerar controvérsias e não perturbar uma imagem de atos heroicos duma parte significativa da sociedade polaca.

Embora o serviço de cidadãos polacos das regiões fronteiriças de oeste na Wehrmacht – vale a pena acrescentar que muitas vezes forçado – graças a muitas publicações históricas e populares deixa de ser considerado como ultrajante nas últimas décadas, o facto de que cidadãos da II República da Polónia pertenceram às *Waffen-SS* continua um assunto controverso.

A controvérsia do assunto que é um resultado do julgamento de Nuremberg sobre o carácter criminoso das SS e, de outro lado, de vítimas polacas do período da Segunda Guerra Mundial, *inter alia*, por causa da atividade das *Waffen-SS*, não é nada supreendente.

A historiografia polaca pós-guerra, relativa a emigração, assim como local, que sofreu censura, deixa o assunto desagradável à margem das suas considerações. Desde o ano 1945, o tema foi retirado de publicações históricas, bem como da memória histórica comum. A situação começou a mudar no século XXI, mas quanto ao espaço da memória histórica comum, é preciso ainda muito tempo para que a matéria seja, ainda parcialmente, compreendida.

En la historia del cabaré polaco, el período de entreguerras recibe la denominación del „siglo de oro” representado, entre otros, por: excelente escena de Varsovia Qui Pro Quo, primer cabaré de radio Wesoła Lwowska Fala de Lvov, eminentes autores, como por ejemplo – Julian Tuwim, Marian Hemar, Fryderyk Jąrosy, Hanka Ordonówna, Mira Zimińska, Adolf Dymśza, Kazimierz Wajda y Henryk Vogelfaenger, es decir, los famosos Szczepcio y Tońcio y también los nuevos patrones satíricos, líricos y de espectáculos, procedentes de la revista francesa, mas también de la tradición cracoviana renovada de Zielony Balonik (Globo Verde) (funciones satíricas de marionetas) y folclore urbano local de Varsovia y Lvov con importantes elementos de la cultura judía (szmonces (chistes judíos)).

Para los teatros militares y el teatro de emigración de Londres (que funcionaba ya desde 1942) del período de la segunda guerra mundial, este patrón del ocio se convirtió en el signo de libertad de la Segunda República de Polonia y de la cultura renovada después de varios siglos de esclavitud. Por eso, el arte del cabaré del período de entreguerras se convirtió en la forma más importante de la cultura polaca de emigración en los años 1939-1989 y los artistas con ella relacionados fueron ennoblecidos y considerados bardos nacionales (Marian Hemar). Conscientemente se conservaban y halagaban las antiguas tradiciones de cabaré, sin darse cuenta de los cambios que traía ni la cultura estudiantil de la segunda mitad de los años 50 del siglo XX ni la contracultura, ni la segunda reforma del teatro de los años 60 – tanto en los países de Europa Occidental como también en Polonia.

El artículo presenta de forma sintética la historia de los teatros de guerra y emigración, tomando en consideración los problemas artísticos, ideológicos y programáticos más importantes; sitúa este arte tanto con relación a la tradición de cabaré del período de entreguerras como con relación al patrimonio de la Gran Emigración del siglo XIX. El texto tiene carácter documentado (los materiales utilizados se obtuvieron durante las investigaciones en los archivos privados londinenses y las bibliotecas que coleccionan la prensa y las publicaciones de emigración) e interpretativo (se puso de relieve la idea de servidumbre del arte que prevalece sobre los valores artísticos de la obra).

Na história do cabaré polaco o período entre-guerras é chamado “uma época de ouro” e está representado, *inter alia*, por: excelente cena de Varsóvia Qui Pro Quo, o primeiro cabaré de rádio Wesoła Lwowska Fala de Lviv, os autores distintos como por exemplo Julian Tuwim, Marian Hemar, Fryderyk Jąrosy, Hanka Ordonówna, Mira Zimińska, Adolf Dymśza, Kazimierz Wajda e Henryk Vogelfaenger, ou seja, os famosos Szczepcio e Tońcio, assim como novos padrões satíricos, líricos e espetaculares, provenientes da revista francesa, mas também da, associada a Crácovia, tradição renovada de Zielony Balonik [Balão Verde] (teatro de bonecos) e folclore de cidade associado a Varsóvia e Lviv com elementos importantes da cultura judaica (szmonces).

**Izolda Kiec,**  
*La segunda vida de los antiguos cabarés en las escenas de la Segunda Emigración (1939-1989)*

*A segunda vida de cabarés nas cenas da Segunda Emigração (1939-1989)*

Para teatros de exercito e a cena de emigração de Londres (em funcionamento desde 1941) do período da Segunda Guerra Mundial, esse padrão de entretenimento tornou-se um símbolo de liberdade – da Segunda República Polaca e da cultura que foi renovada após muitos anos de falta de independência. Portanto, a atividade artística de cabaré durante o período entre-guerras tornou-se a forma mais importante da cultura de emigração polaca nos anos 1939-1989 e os artistas relacionados com esta atividade foram nobilitados como vates nacionais (Marian Hemar). As tradições de cabaré antigas foram conscientemente preservadas e aprovadas, ao passo que mudanças levadas pela cultura de estudantes da segunda metade dos anos 50 do século XX, assim como a contracultura e a segunda reforma de teatro nos anos 60, tanto nos países na Europa Ocidental, como na Polónia, foram bem ignoradas

O artigo mostra na forma sintética a história de cenas de guerra e de emigração tomando em consideração os problemas mais importantes artísticos, ideológicos e relativos aos programas; essa produção artística fica estudada em relação à tradição de cabaré no período entre-guerras, bem como à herança da Grande Emigração do século XIX. O artigo tem o caráter de texto-fonte (foram utilizados materiais obtidos durante pesquisas em arquivos privados de Londres e em bibliotecas que coletam revistas e publicações de emigração) e de texto interpretativo (foi exposta a ideia de “servidão” da arte predominante sobre os valores artísticos da obra).

**Agata Jabłońska,**  
*Siglo de oro de las exposiciones polacas. Locución de la exposición que presenta la cultura de Polonia en los ejemplos de representaciones del Museo Nacional de Cracovia*

El artículo se refiere a las exposiciones escogidas del arte antiguo (medieval y moderno), preparadas por el Museo Nacional de Cracovia en dos períodos: en la fase de formación de su estructura a finales del siglo XIX y en el período de la República Popular de Polonia. Mediante la descripción de las prácticas de comisario y objetos expuestos característicos para estas exposiciones – con frecuencia, objetos de arte antiguos más preciados de sus épocas – se analizaron los motivos que habían influido en la formación de un modelo de presentación que cuenta la historia de la cultura de la antigua Polonia. En el texto se concede la palabra a los autores de estas exposiciones y a las fuentes analizadas con espíritu crítico, tales como su documentación y ecos en la prensa actual.

El primer argumento que se aborda es la práctica de la organización de las exposiciones de museo en los años 80 del siglo XIX, en particular, la participación de los representantes de la aristocracia polaca que desempeñaban el papel de miembros de los comités de organización que prestaban sus colecciones para las presentaciones y elaboraban los catálogos de las exposiciones. Esto forma parte de la historia del mito fundador de la institución formada por las élites de la sociedad durante la época de las particiones. Junto a este tema se presentaron las maneras de componer las exposiciones de museo, basadas en el uso de *ensembles*, es decir conjuntos de objetos de arte antiguos con los que se forman

composiciones decorativas. La presentación de las obras de arte, armas antiguas y souvenirs históricos se completaba con las fichas de catálogo. El contenido de los catálogos y artículos que acompañan a las exposiciones tales como “Exposición de los objetos de arte antiguos de la época del Rey Jan III Sobieski y su siglo” (1883) o “Exposición de los objetos de arte antiguos de la época de Jan Kochanowski” (1884), marcó, para muchos decenios, la manera de pensar sobre algunos objetos de las colecciones del Museo Nacional. Muchos objetos de entre los destacados en aquellas exposiciones participaron en los siguientes decenios en las presentaciones de cultura de la antigua Polonia organizadas fuera de Polonia, tales como “Siglo de oro de ciudades polacas” en Gante (1958), “Treasures from Poland” en Estados Unidos (1966-1967). La narración creada en el primer período de la actividad del museo era, durante decenios, la voz que contaba la historia de la cultura de la antigua Polonia. Uno de los argumentos abordados por los autores de las exposiciones era también la historia de las armas y del armamento – nacional y del este, presentado como testimonio de la historia militar de Polonia. La penetración mutua de los argumentos históricos y artísticos que se produce precisamente en el “filo del sable”, guardaba relación con la dimensión didáctica de las exposiciones mencionadas y más ampliamente – con la convención de pensamiento sobre la historia del estado.

O artigo trata de exposições de arte antiga selecionadas (medieval e moderna), preparadas pelo Museu Nacional de Cracóvia, em dois períodos: durante a formação da sua estrutura no final do século XIX e durante a duração da República Popular da Polónia [PRL]. Através de uma descrição de práticas curatoriais e de peças bem características dessas exposições – muitas vezes os monumentos mais valiosos das suas épocas – foram examinados os motivos que tiveram influência na formação de um modelo de apresentação da história da cultura polaca antiga. O texto permite aos autores das exposições se expressarem e o conteúdo respeita as fontes analisadas criticamente, como a sua documentação e ecos na imprensa da época.

O primeiro tema é a prática de organização de exposições museais nos anos 80 do século XIX, em particular a participação de representantes da aristocracia polaca como membros de comités organizadores que aluguem as suas coleções para efeitos da apresentação e elaboram catálogos de exposições. Isso abrange a história de um mito fundador de instituições que foram formadas pela elite social na época de partilhas da Polónia. Os modos da formação de exposições museais baseados no uso de *ensemble*, ou seja, de um conjunto de monumentos que ficam reunidos em composições decorativas, foram apresentados ao lado do tema principal. A apresentação de obras de arte, armas antigas e relíquias históricas foi suplementada com descrições relativas aos catálogos. O conteúdo dos catálogos e artigos que fizeram parte das exposições como “Exposição de Monumentos do período de reinado de João III Sobieski e da sua época”

*Época de Ouro de exposições polacas. O idioma de uma exposição que apresenta a cultura polaca, baseado nos exemplos do Museu Nacional de Cracóvia*

(1883) e “Exposição de Monumentos da época de Jan Kochanowski” (1884) formaram o modo de percepção de algumas peças das coleções do Museu Nacional por muitas décadas. Muitas das obras que foram valorizadas durante as exposições acima mencionadas fizeram parte de apresentações da cultura polaca antiga enviadas para o estrangeiro, como “Época de Ouro de cidades polacas” em Gante (1958), “Treasures from Poland” nos Estados Unidos (1966-1967) nas seguintes décadas. A narração que foi criada no primeiro período da atividade do Museu tornou-se a voz que contava a história da cultura de Polónia antiga por muitos anos. Um dos temas dos quais trataram os autores das exposições foi a história de armas e armamento – nativos e do oriente – apresentados como uma prova da história militar da Polónia. A infiltração mútua de motivos históricos e artísticos, que ocorrem “no fio da espada”, esteve associada a um aspeto didático das exposições mencionadas e, de forma mais ampla, com a convenção atual do modo de percepção da história do estado.

**Agnieszka Nieracka,**  
*Sobre los conceptos  
 mitificados de lo  
 polaco ante el encu-  
 entro con el extraño/  
 otro en el cine polaco  
 contemporáneo*

La contraposición del propio y extraño, vista en la perspectiva antropológica, permite percibir este fenómeno como fenómeno cultural. La identidad cultural es formada por la versión mitificada de la historia de la nación que consolida su carácter particular en la esfera denominada antropología de la imaginación. Cada sociedad crea sus propias reglas de reacción ante un extraño estableciendo el límite de las diferencias y, al mismo tiempo, la posibilidad de excederlo o consolidarlo. El experimentar lo extraño provoca la pérdida de la claridad del mundo introduciendo caos (Zygmunt Bauman), puede también manchar este mundo (categoría de la suciedad e inmundicias de Mary Douglas). Al mismo tiempo hay que subrayar que el significado de la contraposición propio – extraño confiere un contexto significativo concreto – histórico, social, cultural (Zbigniew Benedyk-towicz). Ya que lo extraño reclama un enfoque espacial y de relaciones porque, por un lado, está situada en un orden social determinado, por otro lado, se establece a sí mismo refiriéndose a lo que consideramos familiar. Eso permite distinguir tres tipos fundamentales de lo extraño (Bernhard Waldenfelds). Examinó el funcionamiento de la máquina antropológica en el contexto polaco, es decir local, analizando textos culturales polacos.

El objeto de la descripción analítica eran películas escogidas que describen diferentes personajes de extraños en la cultura polaca, súbditos del poder del estereotipo y prejuicios.

En la coproducción polaco-rumana *Crucic – camino al más allá* (*Crucic – droga na drogą stronę*) (2011) de Anca Damian, en la película basada en la historia auténtica conocemos el trágico destino de Claudio Crucic, un rumano encarcelado injustamente y fallecido en la prisión preventiva. Crucic sería aquí homo sacer, unidad excluida de la comunidad, declarada fuera de la ley vigente.

*Papusza* (2013) de Joanna Kos-Krauze y Krzysztof Krauze es otro relato sobre carácter particular y exclusión. Una poetisa gitana (romaní) queda



doblemente excluida: excluida como mujer-poetisa y traidora de la her-mética sociedad. Los topos gitanos fueron utilizados en varias ocasiones por el cine solo en forma de distracción. *Papusza* es película de estructura mitológica que pone en marcha la categoría de identidades nómadas. Por lo tanto, estamos aquí ante el mecanismo de exclusión universal, destrucción de cultura diferente que dispone de una fuerte identidad.

*El secreto de la aldea (Pokłosie)* (2012) de Władysław Pasikowski es, a su vez, película que coincide con el discurso sobre los “propios extraños” – judíos. La importancia de este discurso en la cultura polaca implica un dilema inamovible: cuestionamiento de la oposición binaria entre el extraño y el propio. La reflexión sobre la categoría, constituida por este “otro interior”, remite a los límites de definición de la identidad, condicionada por el antisemitismo, nacionalismo, religión católica dominante.

Con este círculo de reflexiones, aplicando acentos diferentes, coincide también *Ida* (2013) de Paweł Pawlikowski.

En la película *Mi sangre (Moja krew)* (2009) de Marcin Wrona la presencia del protagonista tiene una doble justificación. Es la inmigrante, mujer, vietnamita – incubadora alquilada para criar al niño, prolongación metafórica de la vida del hombre polaco, el eterno *macho*. El viaje hasta el fondo de los estereotipos asiáticos que han de sustituir la posibilidad de diálogo cultural armoniza perfectamente con las reglas estereotípicas del mundo masculino creado por el director.

Las variantes de lo extraño en las películas mencionadas son prueba de la asimetría inamovible de la relación propio-extraño. Porque es el ambiente familiar la categoría superior y ella es la que define lo extraño y no le permite que se acostumbre. Incluso en el contexto de la globalización que, además, adopta la forma defensiva de glocalización.

A oposição de próprio e estrangeiro, percebida duma perspectiva antropológica, permite considerar esse fenômeno como um fenômeno cultural. A identidade cultural é formada por uma versão mitificada da história da nação que confirma a sua distinção no domínio chamado antropologia de imaginação. Cada comunidade cria os seus próprios princípios relativos a reações a estrangeiro e define uma fronteira de diferenças, mas, ao mesmo tempo, uma possibilidade de ultrapassá-la ou mantê-la. A experiência do estranho causa uma perda de clareza do mundo e introduz caos (Zygmunt Bauman), também pode emporcalhar esse mundo (a categoria de sujeira e impureza de Mary Douglas). Simultaneamente, vale a pena sublinhar que o significado da oposição próprio-estranho atribui um contexto significativo concreto – histórico, social, cultural (Zbigniew Benedyktowicz). O estranho exige uma representação espacial e relacional, pois, por um lado, está colocada numa ordem social definida, por outro lado estabelece si própria através duma referência a tudo isso que consideramos familiar. Isto permite determinar três tipos principais do estranho (Bernhard Waldenfelds). Ao analisar textos culturais polacos, considero o funcionamento da máquina antropológica no contexto polaco, ou seja, local.

*Sobre representações da polonidade mitificadas em relação ao encontro com estrangeiro/outro no cinema contemporâneo polaco*

O objeto duma descrição analítica são filmes selecionados que apresentam várias personagens estrangeiras na cultura polaca, sujeitas ao poder de estereótipos e preconceitos.

Na coprodução polaca e romena, *Crucic – o caminho para o além* (2011) de Anci Damian, o filme baseado numa história verdadeira, conhecemos a história trágica de Claudiu Crulic, o romeno preso injustamente e falecido numa detenção polaca. Aqui, Crulic seja um homo sacer, uma entidade expulsa da comunidade que fica fora da lei.

*Papusza* (2013) de Joanna Kos-Krauze e Krzysztof Krauze é a seguinte história sobre alteridade e expulsão. Uma poetisa cigana fica expulsa duas vezes: expulsa como uma mulher-poetisa e uma traidora da comunidade hermética cigana. Os motivos ciganos foram utilizados pelo cinema muitas vezes só de modo divertido. *Papusza* é um filme duma estrutura mitológica e inicia a categoria de identidade nómada. Por conseguinte, trata-se dum mecanismo da expulsão universal, destruição de outra cultura que têm uma forte identidade.

*Pokłosie* (2012) de Władysław Pawlikowski é um filme relacionado com o discurso sobre “próprios estrangeiros” – os judeus. A importância desse discurso na cultura polaca está associada ao problema indelével – uma negação da oposição binária entre estranho e próprio. A consideração da categoria desse “outro interior” refere às fronteiras da definição de identidade que é condicionada pelo antisemitismo, nacionalismo, pela religião católica dominante.

A nesse círculo de considerações, ao colocar acentos diversos, também pertence *Ida* (2013) de Paweł Pawlikowski.

No filme *Moja krew* (2009) de Marcin Wrona, o estranho do protagonista têm uma dupla razão. É uma imigrante, mulher, vietnamita – uma incubadora alugada para uma reprodução de bebé, uma extensão metafórica da vida do homem polaco, um macho eterno. Uma viagem para dentro de estereótipos asiáticos que servem para substituir a possibilidade dum diálogo cultural, harmoniza excelentemente com regras estereotípicas do mundo *macho* criado pelo diretor.

As variedades do estranho apresentadas nos filmes mencionados confirmam uma assimetria indelével da relação próprio-estranho. A familiaridade é uma categoria principal que define o estranho e não permite familiarizá-lo. Ainda no contexto de globalização que, de qualquer jeito, assume uma forma defensiva de globalização.

Dejan Ajdaczyć,  
Mistificación de la  
religión pagana “Li-  
bro de Véles” (Księga  
Welesa) en el género  
fantástico eslavo

Después de la caída del comunismo, en el mundo eslavo en un espacio ideológicamente vacío, se extienden las religiones neopaganas. El ingeniero, investigador aficionado de la antigüedad y publicista, Jurij Mirolubow había creado el *Libro de Véles (Księga Welesa)* que se convirtió en el libro sagrado de neopaganos, y también de manera menos directa, conceptos de mistificación contenidos también en la literatura del género fantástico eslavo. El autor explica los aspectos ideológicos y culturales del interés por el pagani-

smo basándose en los textos de Aleksander Biely, Wiktor Sznyrelman, Jurij Lotman, Elżbieta Żukowska, Grażyna Szwat-Gyłybowa, Bogdan Trocha. El autor analiza los rasgos característicos e imágenes características para el *Libro de Véles (Księga Welesa)*: imagen Pájaros presentada en el género fantástico urbano de la ucraniana Dara Kornij (*Parte posterior de la luz (Tylna strona światła), Parte posterior de la sombra (Tylna strona cienia)*), imagen de Chernabog (Czarnobóg – Dios Negro) y Belbog (Białobóg – Dios Blanco) se tratan en el ciclo *Evangelios de la bestia (Ewangelie bestii)* del ruso Wasilij Gołowaczow. La frase Bogdan Trocha sobre el conflicto de los dioses y los demonios, aspectos opuestos de lo numinoso queda totalmente confirmada. Wiktor Sznyrelman subraya el papel del vulgarizador del *Libro de Véles (Księga Welesa)* Walery Jemelianow en los años 80 del siglo XX: “Jemelianow en la literatura de ciencia ficción y literatura paracientífica introdujo un conjunto de términos-marcadores Prawia, Nawia, Jawia”. Los elementos de la estructura tripartita del mundo se presentan en el ejemplo de las obras de Wasilij Gołowaczow *Evangelios de la bestia (Ewangelie bestii), Alma del diablo (Diabelska dusza) o Tesoro jurado (Zaprzysiężony skarb)* del autor ucraniano Wołodymyr Areniewa. El autor está convencido de que la manera de utilizar la mitología eslava y otras fuentes mitológicas merece seguir siendo sometida al estudio, un estudio más profundo.

Depois do colapso do comunismo, no mundo eslavo, num espaço vazio em termos ideológicos, difundem-se religiões neopagãs. O engenheiro, pesquisador-amador da antiguidade e publicitário, Jurij Mirolubov, criou o *Livro de Veles* que se tornou um livro sagrado de neopagãos, e também menos diretamente, da concepção de mistificação, também contidos na literatura da fantasia eslava. O autor esclarece aspetos ideológicos e culturais do interesse no paganismo e baseia-se em textos de Aleksander Biały, Wiktor Sznylerman, Yuri Lotman, Elżbieta Żukowska, Grażyna Szwat-Gyłybowa, Bogdan Trocha. O autor analisa traços e imagens características do *Livro de Veles*: a imagem Ptaki ‘Pássaros’ apresentada na fantasia urbana da escritora ucraniana Dara Komiya (*Lado traseiro da luz, Lado traseiro da sombra*), as imagens de Czernobog [em português ‘Deus negro’] e Belbog [em português ‘Deus branco’] são consideradas na série *Ewangelie Bestii* ‘Evangélicos da Besta’ do escritor russo Wasili Golovatchov. A opinião de Bogdan Trocha sobre o conflito entre deuses e demónios, assim como aspetos contrários do numinosum fica completamente confirmada. Wiktor Sznylerman enfatiza o mérito duma popularizadora do *Livro de Veles*, Valerie Yemelianov nos anos 80 do século XX: “Yemelianov, na literatura de ficção científica e paracientífica, introduziu um conjunto de termos-indicadores Prawia, Nawia, Jawia”. Os elementos da estrutura composta de três partes são exemplificados pelas obras de Wasili Golovatchov (*Ewangelie bestii*), *Diabelska dusza lub zaprzysiężony skarb* do autor ucraniano Wołodymir Arieniiev. O autor está convencido de que o modo de utilização da mitologia eslava e de várias fontes mitológicas merece ser explorado mais profundamente.

*Mistificação da religião pagã. O Livro de Veles na fantasia eslava*

Katarzyna  
Węgorowska,  
Perkūnas, lechuza,  
serpiente, malan-  
ka, czartowka... *En  
torno a los mitos  
y creencias de Tierras  
Fronterizas del  
Noreste*

Kresy Północno-Wschodnie (*Tierras Fronterizas del Noreste*) que son herederos de la multiétnicidad y multiculturalismo, multirreligiosidad, multilingüismo del Gran Ducado de Lituania, heredaron también su multimitología y multicreencia. La prueba de eso son las guías antiguas de Vilna y Tierra de Vilna y publicaciones retrospectivas de los antiguos habitantes de esos terrenos.

El objeto del ensayo aquí presentado no es solo la riqueza politeísta de esta fenomenal zona fronteriza documentada en el Museo de la Antigüedad de Vilna del conde Eustachy Tyszkiewicz que hoy en día ya no existe, “salvados del olvido” en la guía de Adam Honory Kirkor. El objeto es, sobre todo, la herencia en forma de mitos y creencias del Gran Ducado de Lituania y Kresy Północno-Wschodnie (*Tierras Fronterizas del Noreste*) documentada en: a) urbonimos/plateonimos legendarios de Vilna *calle Świntoroga, calle Turza*, b) orónimo de Vilna *Góra Turza (Montaña Turza)*, c) nombre simbólico-metafórico de Vilna – *Miasto Żelaznego Wilka (Ciudad de Lobo de Hierro)*, d) microtopónimo de Żerebce *Czartowka* – nombre propio del campo propiedad de la aldea de Żerebce, e) apego a *dziady*<sup>1</sup> de las ‘almas de los antepasados muertos’ celebrados durante la fiesta/ceremonia de *Dziady* que se seguía celebrando, a pesar de las prohibiciones, f) creencia en el poder protector de *cruces de madera* de Kresy Północno-Wschodnie (*Tierras Fronterizas del Noreste*) atadas con *toalla blanca ortodoxa de lino/lienzo con bordado rojo* que se caracteriza por una rica simbólica, g) *powstałym po kuci* ‘lo que quedó de la cena de Nochebuena; restos culinarios y atributos festivos de los que supuestamente debían disfrutar las almas de los difuntos que participaban en lo que quedaba de la cena de Nochebuena’ *Pokuciu/pokuciu* ‘santo hogar’, h) convicción sobre el poder especial del *rayo*, relámpago sin trueno – *malanka, serpientes, lechuzas, urracas domésticas, curandero-sanador* envuelto por el aura de misterio.

Todos los elementos de la multimitología y multicreencia hacen que Kresy Północno-Wschodnie (*Tierras Fronterizas del Noreste*), tesoro del Gran Ducado de Lituania, constituyan un área única y, al mismo tiempo, fenomenal cuyos habitantes permanecieron fieles al principio promovido más tarde por Lech Mróz que afirmaba:

El mito proporciona patrones e ideas, satisface las necesidades interiores de una persona de sentimiento de identidad e identificación cultural, le asigna al hombre un lugar en el universo y en la comunidad en que vive (comparar Mróz 1976: 35-37);

Perkūnas, coruja,  
serpiente, malanka,  
czartowka... *No  
círculo de mitos e  
crenças das Regiões  
Fronteiriças de Nor-  
deste antigas*

As Regiões Fronteiriças de Nordeste que são herdeiros da multiétnicidade, multiculturalidade, multirreligiosidade, multilinguismo do Grão-Ducado da Lituânia herdaram também a sua multiplicidade de mitos e crenças. O facto é conhecido graças a guias antigas de Vilnius e do espaço conhecido como Terra de Vilnius e publicações retrospectivas de habitantes antigos daquelas regiões.

1 *Dziady* – antiguo festival eslavo para conmemorar a los muertos. Se trata del equivalente eslavo a Halloween.

O objeto do artigo não é só uma riqueza politeísta dessas regiões fronteiriças maravilhosas documentada no Museu da Antiguidade de conde Eustachy Tyszkiewicz em Vínlius, não existente hoje em dia, “salvado do esquecimento” na guia de Adam Honory Kirkor. O objeto é, particularmente, a herança de mitos e crenças relativa ao grão-ducado das regiões fronteiriças do norte guardada em: a) nomes próprios de ruas em Vínlius *ul. Świntoroga, ul. Turza*, b) orónimo de Vínlius *Góra Turza*, c) nome metafórico e simbólico de Vínlius – *Miasto Żelaznego Wilka* [*Cidade do Lobo de Ferro*], d) microtopónimo de Żerebce – *Czartowka* – nome próprio do campo pertencido à aldeia Żerebce, e) apego a *dziady* (literalmente ‘avós’) ‘almas de antepassados mortos’ veneradas durante o ritual de *Dziady*, continuado apesar de proibição, f) crença numa força de proteção *de cruzeiros de madeira* das regiões fronteiriças norte que foram atados com *uma toalha ortodoxa branca de linho com um bordado vermelho* que foi muito simbólica, g) formado *po kuci* ‘o que ficou após a ceia; sobras e atributos de Natal para almas de mortos que participaram em mais uma parte na ceia’ *Pokuciu/pokuciu* ‘lugar sagrado da casa’, h) crença numa força particular de *trovão*, relâmpago sem trovoada – *malanka, serpentes domésticas, corujas, pega-rabilonga*, misterioso *curandeiro-feiticeiro*.

Todos os elementos da multiplicidade de mitos e crenças fazem das Regiões Fronteiriças de Nordeste, o tesouro do Grão-Ducado da Lituânia, um espaço único e bem maravilhoso cujos habitantes continuam a estar perto do princípio criado mais tarde por Lech Mróz:

O mito fornece padrões e ideias, satisfaz as necessidades internas relativas ao sentido de identidade e à identificação cultural do homem, indica um lugar no universo e na sociedade onde vive o homem (cf. Mróz 1976: 35-37).

El propósito del artículo es un intento de responder a la pregunta ¿hasta qué punto las historias antiguas y contemporáneas sobre la ciudad se basan en la construcción del mito y en qué medida se basan en la imaginación resultante de rumores y leyendas urbanas. Los materiales de investigación son leyendas locales y historias urbanas relacionadas con tres ciudades polacas: Varsovia, por tanto la capital del estado, Cracovia, la antigua sede de los reyes y Torun, ciudad medieval fundada con la base de la legislación alemana. Su comparación sirvió no sólo para mostrar los cambios dentro de los propios temas de folclore urbano que van desde la afirmación a la negación de la aglomeración, sino también a las diferencias en el enfoque a la categoría de mito en las sociedades culturales distantes desde el punto de vista temporal y mental.

O propósito do artigo é uma tentativa de responder à pergunta em que medida as narrações antigas e contemporâneas sobre a cidade baseiam-se na construção do mito e em que medida baseiam-se nas imaginações provenientes de boatos e lendas urbanas. O material de investigação

**Violetta Wróblewska,**  
*Entre el mito y rumor – imágenes de la ciudad en el folclore polaco*

*Entre mito e boato – imagens da cidade no folclore polaco*

são histórias locais e lendas urbanas referentes a três cidades polacas: Varsóvia, por tanto a capital do estado, Cracóvia, a antiga sede de reis e Toruń, cidade medieval fundada na base de leis alemãs. A sua comparação serviu não só para mostrar mudanças dentro do próprio folclore de temas urbanos que passa desde a afirmação à negação da aglomeração mas também de diferenças na aproximação à categoria do mito nas sociedades culturais distantes desde o ponto de vista temporal e mental.

**Ewa Krzywicka,**  
*Crímenes y cafeterías. Mitificación de Varsovia en el ciclo de novelas policíacas retro de Konrad T. Lewandowski*

Wydawnictwo Dolnośląskie encargó en 2006 a Konrad T. Lewandowski un ciclo de novelas policíacas retro al estilo de Krajewski cuya acción se desarrolla en Varsovia. La primera parte del ciclo fue *Magnetyzer (Magnetizador)*. Las siguientes fueron: *Bogini z labradoru (Diosa de labrador)*, *Elektryczne perły (Perlas eléctricas)*, *Śląskie dziękczynienie (Acción de gracias de Silesia)* y *Perkalowy dybuk (Dybbuk de percal)*. Las examiné desde el punto de vista de los recursos de mitificación de la capital de Polonia del período de entreguerras.

Lewandowski en su ciclo utiliza elementos de descripción realista de Varsovia pero no se limita a ellos. La imagen realista de la ciudad es solo el punto de partida para el verdadero espacio de esta novela – imagen mítica de la ciudad como laberinto que, por su propia naturaleza, es un espacio perfecto para cometer crímenes no siempre perfectos. El movimiento clandestino existente paralelamente al espacio domado es un lugar peligroso en el cual ya no tienen poder las instituciones estatales, pero que se rige por sus propias leyes. No obstante, este mundo en cualquier momento puede amenazar a los ciudadanos normales y corrientes.

El escritor hace referencia también al mito de Varsovia como capital, llena de vida y abundante en alcohol, de bohemia artística del período de entreguerras. Menciona en las páginas de sus novela muchos personajes de ese período. El más importante es el filósofo Franciszek Fiszer quien está muy cargado de sentido de humor.

La mitificación de Varsovia en el ciclo de Lewandowski desempeña una doble función. La función relacionada con la confección del espacio mítico, dentro del cual el detective luchará con el mal, es algo característico para la novela policíaca en general. El segundo tipo de mitificación de Varsovia – confección de mitos literarios – revienta este orden, introduce un elemento de humor y diversión, gracias al cual el lector se divierte mucho pero también obtiene un punto de vista externo sobre la investigación.

*Crimes e cafés. A mitificação de Varsóvia na série policial retro de Konrad T. Lewandowski*

No ano 2006, a editora Wydawnictwo Dolnośląskie fez acordo com Konrad T. Lewandowski em que este escrevesse uma série de romances policiais retro como os de Krajewski e cuja ação se realizasse em Varsóvia. A primeira parte desta série foi *Magnetyzer*. As seguintes são: *Bogini z labradoru*, *Elektryczne perły*, *Śląskie dziękczynienie* e *Perkalowy dybuk*.

Eu analisei estes livros tendo em conta os processos de mitificação da capital da Pólonia no período de entre-guerras.

Na sua série, Lewandowski coloca elementos de uma descrição realista de Varsóvia, mas não para aqui. A descrição realista só constitui um ponto inicial de formação do espaço próprio da história – uma imagem mítica da cidade como um labirinto que, da sua própria natureza, não é o espaço perfeito para cometer crimes – nem sempre perfeitos. O submundo que existe paralelamente com o espaço familiarizado é um lugar perigoso, onde instituições estatais não têm poder nenhum e que se rege segundo as suas próprias regras. Contudo, este mundo pode ameaçar cidadãos comuns em qualquer altura.

O escritor também se refere ao mito de Varsóvia como uma cidade vibrante que é rica em álcool e constitui a capital da boémia artística do período entre-guerras. Nas páginas dos seus romances, ele recorda muitas personagens deste período. A pessoa mais importante deles é filósofo Franciszek Fiszer que tem um grande sentido de humor.

A mitificação de Varsóvia na série de Lewandowski tem dois objetivos. O objetivo relacionado com a formação de um espaço mítico, no qual o detetive combaterá o mal é uma coisa característica do romance policial em geral. O segundo tipo da mitificação de Varsóvia – a formação de mitos literários – destrui esta ordem, introduz um elemento engraçado e divertido, graças ao qual o leitor se diverte, mas também tem uma perceção da investigação do exterior.

Artykuł przedstawia, jak rzeczywiste miasto – Lizbona – zostało przekształcone na stronach serii komiksów – *As Aventuras de Filipe Seems, detective particular* duetu Nuno Artur Silva (tekst) i António Jorge Gonçalves (rysunki). Rzeczona seria składa się z trzech tomów: *Ana* (1997), *A História do Tesouro Perdido* (2003) i *A Tribo dos Sonhos Cruzados* (2003) w których możemy poznać alternatywną Lizbonę. Rzeczywista Lizbona jest punktem wyjścia do stworzenia struktury przypominającej oryginał, ale jednocześnie zawiera elementy tworzące z niej miasto ekologiczne (w rozumieniu Edwarda Gleasera), futurystyczne i utopijne. W ten sposób powstaje model, archetyp przestrzeni miejskiej, która stara się zamknąć przeszłość miasta wraz z nowymi elementami w nowy organizm. Rodzi się zatem coś mitycznego (bo nie istnieje, ale mogłoby istnieć) i być może upragnionego. Mitologizacja tej przestrzeni miejskiej odbywa się na różnych poziomach: gospodarczym, architektonicznym, conceptualnym, kulturalnym i ludzkim. Rozumiemy przestrzeń miejską z kart tego komiksu jako szczytowe przedstawienie kulturowe. Lizbona z *Filipe Seemsa* jest miastem dobrobytu i szczęśliwego społeczeństwa. Tymczasem, ta już przekształcona przestrzeń jest przekształcona jeszcze raz przez głównego bohatera, prywatnego detektywa Filipe Seemsa. On jest czynnikiem zmiany, którego motywację próbujemy odgadnąć. Dlatego definiując przestrzeń miejską posilkujemy się Edwardem Gleaserem

**Jakub Jankowski,**  
*Mitologizacja kultury  
miejskiej poprzez  
obrazowe przekształ-  
cenie przestrzeni  
miejskiej – przypa-  
dek dla prywatnego  
detektywa Filipe  
Seemsa*

*Mitificación de la cultura citadina a través de (re)invención de imágenes de espacio urbano – un caso para un detective particular Filipe Seems*

i jego ideą, według której w miastach najważniejszym elementem jest człowiek oraz idee stosowane przez niego wobec otaczającego go środowiska. Idee przynoszą zmiany czyniące z miasta wiecznie żywy organizm, w nieustannym ruchu, który dla przestrzeni miejskiej został wymyślony przez Constant Nieuwenhuys przy opisywaniu jego «New Babylon». Próbowemy określić motywacje czynnika zmiany poprzez uchronię i załamanie Filipa Seemsa, jako realizację metody paranoiczno-krytycznej Salvadora Dalí. Absurdalne działanie, które on wszczyna, zmiany czegoś doskonałego, na pierwszy rzut oka wydaje się absolutnie niepotrzebne, lecz okazuje się, że surrealistyczna wizja, wolna od wszelkim ograniczeń ludzkiego rozumu jest w stanie usprawiedliwić takie działanie. W jego wyniku rodzi się podwójnie utopijna przestrzeń miejska, wydająca się przestrzenią upragnioną i dlatego mityczną.

Este artículo tiene como objetivo estudiar cómo una ciudad real – Lisboa – se transformó en las páginas de un libro mini serie de tebeos *Las aventuras de Philip Seems*, detective privado de un dúo Nuno Artur Silva (argumento) y António Jorge Gonçalves (dibujo). La serie en cuestión tiene tres volúmenes: *Ana* (1997), *La historia del tesoro perdido* (2003) y *La tribu de los sueños cruzados* (2003) en la que podemos conocer la imagen de una Lisboa alternativa. La ciudad de Lisboa es un verdadero punto de partida para crear una estructura que recuerda a la original, pero al mismo tiempo contiene elementos que la convierten en una ciudad ecológica (en opinión de Edward Gleaser), futurista y utópica. De este modo, se crea un modelo, un arquetipo del espacio urbano que trata de encerrar en un organismo el pasado de la ciudad junto con los nuevos elementos. Así nace ciudad que es mítica (porque no existe pero podría existir) y tal vez deseada. La mitificación de este espacio urbano se lleva a cabo en varios niveles: económico, arquitectónico, conceptual, cultural y humano. Entendemos este espacio urbano que encontramos en las páginas de esta BD como un evento cultural en su apogeo. La Lisboa de *Filipe Seems* parece una ciudad de bienestar y de sociedad feliz. Sin embargo, este espacio una vez transformado, es procesado de nuevo por el protagonista, Filipe Seems detective privado. Las ideas traen el cambio que hace de la ciudad un organismo eternamente vivo, en perpetuo movimiento inventado para los espacios urbanos por Constant Nieuwenhuys al describir su «New Babylon». Intentamos definir las motivaciones del agente de cambio a través de la ucronía y de la crisis personal sufrida por Filipe Seems, como la realización del método paranoico-crítico de Salvador Dalí. La acción absurda que él inicia de cambiar algo perfecto, a la primera vista parece absolutamente innecesaria pero resulta que la visión surrealista liberada de cualquier limitación de razón y del cerebro humano consigue justificar tal procedimiento. Como el efecto nace un espacio urbano duplamente utópico que parece un espacio deseado y por esto mítico.



El objeto del presente artículo es el análisis de la dilogía *Rancho* de Robert Brutter y Jerzy Niemczuk. La novela fue publicada a consecuencia del éxito comercial de la serie del mismo título que en Polonia lleva ya seis temporadas y se sigue televisando. La estructura formal del texto no es demasiado complicada. Se trata aquí de las aventuras de una joven ciudadana estadounidense de origen polaco que llega a Wilkowyje para cerrar algunos asuntos de herencia y, para sorpresa de los habitantes del pueblo, decide instalarse allí. Toda la idea de la fábula se basa en la comparación de la típica provincia polaca, en todos los aspectos posibles, con la actitud pragmática, racional y cívica de la joven norteamericana. Tenemos aquí todo un espectro de personajes, gracias a los cuales se consigue presentar de forma muy específica la realidad polaca de la pequeña patria. La elección de los personajes no es casual, comenzando por los gemelos que desempeñan la función del alcalde del pueblo y párroco, continuando con personajes tan importantes como el agente de policía, médico, directora de la escuela y personajes muy expresivos de la asistenta en la casa parroquial, pintor-alcohólico y tres borrachos que todos los días se pasan el tiempo sentados delante de la tienda.

Los habitantes del pueblo representan a través de su comportamiento diferentes estereotipos culturales de los que, con mucha frecuencia, incluso no se dan cuenta. Solo la comparación de su actitud con la de la norteamericana descubre no solo todo el mecanismo de funcionamiento de tales estereotipos, sino muestra también al hombre que en el existe. Los autores, gracias a la exageración de los rasgos característicos de los diferentes personajes consiguen pintar de manera muy expresiva los mecanismos de funcionamiento de la pequeña comunidad. En lo que la une y divide. Todo tipo de acontecimientos que ocurren en Wilkowyje, los políticos, costumbristas o macroeconómicos son comentados por los aficionados al vino peleón. Y si ellos desempeñan la función del coro antiguo, los diferentes personajes, apareciendo en diferentes situaciones, se definen a sí mismos y a los papeles sociales que se les atribuyen.

Toda la novela está construida a partir no solo de las exageraciones específicas, sino que incluso de la idealización. Sin embargo, esta no tiene una función puramente estética, más bien hay que buscar en ella el modelo, típico para la cultura popular polaca, de lectura de significados de la realidad que nos rodea en perspectiva satírica. Que, no obstante, en este caso tiene patrones negativos exactos en la realidad extraliteraria. Por lo tanto, la novela, al igual que la serie, no solo es el diagnóstico de los mecanismos sociales que tienen lugar en Polonia, sino que también es el proyecto fantástico y de deseos de la gente normal y corriente en ella existente y que desempeña diferentes papeles interpersonales que señalan lo que normalmente no se ve, es decir, el aspecto ético y profundamente humano de estas transformaciones.

**Bogdan Trocha,**  
*Búsqueda de la  
 arcadía nacional en  
 la literatura popular  
 polaca – entre la hi-  
 storia alternativa y el  
 cuento moderno para  
 adultos*

*Procura de um paraíso nativo na literatura popular polaca – entre a história alternativa e o conto de fadas contemporâneo para adultos:*

O objeto do artigo é uma análise da duologia *Ranczo* escrita por Robert Brutter e Jerzy Niemczuk. O romance foi publicado depois do sucesso comercial da série do mesmo nome que já tem seis temporadas e está continuado. A estrutura formal do texto não é muito complicada. Lida-se com uma descrição de aventuras de uma cidadã dos Estados Unidos jovem, da origem polaca que cai numa aldeia pequena, Wilkowyje, para resolver questões relativas a herança e, para surpresa dos cidadãos da aldeia, decide-se a se estabelecer aí. A ideia inteira do enredo baseia-se numa comparação da província polaca típica em todos os aspetos possíveis com a atitude pragmática, racional e cívica da mulher americana jovem. Aqui temos uma gama completa de personagens graças aos quais é possível mostrar de modo bem específico a realidade duma pátria pequena polaca. A seleção das personagens não é acidental, a partir dos gémeos que desempenham funções de *vogt* e pároco, por personagens importantes tais como o polícia, médico, diretora da escola e personagens muito expressivas como governanta do pároco, pintor-alcoólico e três alcoólicos que cada dia se sentam em frente da loja.

Os habitantes da aldeia representam com vários estereótipos culturais dos quais, muitas vezes, não se dão conta. Só através da comparação da atitude deles com a atitude da mulher americana, todo o mecanismo de funcionamento desses estereótipos fica revelado e, ao mesmo tempo, o homem que está dentro deste mecanismo fica exposto. Os autores, por meio de uma exageração precisa de traços de personagens particulares, conseguem visualizar bem expressivamente os mecanismos de funcionamento duma comunidade pequena. E nisto que a junta e que a divide. Todos os acontecimentos que ocorrem em Wilkowyje, políticos, morais, bem como macroeconómicos ficam explicados pelos entusiastas de vinho barato sentados no banquinho. E como eles desempenham uma função do coro antigo, também personagens particulares que aparecem em várias situações definem si mesmas, assim como as funções sociais lhes atribuídas.

Todo o romance não só se baseia nas exagerações específicas, mas simplesmente numa idealização. Esta idealização não desempenha uma função estética plena, mas consiste num, característico da cultura popular polaca, modelo de compreensão de significados da nossa realidade num aspeto satírico. Neste caso, trata-se duma realidade que tem os seus exatos padrões negativos na realidade não literária. Como resultado, o romance, tal como a série não é só um reconhecimento de mecanismos sociais ocorridos na Polónia, mas um projeto fantástico e desejoso dos homens comuns que existem aí e desempenham vários papéis interpessoais que indicam o que não está visível, isto é, o aspeto ético e profundamente humano dessas alterações.

Niniejsze studium porównawcze dwóch intradiegetycznych narracji literackich na temat nazizmu, z perspektywy niemieckiego oficera SS: argentyńskiej powieści *El viajero de Agartha* autorstwa Abela Posse (1989) i francuskojęzycznej *Les Bienveillantes* [polski tytuł: „Łaskawe”] amerykańskiego pisarza Jonathana Littella (2006), laureata prestiżowej Nagrody Goncourtów, stanowi pretekst do refleksji, z punktu widzenia czytelnika, na temat strategii współczesnej powieści historycznej wobec ciężaru przeszłości i jego fantomów, pogrzebanych przez czas. Z jednej strony, na pierwszy rzut oka wszystko wydaje się dzielić i różnić obydwie tytuły – nazwisko autora, rok publikacji, język czy wreszcie przynależność do odmiennych tradycji literackich. Podczas gdy erudyta Littell operuje obszerną dokumentacją historiograficzną, nieraz z pierwszej ręki, ekscentryk Posse wydaje się korzystać raczej z kolekcji mitów i legend otaczających ezoteryczne założenia teoretyków nazizmu. W rzeczywistości jednak obydwie powieści są w równej mierze udokumentowane i oparte na faktach, chociaż w tym drugim przypadku są to fakty anegdotyczne i zmarginalizowane w oficjalnym dyskursie historycznym, niejako wyrugowane z domeny historii na margines wątpliwych mitologii cywilizacji współczesnej. Dowodzi to pewnej pragmatyki w zarządzaniu wiedzą o przeszłości, która faworyzuje elementy scalające grupy społeczne, na niekorzyść tych faktów historycznych, które budzą nieufność czy konsternację. Odwieczna opozycja między historią (narracją prawdziwą) a mitem (opowieścią wieloznaczną), głęboko zakorzeniona w języku i w percepcji świata, okazuje się przy tym iluzoryczna w świetle najnowszych badań nad funkcjonowaniem pamięci ludzkiej, indywidualnej i społecznej, i nad mechanizmami „konstruowania” wspomnień – co staje się coraz bardziej ewidentne, jeśli bierzemy pod uwagę obecne pokolenie post-pamięci, które dociera do palimpsestu pamięci w jego wymiarze afektywnym, włączając w to dziedzictwo wspomnień o wydarzeniach nie przeżytych bezpośrednio.

O presente estudo comparativo de duas intradiegeticas narrações literárias sobre o nazismo, desde a perspectiva de um oficial alemão da SS: romance argentino *El viajero de Agartha* de Abel Posse (1989) e romance em língua francesa *Les Bienveillantes* dum escritor americano Jonathan Littell (2006), galardoado com um prestigioso Prémio Goncourt, são um pretexto para a reflexão, desde o ponto de vista do leitor, sobre a estratégia do romance histórico contemporâneo perante o peso do passado e dos seus fantasmas enterrados pelo tempo. De um lado, a primeira vista parece que tudo divide e separa os dois títulos – apelido do autor, ano de publicação, língua e afinal pertencer a diferentes tradições literárias. Enquanto o erudito Littell usa uma ampla documentação historiográfica, às vezes da primeira mão, o excêntrico Posse parece utilizar antes uma coleção de mitos e lendas que abrangem suposições esotéricas dos teóricos de nazismo. No entanto, em realidade os dois romances são documentados da mesma maneira e baseados em factos, mesmo que no segundo caso os factos são anedóticos e marginalizados no discurso histórico oficial, de certa maneira expulsos

**Marta Eloy-Cichocka,**  
*Od obozów koncentracyjnych do klasztorów buddyjskich: współczesna powieść historyczna między historią a mitem*

*Dos campos de concentração aos mosteiros budistas: romance histórico contemporâneo entre história e mito*

do domínio da história à margem de mitologias duvidosas da civilização contemporânea. Isto é prova dum certo pragmatismo na gestão de conhecimento do passado que favorece elementos de aglutinação de grupos sociais para a desvantagem daqueles factos históricos que despertam desconfiança ou consternação. A eterna oposição entre história (narração verdadeira) e mito (conto ambíguo), submersa na língua e percepção do mundo, resulta ilusória à luz da pesquisa recente sobre o funcionamento da memória humana, individual e social, e sobre os mecanismos de “construção” das memórias – o que torna-se cada vez mais evidente, se tomarmos em consideração a presente geração de post-memória que chega ao palimpsesto de memória na sua dimensão afetiva, juntando a ele herança de memórias sobre acontecimentos não vividos de forma direta.

## Indeks osób

- Abdank, herb 137–141, 143,  
Abranches Filipe 445–447  
Adriano (cesarz rzymski Hadrian) 105  
Agamben Giorgio 385  
Agualusa José Eduardo 269, 272  
Ajdačić Dejan 395,  
Akopian Leo 90  
Albański Łukasz 309  
Alberowa Zofia 375  
Aleksander Jagiellończyk 197  
Aleksiejew Siergiej 398,  
Aliciat André 288  
Alkman 111  
Amado Jorge 267, 452  
Anakreont 118  
Andersowa Irena 344, 349, 353  
Anders Władysław 331, 333, 334, 340, 345, 348, 349,  
Andriejew Andriej 34  
Andriejew Danił 68  
Andrysowic Łazarz 134  
Andrzejewska Jadwiga 344  
Anthes R. 48  
Anttonen Veikko 25  
Aparecido de Oliveira José 269  
Apinian T.A./Т.А. Апинян 57, 67

- Archiloch 112  
Arendt Hannah 385  
Areniew Wołodymyr 403  
Ariosto Ludovico Giovanni 176  
Aristeas 112  
Aristides 112  
Arquien d' maria Kazimiera 181  
Arystoteles 66, 135, 143, 145  
Asow Aleksandr 398  
Aston Adam 352  
Atwood Margaret 489  
August II Fryderyk, zw. Mocnym, elektor saski i król polski 242  
August III Fryderyk, elektor saski i król polski 242  
Averintsev Sergei 86  
Averroes 105  
Axer Jerzy 299, 301, 306, 308, 310  
Álvarez Quintero Joaquín 104
- Bach Johann Sebastian 94, 487  
Bachtin Michaił 228  
Baczko Bronisław 396  
Bakchylides 111  
Balmés Jaime 305  
Banach Jerzy 374, 375  
Baran-Łaskiewicz Monika 431  
Baranowski Ignacy 247  
Barber Mark 432  
Barclay John 179  
Barkow Jerome 26  
Barthes Roland 11, 13, 17, 30, 47, 48, 74-77, 79, 82, 86, 124, 485, 494  
Bartkowiak Przemysław 158  
Bartmiński Jerzy 199-201, 203, 208  
Bartosz Adam 328  
Bartók Béla 90  
Barycz Henryk 188  
Barącz Sadok 147, 149  
Bauman Zygmunt 379, 382  
Bałucki Michał 247, 357  
Beck Józef 314, 325,  
Beda 159  
Belimova Tetiana 399, 400  
Bellona 167  
Belotto Bernardo 375  
Belska Klara 344  
Belski Stanisław 344, 345  
Bely Alexander 395

Bem Józef 359, 361  
Benedyktowicz Danuta 213  
Benedyktowicz Zbigniew 213, 379, 388  
Beniowski Maurycy 301, 318  
Benjamin Walter 385  
Berger-Kuźniar Katarzyna 432  
Bergier Jacques 491  
Berling Zygmunt 331  
Bernatowicz Małgorzata 73  
Berowska Marta 422  
Bezborodko Oleh 93  
Bełza Stanisław 306  
Białczyński Czesław 398  
Białobocki Jan 197  
Bibikow S. 37  
Biedrońska-Słota Beata 376  
Bielawski Józef 348, 352  
Bielski Marcin 139, 141, 149, 158, 190, 217  
Biernat Tadeusz 209  
Bierut Bolesław 361  
Bill Stanley 324  
Blavatsky Helena Petrovna 493  
Bloch Marc 31  
Blumenberg Hans 133, 146, 147, 149  
Blum Leon 314  
Bobrowicz Jan Nepomucen 171  
Boccaccio Giovanni 178, 179  
Bocheński Zbigniew 371  
Bochnak Adam 372, 373  
Boczkowski Jerzy 343  
Bodo Eugeniusz 344  
Boehmius Joannes Ehrenfried 159  
Bogdańska Renata (zob. Andersowa Irena)  
Bognolo Anna 180  
Bogucki Józef 248  
Bogusławski Antoni 347, 355  
Bojczuk Ludwik 344  
Bolesław IV Krystus (Kędzierzawy) 194  
Bolesław Krzywousty 139, 142, 194  
Bolesław Wstydlivy 194  
Boriew J. 34  
Borkowska Grażyna 247  
Borowczyk Krzysztof 327  
Borucki Gwidon 344, 350, 353  
Bosak Wojciech 230  
Bougle C. 60

- Brahmer Mieczysław 177, 178, 179  
Bratkowski Stefan 233  
Braudel Fernand 121, 122, 125  
Broche Laurent 485  
Brodziński Kazimierz 202  
Broncel Zdzisław 352  
Broniewska Janina 330  
Bruchnalski Wilhelm 148  
Brunvand Jan Harold 428  
Brutter Robert 465, 468, 471  
Brylla Wolfgang D. 436  
Brzechczyn Krzysztof 324  
Brzechwa Jan 441  
Brzozecki Sławomir 138  
Brückner Aleksander 136, 138, 145, 149, 409  
Buchwald-Pelcowa Paulina 153  
Buck Andrzej 158  
Budnik Jowita 380  
Budzyk Kazimierz 177  
Budzyński Wiktor 343, 344, 354, 356, 357, 359–361  
Bujnicki Tadeusz 299, 301, 306, 308, 310, 407, 411  
Bulowski Leon 304  
Burdziej Stanisław 312  
Burke Kenneth 133, 135, 136, 139, 141, 145, 148  
Burkot Stanisław 243  
Burszta Wojciech Józef 320  
Bułhakow Michaił 68  
Bułkowska-Floreńska Irena 213  
Byron 105  
Bąkowska Aleksandra 310  
Błachowicz Ewa 431  
Błachowski Roman 318  
Błoch Piotr 432
- Caillois Roger 241, 438  
Calderón de la Barca Pedro 256  
Camões Luís Vaz de 294, 295  
Carlos Cano 104  
Carlos Fernandes José 446, 450–452  
Carpentier Alejo 277  
Cassirer Ernst 60, 86  
Castle W. 119  
Castro Fidel 282, 283, 284  
Castro Raúl  
Castro Raúl 282, 283, 284  
Cava Juan 445, 450



- Cała Aniela 387  
Cervantes de Saaverda Miguel 176, 179, 180  
Cesaire Aimé 267  
Cetwiński Marek 136, 138, 139, 140, 143, 149  
Chalecki Mikołaj Krzysztof z Chalca 137, 148  
Charchalis Wojciech 148, 160, 179, 189, 200, 263, 268, 438  
Chautemps Camille 314  
Chlebowski Cezary 331  
Chlebowski Wawrzyniec 154, 158, 169, 171, 173  
Chmielewski Jerzy 318, 322  
Chodkiewicz Jan Karol 140, 154, 164–166  
Chojeński Jan 140  
Chojnacki Rafał 433, 491  
Chopin Fryderyk 359, 375  
Chrystus 144, 202, 209, 210  
Chudzyński Edward 356, 361, 362  
Ché Guevara (zob. Guevara Ernesto)  
Cichowski Jerzy 330  
Cichoń Anna 319  
Ciechanowski Konrad 336, 337  
Cienfuegos Camilo 283  
Ciesielski Aleksander 373  
Clavijo Ruy Gonzales de 170  
Coelho Paulo 39  
Conklin Alice L. 320  
Constant Nieuwenhuys 448, 462  
Cosmides Leda 26  
Cotrim João Paulo  
Cracus (Krakus) 142  
Croce Benedetto 179, 180, 341  
Crowther Samuel A. 305  
Cruic Claudiu 383–385  
Cuvier Georges 310  
Cyceron Marek Tulliusz 138, 187  
Cymbrowski Borys 316  
Cynerski-Rachtamowicz Jan 134  
Cyprian Tadeusz 205, 329  
Cyrankiewicz Józef 361  
Cytowska M. 111  
Czachowski Hubert 421, 423  
Czajkowski Leszek 344  
Czaplicki Bernard 356  
Czapliński Marek 320  
Czarnecki M. 209, 210  
Czartoryski Adam Jerzy 213–215, 217, 218, 223  
Czartoryski Adam Kazimierz 217

- Czeremski Maciej 21, 23, 553  
Czerkawski Piotr 383, 384  
Czerny Stanisław 344  
Czerwińska Jadwiga 355, 357  
Czop Ireneusz 386  
Czubaj Mariusz 443  
Czubała Dionizjusz 428  
Czubek Jan 309
- Dacka, Iwona M. , zob. też Dacka-Górzyńska Iwona M.  
Dacka-Górzyńska Iwona M. 149  
Dalí Salvador 462, 463  
Damian Ancia 383, 384  
Danek Wincenty 242  
Danielewicz J. 117, 118  
Dante 293  
Data Jan 246  
Davison J.A. 118  
Dawid (postać biblijna) 111, 160, 166  
Dear Ian C. B. 325  
Decjusz Justus Ludwik 190  
Deleuze Gilles 494  
Delmar Irena 356, 357, 360  
DeLy Luu 389  
Dembołęcki Wojciech 156, 169, 174, 190  
Demosthens 143  
Denc Leon 340  
Denisov Edison 88  
Derrida Jacques 485, 494  
Derwich Marek 136, 138, 139, 140, 143, 149  
Dielemans Jennie 82  
Dmochowski Franciszek Ksawery 159  
Dmowski Roman 319  
Dobrowolski Ryszard 316, 369  
Dobrski Bolesław 340  
Domańska Ewa 324,, 333, 340  
Domański Witold 353  
Dominas Konrad 23  
Donald Merlin 29  
Doniger Wendy 24, 25, 28  
Doroszewski Witold 308  
Doty William 25  
Douglas Mary 380  
Doyle Michael W. 308  
Drach Iryna 92  
Dreszer Zygmunt 307, 317

- Drexler Anton 492  
Drogoszewski Aureli 248  
Drue Maria 356  
Drużyńska Jolanta 382  
Dubiecki Marian 248  
Dudziński Paweł 138, 149  
Dumała Piotr 384  
Dundes Alan 25  
Dunin-Wąsowicz Paweł 433, 442  
Durkheim Émile 86, 312  
Duszyński Jan 387  
Dygat-Kiersnowska Krystyna 357–359, 363  
Dymsza Adolf 343  
Dziadek Adam 74, 124, 325, 340  
Dziurok Adam 336  
Dzwonowski Jan, pseudonim 155–157, 161  
Dąbrowski Eugeniusz 160  
Dębczyński Antoni 312  
Dębicki Tadeusz 315, 316  
Dębska Agnieszka 305  
Długosz Jan 138–142, 193, 423  
D’Alba de Tormes, rodzina  
D’Aquili Eugene 28
- Eberhardt Piotr 304, 309  
Edmunds L. 115  
Edwards Jorge 282  
Eiermann Richard 339  
Ekes Janusz 174  
Eliade Mircea 45, 86, 97, 218, 219, 417  
Eloy-Cichocka Marta 483  
Elsner Antoni 340  
Elżbieta, żona Kazimierza Jagiellończyka 188, 398  
Ende Filip 344  
Eneasz 166, 175  
Eriksen Thomas Hylland 309  
Esquilo 99, 487  
Estreicher Karol 171  
Eto’o Samuel 78  
Euklides 139  
Evard Jean-Luc 491
- Fabian Feliks 197, 349  
Fabiański Tadeusz 344  
Fajans Roman 349, 350  
Faliszewski Tadeusz 355

- Falski Maciej 71  
Fanon Frantz 314, 315  
Faryno Jerzy 22, 228  
Fauconnier Gilles 24  
Feldman Wilhelm 300  
Felis Paweł T. 390  
Ferguson Naill 126  
Ficowski Jerzy 381, 382  
Fiedler Arkady 322  
Fiktus Paweł 300, 303  
Filiciak Mirosław 73  
Fincher David 390  
Finder Paweł (vel. Pinkus) 332  
Firlet Elżbieta Maria 423  
Fish Stanley 76  
Fischer Franciszek 436, 441–443  
Flawiusz Józef 160  
Fleischer Wolfgang 339  
Foerster Michał 434  
Folman Ari 384  
Forajter Waław 319  
Foss Sonja K. 133, 134, 136, 138, 146, 148  
Foucault Michel 122, 126, 485  
Fox Dorota 343  
Francisco Ayala 106  
Franco Nogueira 269  
Frank Hans 128, 492  
François Stéphane 491  
Frazer James George 86  
Freudenberg, O. 55, 63, 64, 65  
Freud Sigmund 86  
Freyre Gilberto 265–269  
Friedensreich Hundertwasser 455  
Fromm Erich 34  
Fryderyk August, król saski i ksiąęę warszawski 242  
Fryderyk Wilhelm 300  
Frye Northrop 51, 52  
Fumaroli Marc 148
- Ganivet Ángel 254  
Garcin Jérôme 76  
García Lorca 104  
García Luis, właśc. Luis Javier García Sanz 277  
Gaławzowski Marek 336  
Gebethner Gustaw Wolff Robert 241, 491  
Gedeão António 447

- Gellius Aulus 143  
Gembarzewski Bronisław 370  
Gemra Anna 225, 436  
Gentili B. 118  
Gerardo Beltrán-Cejudo 451  
Gerver Larisa 90  
Giangrande G. 118  
Gierek Edward 361  
Gierszewski Stanisław 338  
Giles John Allen 159  
Giżycki Jerzy 322  
Giżycki Kamil 322  
Gleaser Edward 447, 448, 454, 460, 461  
Glinka Xawery 359, 360  
Gliński Tomasz 355  
Gloger Zygmunt 136, 149, 217  
Gobineau Arthur de (właśc. Joseph Arthur hrabia de Gobineau) 233  
Godlewski G. 60  
Godula-Węclawowicz Róża 421, 427, 432  
Goetel-Kopff Maria 372, 373  
Goethe Johann Wolfgang 311  
Gogol Bogusław 330  
Goldhagen Daniel Jonah 488, 489  
Gold Henryk 344, 345  
Goliczanka Michalina 315  
Golosovker Iakov 89  
Golowaczow Wasilij  
Golubiewski Mikołaj 436  
Gomułka Władysław 361  
Gontarczyk Paweł 329, 330  
Gonçalves António Jorge 445, 447–449, 452–457, 459, 461, 463, 464  
Goody J. 60, 61, 62  
Grabias-Banaszewska Katarzyna 213  
Grabowska Maria 387  
Grabski Andrzej Feliks 328, 334, 335  
Gracchus, założyciel Krakowa (?) 141  
Grelichowska Mira 355  
Grochowski Piotr 73, 421, 425, 431  
Grodź Stanisław 305  
Grof S. 68  
Gronousky John 374  
Gronowska Anna 189  
Gross Tomasz 386  
Groński Ryszard Marek 344, 358  
Grudzińska Grażyna 449  
Grynberg Henryk 386

- Grzegorz z Sambora  
Grzeliński Adam 76  
Grzeszczuk Stanisław 155, 157  
Grünberg Karol 338, 339  
Gubaidulina Sofia  
Gubarenko Vitalii 92  
Guevara Ernesto 283  
Guillén Nicolas  
Guillén Nicolas 267  
Guimarães Rosa 267, 271  
Gurduz Andrij 399  
Gutowska-Nowak Barbara 309  
Gwagnin Aleksander 139, 140, 142, 150  
Gyllius (Gillius) Petrus (Pierre Gilles) 169  
Górecka Dominika 82  
Górnicki Łukasz 202, 217  
Górski Kazimierz 412  
Gąbiński Stanisław 319  
Głowiński Michał 76, 79  
Głuchowski Jan 194, 197, 318  
Głąbiński Stanisław 306
- Hacquaert Armand 372  
Haeckel Ernst 310, 311  
Hajduk-Nijakowska Janina 319  
Halama Alicja 355  
Halama Loda 355  
Hale Christopher 491, 493, 494  
Hales Robert E. 226  
Hannibal 140  
Harris Albert 345  
Harris Marvin 312  
Haur Jan Kazimierz 177  
Hausner Alois 366  
Havelock E. 60, 115  
Hawrysz Magdalena 187, 188, 189  
Haykowska Milena 312  
Haynes W.L. 138, 150  
Hałas Elżbieta 313  
Heather Peter 123, 127, 129, 491  
Hechter Michael 305  
Hegel, G.W. 56, 256  
Heinze R. 110  
Helmold 403  
Hemar Marian 343, 344, 348, 352, 355, 356, 358, 360–363  
Hemingway Ernest 105

- Hennig Christian 403  
 Henryk Brodaty 194  
 Henryk Probus 194  
 Henryk V 139, 140, 142  
 Herbert Zbigniew 124–126, 310  
 Herburt Jan 134  
 Herder Johann Gottfried 46, 242  
 Herkules 166  
 Hermann Władysław 46  
 Herman Stefan 164, 194, 330  
 Hess Rudolf 492, 494  
 Heydecker Joe J. 339  
 Hezjod 50  
 Hiacynt, św. 143  
 Hillebrandt Bogdan 330  
 Himmler Heinrich 329, 491, 492, 494  
 Hitler Adolf 333, 334, 337–349, 488–492  
 Hoffmann Joachim 334  
 Hoffmanowa z Tańskich Klementyna 242  
 Hola Viola 356  
 Holenderska z Nusbaumów Jadwiga  
 Holzer Jerzy 336  
 Homer 116, 141, 143, 159  
 Honecker Erich 283  
 Honegger Arthur 91  
 Honold Alexander 303  
 Horacy (Quintus Horatius Flaccus) 109, 110, 111, 115, 139, 140  
 Hołówka Jacek 187  
 Hutcheon Linda 485  
 Hutten-Czapski Emeryk 367
- Ibykos 117  
 Ignatienko Mikola 34  
 Ignatowicz Weronika 344, 353  
 Iniesta Andres 78  
 Innis H. 60  
 Inocenty II, papież  
 Irzykowski Karol 384  
 Itamar Franco 269  
 Iuvenalis 143  
 Ives Charles Edward 91  
 Iwanowski Nikodem Erazm 248  
 Izenbek Fiodor 397  
 Iłłakowiczówna Kazimiera 229

Jakubowska Urszula 360  
Jamroziak Wojciech 336  
Janicki Klemens 159, 189  
Jan III Sobieski 175, 181–185, 193, 347, 367, 369, 375  
Janion Maria 202, 205, 208  
Jan Kazimierz 193, 195  
Jankowski Edmund 241, 247, 248  
Jankowski Jakub 445, 449, 450, 452  
Janus Elżbieta 22, 38, 112  
Jan z Radliczyc 143  
Jaracz Stefan 441  
Jarnecki Michał 300, 323  
Jaros Olga 376  
Jaruzelski Wojciech 362, 386  
Jasińska Janina 353  
Jasiński Janusz 327  
Jastrzębski Włodzimierz 337  
Jedliński Jakub 321  
Jemelianow Walerij 401  
Jenkins Henry 73  
Jerzy Niemczuk  
Jeziński Edmund 301  
Jiménez Juan Ramón 105  
Joaquín Sabina 104  
Johnson James 305  
Johnson Paul 341  
Joyce James 126  
Jung Carl Gustav 86, 89, 92  
Juskowiak Piotr 324  
Juwenalis 159  
Járosy Fryderyk 343, 356, 441

Kaczmarek Ryszard 329, 335, 341  
Kaczmarek Jacek 334, 341  
Kaczorowski Bartłomiej 439  
Kadłubek Wincenty 423, 190  
Kalinowski Witold 314  
Kamieński Antoni 248  
Kamińska-Roznerowa Ruth 344  
Kamińska Magdalena 73, 74, 486  
Kamiński Łukasz 336  
Kania Stanisław 361  
Kant Immanuel 256  
Kapuściński Ryszard 127  
Kara albo Obrona, herb 143  
Karalus Rafał 340



Karol V 142, 218  
Karpiński Światopełk 361  
Kasavin I. 34  
Kato Starszy 140  
Kawecka-Gryczowa Alodia 177  
Kazańczuk Mariusz 136, 138, 139, 150  
Kazimierz I Odnowiciel  
Kazimierz Jagiellończyk 188, 193, 195  
Kazimierz Sprawiedliwy 194  
Kazimierz Wielki 193, 427  
Kałowska Agnieszka 317  
Kersen Bolesław 345  
Kettler Jakub 299, 300  
Kicinger Anna 307  
Kiec Izolda 343, 344, 349, 351, 358  
Kieniewicz Jan 201, 310, 336  
Kiersnowski Ryszard 355–359, 361, 363  
Kiessling A. 110, 115  
Kipling Rudyard 37, 305, 306  
Kita Barbara 390  
Kizwalter Tomasz 319  
Klafkowski Alfons 337  
Klix F. 35, 36  
Klonowic Sebastian Fabian 197  
Kluczycki Franciszek 368, 369  
Klux-Pyta Donate 319  
Kmita Jan Achacy 197  
Knopp Czesław 340  
Kochanowski Jan 109–112, 120, 161, 162, 167, 217, 370  
Kocot Anna 76  
Kodinos George 139  
Kojdecki Józef 374  
Komasara Irena 183, 184  
Komorowski Tadeusz (ps. “Bór”) 332  
Konarski Feliks 344, 348, 350, 351, 355, 356  
Konaszewicz Sahajdaczny Piotr 164  
Koneczny Feliks 305  
Koniaris G. 116  
Konicka Hanna 302  
Konopnicka Maria 247, 309  
Kopaliński Władysław 225  
Koper Krzysztof 426  
Koper Sławomir 440, 441, 443  
Kopff Andrzej 372, 373  
Korab (Arka Noego), herb 143, 145, 331  
Korab-Żebryk Roman 331

Korecki Samuel 159  
Korek Janusz 324  
Korewo, pułkownik 351  
Korian Tola 355, 356  
Kornij Dara 399–401  
Korolko Mirosław 110, 148  
Kos-Krauze Joanna 380, 383  
Kosowska Ewa 422  
Kotarbiński Józef 248  
Kotlarek Dawid 158  
Kotorovych Bohodar 93, 94  
Kowalczykowa Alina 441  
Kowalski Marek Arpad 300, 302, 303, 332  
Kowalski Mariusz 300, 304  
Kowalski Roch 136  
Kowańko Włodzimierz 345  
Koziołek Ryszard 308  
Kołodyński Andrzej 381, 389  
Kołodziejczyk Dariusz 159  
Kołodziej Edward 214, 218, 220, 323  
Kołodzki Augustyn 191, 196, 197  
Kościelski Władysław 367  
Kościuszko Tadeusz 330  
Kozuchowski Józef 307  
Kozuszek, major NKWD 346  
Krajewski Marek 318, 433, 435, 436, 444  
Krasicki Ignacy 202,  
Krasicki Janek 331  
Kraska Mariusz 438  
Krasnowa Olga 94  
Kraszewski Józef Ignacy 136, 150, 242–244, 247  
Krauze Krzysztof 380, 383  
Kreft Magdalena 246  
Krieger Ignacy (Izaak) 368  
Krischer T. 116  
Kristof, A. 68  
Krocii lub Strocii, herb 143  
Krocak Jerzy 154, 155, 169, 171  
Krokwy, herb 143  
Kromer Marcin 138, 139, 143, 217  
Krukowska Władysława 344  
Krukowski Kazimierz 344, 345, 347–349, 352, 355  
Krywult-Albańska Małgorzata 309  
Krzyski Hugo 348  
Krzyszkowski Józef 312  
Krzywoszewski Stefan 357

- Krzyżanowski Julian 136, 150, 243  
Kubiak Zygmunt 160  
Kucharczyk Monika 154, 165, 167  
Kuczyński Stefan K. 134–136, 150  
Kukiel Marian 358, 362  
Kulas Joanna 436  
Kulczycka Dorota 154, 161  
Kuniczuk-Trzcinowicz Agnieszka 424  
Kupis B. 138, 148, 149  
Kuprin Aleksandr 357  
Kuran Michał 154, 155, 161, 163, 166  
Kurtyka Janusz 336  
Kusociński Jerzy 441  
Kwiatek Anna 316  
Kwiatkowska Olga 423  
Kürbis Brygida 146, 147, 150  
Kącki, (Kantski) Krzysztof 139  
Kłoskowska Antonina 206  
Kłosowski Wojciech 133
- Lalewicz Jerzy 311, 370  
Lascaris Janus 112  
Lawiński Ludwik 349, 355–357, 361  
Layard Arthur 170  
La'Fontaine Jean de 179  
Lech II 194  
Lechoń Jan 440  
Lednicki Aleksander 248  
Ledwoch Janusz 339  
Leeb Johannes 339  
Lefkowitz M.R. 111  
Le Goff Jacques 189  
Lepecki Mieczysław B. 313, 318, 322  
Leski Władysław 352  
Leszek Czarny 191, 194  
Leszek I 194  
Levenda Peter 491, 493  
Lewandowski Konrad T. 201, 407, 433–444  
Lewental Franciszek Salezy 241  
Lewis Clive Staples 67, 145, 150  
Leśmian Bolesław 441, 442  
Leśniakowska Marta 216, 217, 223  
Libelt Karol 203, 204, 209  
Lichański Jakub Zdzisław 133, 136, 139, 148, 150, 189, 318  
Linde Samuel. B. 121  
Lindqvist Sven 312

Lipiński Eryk 440  
Lipmann Walter 327  
Lipsius Justus 143, 150  
Littell Jonathan 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 491, 493  
Lityński Andrzej 334  
Loma Aleksandar 404  
Long George 159, 312  
Lopes Baltasar 267, 292  
Lopes Fernão 267, 292  
Louro Luís 445, 449  
Lubomirski Jerzy Sebastian 181  
Lubomirski Stanisław 160, 164, 166  
Lubos Eryk 389  
Lucas George 492  
Ludwika Maria 181  
Lévi-Strauss Claude 36, 46, 48, 60, 71, 72, 317, 484, 494  
Lévy-Bruhl Lucien 59, 60, 86

Łaski Jan, prymas 143  
Łepkowski Józef 367, 368  
Łojek J. (ps. "Leopold Jerzewski") 325, 326  
Łopuszański Piotr 441  
Łosiew A.F/A.Ф. Лоцев 45, 58, 60, 61, 89, 91  
Łotman Jurij 22, 85, 397  
Łozińska Bogumiła 345  
Łozińska Maja 345  
Łoziński Jan 217  
Łoziński Paweł 386  
Łukaszewicz Józef 172, 201, 431  
Łukaszewski Julian 248  
Łuszczewska Jadwiga (pseud. Deotyma) 247  
Łuszczkiewicz Władysław 365, 368, 371  
Łuszczkiewicz Antonina 306  
Łyp Franciszek 314, 316

Machado Antonio 104  
Machaj Łukasz 303  
Maciejewski Jarosław 245, 441  
Maciejowski Waclaw Aleksander 158  
Maciej z Miechowa 138  
Maczek Stanisław 354  
Madajczyk Czesław 329, 337  
Madonna z Kruźlowej 373, 375  
Magierska Anna 331  
Magris Claudio 128, 129  
Mahan Alfred Thayer 307

Maingueneau Dominique 302  
Majewska Włada 344, 356  
Majewski Ryszard 339  
Majmurek Jakub 390  
Makarczyk Janusz 318  
Makowski Waclaw 241  
Malczewska-Pawelec Dorota 326, 332  
Malej Witold 160  
Malinowski Bronisław 36, 86, 317, 388  
Mandeville John 158, 170  
Manilius Marcus 139  
Mann, Tomasz 68  
Manteuffel Marian 248  
Mantuan Baptysta 159  
Manuela Vincente 104  
Manuel Benítez Carrasco 104  
Manuel Machado 104  
Manuel Vázquez Montalbán 282  
Marak Katarzyna 73  
Marcelino Menéndez y Pelayo 254  
Marconi Bohdan 374  
Marek Andrzej 356  
Markham Clements Robert 170  
Markowski Jan 356  
Mars 167  
Martuszevska Anna 226, 232, 233  
Martí José 252, 253, 257, 261, 263  
Maslow Abraham 226  
Mastalerz Andrzej 388  
Matejko Jan 375  
Maxton John 373, 374  
Mayenowa Maria Renata 111  
Mazan Bogdan 310  
Mazur Aneta 173  
Mazurek Jerzy 303  
Mazurkiewicz Adam 299, 398  
Małachowski Jan 178  
McGuire Meredith B. 312  
Mead Margaret 187  
Mecherzyński Karol 134, 148  
Melo Filipe 446, 450  
Menton Seymour 485  
Messiaen Olivier 88  
Messi Lionel 77–79, 82, 83  
Metellus Q. Cecilius 140  
Meuli K. 112

- Mianecki Adrian 75, 76, 421–423  
Miazgowski B. [Bronisław?] 315  
Michel Albert 126, 258, 305, 385  
Mickiewiczza 201, 205, 216, 221, 245, 263, 359, 375, 432  
Miedziński Maciej 429, 432  
Mielczarski Stanisław 338  
Mioletinski Jeleazar 88, 397  
Mieszko II 194  
Mieszko Stary 194  
Mikołajczak Małgorzata 161  
Milewska-Ważbińska Barbara 137, 139, 150  
Milewski Jacek 383  
Milewski Jan J. 301  
Milewski Stanisław 436, 437  
Minc Zara 397  
Minois Georges 305  
Mintowt-Czycz Bohdan 355  
Mirolubow Jurij 397, 399, 402, 405  
Missalowa Gryzelda 332  
Mithen Steven 29, 30  
Miłkowski Zygmunt Fortunat (pseud. Jeż Teodor Tomasz) 247  
Mochnacki Maurycy 204  
Mojżesz, (postać biblijna) 172  
Molier, (Jean Baptiste Poquelin) 179  
Morris Herbert William 310  
Moskalewicz Marcin 310  
Mossakowski Stanisław 134, 135, 150  
Motyka Grzegorz 334  
Motyka Lucjan 374  
Moutet Marius 314  
Mościcki Ignacy 325  
Mościcki Tomasz 343  
Mróz Lech 382, 407, 417  
Murad, (sułtan turecki) 171  
Musiał Filip 308, 336, 438  
Mycielski Jerzy 366–368  
Mycielski Jerzy 367, 368  
Márquez Gabriel García 274, 276, 277, 279, 281, 283  
Mèyet Leopold 247  
Müller Johann von 242  
Müller Max 46  
Młynarski Wojciech 356  
Młynarz Kazimierz 336
- Nacher Anna 73  
Naczyk Paweł 340

- Nadolska-Styczyńska Anna 322  
 Napiórkowski Marcin 23, 150  
 Naszkowski Marian 374  
 Neuhaus John 321  
 Neusüss-Hunkel Ermenhild 339  
 Newberg Andrew 28, 29  
 Ney Jerzy 344, 349  
 Ney Sława 344, 349  
 Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława 431  
 Niemcewicz Julian Ursyn 171, 209  
 Niemczuk Jerzy 465, 468  
 Niesiecki, Kasper 137, 149, 217  
 Nietzsche Fryderyk 260  
 Niewiadomska Elżbieta 349  
 Niewiara Aleksandra 189  
 Nikefor Gregoras 170  
 Nisbet R.G.M. 110, 111, 115  
 Nock Arthur Darby 313  
 Noe, (postać biblijna) 168  
 Nolan Chritopher 449  
 Norwid Cyprian 205  
 Nowak-Dłużewski Juliusz 153, 154, 171, 173  
 Nowak Andrzej W. 317  
 Nowak Katarzyna 310  
 Nowak Leszek 21  
 Nowakowski Tadeusz 359  
 Nowaszczuk Jarosław 148  
 Nowinowski Sławomir M. 333  
 Nowotko Marcelli 331  
 Ntsikan 305  
 Nuno Artur Silva 445, 452  
 Nyczek Tadeusz 302
- Obiała Hanna 424  
 Obodziński Aleksander 197  
 Obolevitch, T. 58  
 Obrębski Józef 317  
 Odyniec Władysław 338  
 Odyszeusz, zob. też Ulisses 121, 122, 126, 144  
 Okolski Szymon 133, 134, 137–148, 150, 151  
 Oleńska Nina 344, 349, 351, 352  
 Oliveira Marques A.H. de 445–447  
 Oliwa Dominika 324  
 Olkusz Wiesław 243  
 Olszyński Ludwik 349  
 Ong W.J. 60, 62

Oniszczenko E. 34  
Oppman Artur 425  
Ordonówna Hanka  
Ordonówna Hanka 343, 348, 441  
Orgelbrand Samuel 241, 242  
Orlicz-Dreszer Gustaw 307  
Orliński Wojciech 432  
Ormicki Wiktor 303  
Ortega y Gasset José 130  
Orzeszkowa Eliza 241–248  
Orłóń Marian 422  
Osińska Agnieszka 421  
Osińska Ewelina 324  
Ossendowski Ferdynand Antoni 302, 322, 491  
Ossowski Stanisław 147, 199, 407, 411  
Ostroróg Jan 161  
Osławski Wiktor 367  
Otwinowska B. 111, 149, 150  
O'Rourke B. Marjorie 147, 148

Paczkowski Andrzej 333  
Paczoska Ewa 436  
Page D. 116  
Palczny Tadeusz 226  
Pallavicino Ferrante 179, 181  
Pankiewicz Michał 318  
Papczyński S. 137, 138, 144, 148, 149  
Papieski Leon 302  
Paprocki Bartosz 138–143, 150, 160  
Paronnaud Vincent 384  
Pasikowski Władysław 386–388  
Paszkowski Adam 313, 316  
Paszkowski Marcin 153–158, 160–167, 169, 172–174  
Pauli Żegota 154, 160  
Pauwels Louis 491  
Pawelec Tomasz 326, 332  
Pawełczyk Piotr 327  
Pawlak Wiesław 153  
Pawlicki Antoni 381  
Pawlikowska-Jasnorzewska Maria 441  
Pawłowski Andrzej 372  
Pawłowski Stanisław 302, 308, 318, 320, 321  
Peck Anna 310  
Pelc Janusz 111, 134, 135, 138, 150, 161  
Pemán José María 104  
Penderecki Krzysztof 90



Pepłowski Franciszek 211  
Peregrinus Dominaeus Christophorus (lub: Peregryn Damian)  
pseudonim 158  
Perelman Chaim 311  
Perkowska Magdalena 484  
Perzyński Włodzimierz 357  
Pessoa Fernando 263, 287–292, 294, 296, 452  
Petersburski Jerzy 344, 345  
Petruchin Władimir 403  
Picasso Pablo 105, 445  
Piekarski Kazimierz 177  
Pietrzak Jan 356  
Pigoń Stanisław 216  
Piltz Erazm 241  
Pindar 111  
Pinocci Hieronim 177–179, 180, 181, 184  
Pinochet Augusto 274  
Piotrowska Anita 384, 385  
Piskała Magdalena 153  
Piwińska Marta 247  
Piątek Dorota 327  
Piłsudski Józef 441  
Platon 60, 441  
Plautus 159, 172  
Pliniusz Starszy 143  
Plutach 143  
Podhorodecki Leszek 159, 161, 163  
Podziewska Luiza 421  
Pogorzelska Zula 343  
Polibiusz 139, 143  
Poliszczyk Olena 33  
Polkowski Ignacy 368  
Popiel 191, 362  
Popper Karl 273  
Posen-Zieliński Aleksander 312  
Posner Stanisław 241  
Pospieszalski Karol M. 337  
Posse Abel 483–485, 489–493  
Potocki Mikołaj 181  
Pragłowska Małgorzata 356  
Pringle Heather 491  
Prokofiev Sergei 90  
Prokopieni Paweł 348  
Propp Vladimir 67, 86  
Prorok Leszek 315, 318  
Prus Bolesław 234, 301, 320, 321, 434

- Przewóska Maria Czesława 248  
Pręgowski Mieczysław 344, 353  
Psarski Wojciech 141  
Ptak Krzysztof 382, 399, 400, 417  
Puyol Carles, właśc. Carles Puyol Saforcada 79  
Pyysiäinen Ilkka 25  
Pęski Jan 356
- Quiñones Fernando 104, 485
- Raby Julian 169, 170  
Racine Jean Baptist 179  
Radożycki Jan 160  
Radziwiłłowicz Jerzy 388  
Rafael, de León 104  
Raimund, św. 143  
Ramón, del Valle Inclán 105  
Rapacki Wincenty 344  
Ratajczakowa Dobrochna 349  
Ratajczak Wiesław 398  
Ratschka Roman 356  
Ratzel Friedrich 309  
Rause Vince 28, 29  
Reckwitz Ernhard 310  
Redway Jacques Wardlaw 170  
Reyes Católicos, (Królowie Katoliccy) 105  
Reymont Władysław Stanisław 247  
Rieżabek E.J./Режабек Е.Я. 56  
Rijkaard Frank 78  
Ripa Cezar 143  
Roa Bastos Augusto  
Roa Bastos Augusto 284  
Robert, biskupa wrocławski i krakowski z XII wieku 143, 388  
Robertello Francesco 139  
Rodríguez Lafuente Fernando 494  
Rodziewicz Henryk 227  
Rodziewicz Joanna 422  
Rodziewiczówna Maria 225, 226, 228, 239, 240  
Rogalski Robert 388  
Rojek P. 61  
Romains Jules 357  
Ronczewski Ryszard 388  
Rosenberg Alfred 492  
Rosiński Wiktor 303  
Ross Norbert 27  
Rostek Antoni 307

- Rostworowski Marek 373  
Rotfeld Adam D. 334  
Rowling J.K. 39  
Rozin V. 33  
Rozner Adi 344  
Rudesindo Peláez 280  
Rudkowska Magdalena 247  
Ruszała Stanisław 344  
Ruta Adam 322  
Rybicka Elżbieta 241, 246, 247  
Rybiński Adam 321  
Rynduch Zbigniew 138, 149  
Różyńska Irena 344, 345
- Safona 114, 116, 117, 119, 120  
Said Edward 314  
Salazar António Oliveira 265, 266, 267  
Salomonowski Zenon 348  
Samozwaniec Magdalena 441  
San Juan de la Cruz 256  
Santos Isabel dos 275, 276  
Sarbiewski Maciej Kazimierz 110, 139, 140  
Sardanapal 194  
Sarner Harvey 334  
Sarnicki Stanisław 190  
Sarrot Jean-Christophe 485  
Satrapi Marjane 384  
Sawicka Józefa (pseud. Ostoja) 247  
Sawicka Paula 226,  
Sawicki Jerzy 329  
Sawieliewa, M.J./M.Ю. Савелева 66  
Schedel Hartmann 158, 170  
Schmidt-Ciążyński Konstanty 367  
Schmitt Carl 385  
Schoenbrenner Janina 332  
Schopenhauer Arthur , 285  
Schure E. 68  
Schütz Alfred 344, 345, 353  
Scott Walter 176  
Scypion Starszy 160, 166  
Seaford R. 116  
Sebottendorf Rudolf von 491  
Semczuk Przemysław 437  
Sennazaro Jacopo 178  
Serafín Álvarez Quintero 104  
Serwański Edmund 337

Severynova Maryna 91  
Seweryn Tadeusz 423  
Siemiątkowski Łukasz (Tata Tasiemka)  
Sienkiewicz Henryk 136, 301, 308, 317, 319  
Siergiejew Jurij 402  
Sierpowski Stanisław 320  
Sierszulski Anna 304  
Sikorski Józef 241, 245, 376  
Sikorski Tomasz 320  
Silvestrov Valentyn 88  
Simonides Dorota 327, 421  
Simon Janek 226  
Simon Robert I. 323  
Simons Oliver 303  
Simón Bolívar 283  
Siuda Piotr 429  
Skarbek, Jakub z Góry 140, 142  
Skarbek Jan 138, 139  
Skarga Barbara 312  
Skarga Piotr 159, 169, 187, 197, 207  
Skirmuntt Konstanty 248  
Skirmunttowa Karolina 227  
Skowron - Nalborczyk Agata 124  
Skuba (Skubów), zabójca smoka wawelskiego (?) 139, 141  
Skwara Marek 148  
Sloterdijk Peter 316  
Smith Anthony D. 148, 321  
Smólski Władysław  
Snopek (Vasa), herb 134  
Soares David 446, 447, 448, 462  
Sobolewski Tadeusz 388  
Sokolnicki Michał 245  
Sokołów Borys 325  
Sokołowski Marian 366–368  
Solon 114  
Sosnowski Miłosz 310  
Sołtys Paweł (Pablopavo) 441  
Sperber Dan 26–28  
Srebrakowski Aleksander 304  
Stabrowski Kazimierz 441  
Stachiewicz Piotr 331  
Stalin Józef W. 330, 331  
Stanisławski Kornel 451  
Starewicz Artur 374  
Starnawski Jerzy 146  
Starowolski Szymon 197

Staroń Wojciech 382  
Staszewski Jacek 242, 245  
Stawarz Andrzej 421  
Stecki Henryk 366  
Stobiecki Rafał 328, 333–335, 340  
Stockhausen, K. 68  
Stravinsky Igor 90  
Streich Wojciech 423  
Strumph-Wojtkiewicz Tadeusz 348  
Stryczyk Joanna 189  
Stryjeńska Zofia 441  
Strykowski Maciej 160, 162, 169, 172, 173, 217, 218  
Strzembosz Tomasz 331  
Stuhr Maciej 384, 386, 388  
Stuzuk Olesia 403  
Stürmer Margit 455  
Stępień Marian 332  
Sue Eugeniusz 438  
Sulejman (sułtan turecki) 171, 172  
Sumner William Graham 309  
Supper Paul 344  
Sussex Bogna 356  
Suzin Ewa 356  
Swanson Ph 277  
Swetoniusz 139  
Symonides 112  
Szablowski Jerzy 374  
Szacka Barbara 189  
Szacki Jerzy 254  
Szaflarska Danuta 388  
Szaflik Józef R. 332  
Szaniawski Jerzy 357  
Szarota Tomasz 331  
Szczepuła Barbara 340  
Szczërba Jacek 444  
Szczerbicka-Ślęk Ludwika 162  
Szemszuk Władimir 402  
Sziling Jan 337  
Szleszyński Bartłomiej 320  
Szluż Beata 226  
Sznajderman M. 68  
Sznajder Marek 161, 162  
Sznirelman Wiktor 398, 400, 402  
Szpociński Andrzej 326, 340  
Szyber Radosław 153–156, 158–162, 164, 165, 167–169, 174  
Zulc-Rogoziński Stanisław 318, 320

- Szulczyński Andrzej 330  
Szwat-Gyłybowa Grażyna 396  
Szydłowski Zbigniew 374  
Sédar Senghor Léopold 267  
Séneca (Seneka) 105  
Słomowski Stanisław 140  
Słonimski Antoni 440  
Słowacki Juliusz 141, 208
- Śmigły-Rydz Edward 325
- Taranek-Wolańska Olga 424  
Targosz Karolina 177, 178, 182  
Tasso Torquato 184  
Tazbir Janusz 159, 188, 189, 299, 327  
Tchórznicka Maria 314, 315  
Terencjusz 139, 141  
Terlecki Olgierd 335  
Terlecki Tymon 354–356, 358, 360  
Terné Zofia 344, 349, 353, 355–357  
Theognis z Megary 109, 111–120  
Thompson Ewa 304  
Tischner Józef 214  
Tokarczuk Olga 128  
Tokarski Jacek 352  
Tolkien John Ronald Reuel 67, 145  
Tomasiewicz Jarosław 307  
Tom Konrad 343, 344, 355–357  
Tomkowicz Stanisław 368  
Tooby John 26  
Topolski Jerzy 326–328, 334, 335  
Torkunow Anatolij W. 334  
Tołstaja Swietłana N. 206, 212  
Tołstoj Lew 229, 357  
Tołwiński Tadeusz 370  
Trajano, (cesarz rzymski Trajan) 105  
Trapszyc Artur 423  
Traugutt Romuald 359  
Treter Tomasz 135  
Trocha Bogdan 397, 400, 465  
Trujillo Leonidas 280, 281, 282, 283  
Trębicki Tadeusz 308  
Tscherning David 134, 150  
Tucholski Jędrzej 331  
Tukidydes 49  
Turner Mark 24, 30

- Turowski Kazimierz Józef 150, 160  
Tuwim Julian 343, 361, 363, 381, 440  
Tvorogov O. 397  
Tygielska Hanna 314  
Tylor Edward Burnett 60, 310  
Tymowski Michał 336  
Tyszkiewicz Jan 422  
Tyszkiewicz Jerzy 366
- Ulisses 140, 293, 447  
Umiński Piotr 368  
Unamuno Miguel de 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262  
Urfé d' Honoriusz 182  
Ursel Marian 424, 436  
Usakiewicz Wojciech 321  
Usenet Hermann 46  
Uslar Pietri Arturo 279  
Uspenski Piotr 402  
Uspienski Boris 22  
Uździcka Marzanna 199, 200
- Vargas Llosa Mario 280, 488  
Varèse Edgard 91  
Vergilius Publius Maro 139  
Verne Juliusz 319  
Vicente Aleixandre 105  
Vico G Giambattist 46  
Vidocq Eugene 321  
Vieira António 263, 271, 287, 292  
Viita Kimpa 305  
Vogelfaenger Henryk 344
- Wachowski Jacek 349  
Wacław Czeski 239, 241, 427  
Wagner Richard 90  
Wajda Kazimierz 344, 355  
Wajs Bronisława 380, 381, 383  
Walczak Henryk 320  
Waleryś Zbigniew 382  
Walewska z Przeździeckich Maria 244  
Walker M.K. 135, 151  
Wantuch Wacław 427  
Wapiński Roman 338  
Wars Henryk 492  
Wasiuczyński Stanisław 344  
Wasiuta Sebastian 431

- Wat Aleksander 344  
Wende Jan Karol 374  
Weryk Edyta 307  
West M.L. 114, 320  
White Hayden 383, 485  
Widacka Hanna 182, 183  
Wieczorkiewicz Paweł 325, 329, 333  
Wieniawa-Długoszowski Bolesław 442  
Wierzbicka Anna 199, 200  
Wieszczek Józef 344  
Wilczewska K. 111  
Wilkinson L.P. 110  
Wilk Mateusz 123, 410  
Wilson, generał 349  
Wilson Brian.R. 60  
Windakiewicz Stanisław 109, 110, 221  
Witkacy (zob. Witkiewicz Stanisław Ignacy)  
Witkiewicz Stanisław Ignacy (syn) 302, 317, 441, 442  
Wittlin Tadeusz 345-347, 357  
Wiślicz Tomasz 333, 340  
Wiśniewska Iwona 247  
Wiśniowski Sygurd 314, 319  
Woitowycz 398  
Wojtecki Wojciech 348  
Wołkowski, pułkownik Armii Czerwonej 345, 346  
Woźniak Anna Ewa 421  
Woźniak Wojciech 434, 435  
Wrona Marcin 389, 390  
Wroński Marcin 441  
Wrzesiński Wojciech 360  
Wróblewska Violetta 419, 421  
Wyspiański Stanisła 372  
Wątor Adam 320  
Władysław Herman 194, 330  
Władysław IV 134, 144  
Władysław Jagiełło 194  
Władysław Laskonogi 194  
Władysław Warneńczyk 194  
Władysław Łokietek 194
- Xandro Valerio 104  
Xenakis Iannis 91
- Young D.C.C. 112



Zagłoba Onufry 136  
Zakrzewski Tadeusz 423  
Zambrzycka Marta 381  
Zamojska Eva 215, 385, 386  
Zamorski Kazimierz 333  
Zamoyska Maria 182, 311  
Zamoyski Jan Sariusz 176  
Zamoyski Jan „Sobiepan” 177, 181, 183, 184  
Zamęcki Łukasz 303  
Zaremba Marcin 329  
Zaremba Monika 432  
Zarzycki Ferdynand 307  
Zawacki Teodor 197  
Zawadzki Konrad 153, 155  
Zawistowski Tomasz 330  
Zawitajło Taras 399  
Załoski Zbigniew 217, 336  
Załęcki Gustaw 300, 304, 306, 308  
Załęski Paweł 315  
Zbarawski Krzysztof 171  
Zbigniewski Prokop 154, 159, 160, 161, 163, 164, 172  
Zborowski Stefan 366  
Zdziechowski Kazimierz 248  
Zenderowski Radosław 312  
Zieliński Henryk 334  
Zieliński Karol 109, 114, 117, 119  
Zieliński Stanisław 319  
Zieliński Wiktor 436  
Zięmięcki Teodor 368, 370  
Ziemke Earl F. 325  
Ziomomysł 194  
Zienkowicz Leon 204, 211  
Zientek Sylwia 226  
Zimbardo Philippe 486  
Zimińska Mira 343  
Ziomek Jerzy 174  
Zygmunt August 112  
Zygmunt Stary 171  
Zyndram Kościatkowska Wilhelmina 247  
Zyśk Justyna 424]  
Ząbek Maciej 321  
  
Żabski Tadeusz 175  
Żadejko Jerzy 348  
Żagiell Ignacy T. 306  
Żeleński Tadeusz (Boy) 116, 367, 440, 442

Żeromski Stefan 357  
Żmigrodzka Maria 243–245  
Żmijewska Eugenia 248  
Żukowska Elżbieta 398  
Żukowski Arkadiusz 300  
Żurawski Bogdan 306  
Żygulski Zdzisław 3365, 70, 371, 374, 375