

POLSKA AKADEMIA NAUK – KOMITET SŁOWIANOZNAWSTWA
INSTYTUT SŁAWISTYKI POLSKIEJ AKADEMII NAUK

Z polskich studiów sławistycznych

T. 14. Prace na XVII (ekstraordynaryjny)
Międzynarodowy Kongres Sławistów w Paryżu
w roku 2025

Cz. 1. Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo



Z polskich studiów slawistycznych

**T. 14. Prace na XVII (ekstraordynaryjny)
Międzynarodowy Kongres Sławistów w Paryżu
w roku 2025**

Cz. 1. Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo

POLSKA AKADEMIA NAUK – KOMITET SŁOWIANOZNAWSTWA
INSTYTUT SŁAWISTYKI POLSKIEJ AKADEMII NAUK

Z polskich studiów slawistycznych

**T. 14. Prace na XVII (ekstraordynaryjny)
Międzynarodowy Kongres Sławistów w Paryżu
w roku 2025**

Cz. 1. Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo

Redakcja
Ryszard Grzesik
Dorota Krystyna Rembiszewska



Warszawa 2025

Recenzje wydawnicze [Editorial reviews]

dr hab. Magdalena Dyras, prof. UJ
Uniwersytet Jagielloński, Kraków, Polska
[Jagiellonian University in Kraków, Cracow, Poland]

prof. dr hab. Halina Pelc, emerita
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin, Polska
[Marie Curie-Skłodowska University, Lublin, Poland]

Praca sfinansowana ze środków Polskiej Akademii Nauk
z programu „Otwarta Nauka” oraz z subwencji na utrzymanie i rozwój
potencjału badawczego Instytutu Sławistyki PAN.

[This work was financed from the funds of the Polish Academy of Sciences under
the programme *Open Science* and from a subvention for maintaining and developing
the research potential of the Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences.]

Projekt okładki [Cover]

Dariusz Górski

Redaktor prowadząca [Editorial Supervision]

Dorota Leśniewska

Skład [Typesetting]

Dariusz Górski

© Copyright by Ryszard Grzesik, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska,
Dorota Krystyna Rembiszewska & the respective authors, 2025

This is an Open Access book distributed under the terms of the Creative Commons
Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>),
which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the
book is properly cited.

ISBN: 978-83-68418-07-1 [e-book PAN]

ISBN: 978-83-68418-01-9 [druk PAN]

ISBN: 978-83-66369-66-5 [e-book IS PAN]

ISBN: 978-83-66369-23-8 [druk IS PAN]

DOI: <https://doi.org/10.11649/978-83-66369-66-5>

Polska Akademia Nauk – Komitet Słowianoznawstwa
[Slavic Studies Committee, Polish Academy of Sciences]

Pl. Defilad 1, 00-901 Warszawa
drembiszewska@pan.pl, <https://komslow.pan.pl>

Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk
[Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences]

ul. Jaracza 1, 00-378 Warszawa
wydawnictwo@ispan.edu.pl, www.ispan.edu.pl

Pamięci Profesora
Janusza Siatkowskiego (1929–2025)
honorowego przewodniczącego
Komitetu Słowianoznawstwa PAN

Spis treści

Wstęp	9
Introduction	11
MAŁGORZATA ABASSY	
Rosyjska inteligencja epoki Putina. Kulturowa funkcja milczenia ..	13
MONIKA BEDNARCZUK	
Esotericism in Socialist Poland as a Confluence of Traditions from the East, the West, and the Global South	23
ANNA BOGUSKA	
Intertekstualność <i>Żywych i martwych</i> Kristijana Milicia, czyli o fil- mowej retoryce zagrożenia jako języku uniwersalnym	31
TAMARA BRZOSTOWSKA-TERESZKIEWICZ	
Przekład przekładoznawcy. Polski strukturalista tłumaczy rosyjskich kubofuturystów	41
MARIA CYMBORSKA-LEBODA	
«Парижский опыт» Бориса Поплавского: диалог русской эми- грации с Западом	52
EWELINA DRZEWIECKA	
O dialogu „Wschód–Zachód” w świetle postsekularnym, czyli co dys- kurs krytycznoliteracki może powiedzieć o sekularyzacji bułgarskich elit w pierwszych dekadach XX wieku	63
ANNA ENGELKING	
Nieznane oblicze polskiej antropologii sławistycznej. Spuścizna Józefa Obrębskiego i jej udostępnianie	73
AGATA FIRLEJ	
The Cases of Franz Kafka and Bruno Schulz: The Czech and Polish Canons as a Reflection of the Idea of the Nation and the Role of Literature	83
DOROTA GIL	
Kategorie serbskiej myśli irracjonalnej – katalog zapożyczeń i stra- tegie asymilacji	91
JOANNA GOSZCZYŃSKA	
Figury modernizmu w czeskiej i słowackiej prozie międzywojnia jako znaki identyfikacji kulturowej	99

RYSZARD GRZESIK	
Węgierscy kronikarze o Słowianach	107
ANNA HORNIATKO-SZUMIŁOWICZ	
Василь Ткачук – забутий талант українського модернізму	115
ZBIGNIEW KAŻMIERCZYK	
Irański dualizm w historiozofii Adama Mickiewicza okresu paryskiego	124
KLAUDIA KOCZUR-LEJK	
<i>Labirynt světa a luthauz (ráj) srdce</i> Jana Amosa Komenskigo w polskim przekładzie z XVII wieku	133
SIERGIEJ KOWALOW	
Современная русскоязычная литература Беларуси: угроза или альтернатива?	141
AGATA KRZYWDZIŃSKA	
Obraz Słowian w polskiej i rosyjskiej telewizji. Próba analizy porównawczej	150
MARZANNA KUCZYŃSKA	
Doktryna islamska w prawosławnym piśmiennictwie XVI–XVIII wieku	165
LECH MIODYŃSKI	
Wielodyscyplinowość, interdyscyplinarność i kompleksowość jako normatywy oraz iluzje w ewolucji badań słowianoznawczych . . .	175
HANNA RATUSZNA	
<i>Ex oriente lux</i> . Herderowska arkadia słowiańska a idee odrodzenia w literaturze i sztuce na przełomie XIX i XX wieku	185
WALENTYNA SOBOL, DAWID BZOREK	
Еміграційні особисті документи Орлика і Ракоці	193
GRAŻYNA SZWAT-GYŁYBOWA	
Topos „wmurowanej kobiety” w bułgarskiej myśli naukowej XX i XXI wieku	207
BEATA WALIGÓRSKA-OLEJNICZAK	
Literackie konstelacje w twórczości Andrieja Zwiagincewa	218
Abstrakt. O tomie	228
Abstract. About the volume	229

Wstęp

Sławistyka obejmuje różne dyscypliny humanistyczne, nie tylko językoznawstwo, automatycznie kojarzące się z badaniami sławistycznymi, któremu tradycyjnie poświęciliśmy osobny tom naszej publikacji. Niniejsza część *Z polskich studiów sławistycznych*, zatytułowana *Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo*, zawiera prace literaturoznawcze, kulturoznawcze i historyczne.

Czytelnik może zapoznać się ze studiami teoretycznymi z zakresu badań sławistycznych autorstwa Lecha Miodyńskiego oraz z problemami translatoryki na przykładzie tłumaczeń rosyjskich kubofuturystów przedstawionymi przez Tamarę Brzostowską-Tereszkiewicz. Agata Firlej porównuje rozważania nad narodem i rolą literatury w twórczości Franza Kafki i Brunona Schulza, a Dorota Gil analizuje współczesną serbską myśl irracjonalną. Hanna Ratuszna w swoim artykule wskazuje, jak idee Herderowskiej arkadii słowiańskiej wpłynęły na fascynację Orientem w twórczości z przełomu XIX i XX wieku. Kilka prac analizuje stan inteligencji rosyjskiej, zarówno żyjącej w dzisiejszej Rosji, o czym pisze Małgorzata Abassy, jak i tworzącej antysowiecką emigrację, czym zajęła się Maria Cymborska-Leboda. Siergiej Kowalow przedstawił obraz współczesnej literatury rosyjskojęzycznej na Białorusi. Agata Krzywdzińska porównuje obraz Słowian w przekazach polskiej i rosyjskiej telewizji, zaś Beata Waligórska-Olejniczak ukazuje literackie inspiracje w twórczości rosyjskiego reżysera Andrieja Zwiagincewa. Filmoznawstwem chorwackim zajęła się Anna Boguska, poszukująca intertekstualności w filmie Kristijana Milicia *Żywi i martwi*. Literatura ukraińska stała się przedmiotem zainteresowania Anny Horniatko-Szumilowicz, analizującej twórczość Wasyla Tkaczuka.

Literaturę czechosłowacką z czasów I Republiki omawia Joanna Gozdyńska. Myśl bułgarska stała się tematem artykułu Eweliny Drzewieckiej, rozpatrującej proces sekularyzacji elit bułgarskich na początku XX wieku, oraz Grażyny Szwat-Gyłybowej, przedstawiającej nam dyskusję nad toposem „wmurowanej kobiety” w nauce bułgarskiej. O Bałkany zahacza też studium Anny Engelking poświęcone spuściznie polskiego antropologa kulturowego Józefa Obrębskiego. Polski dotyczy praca Moniki Bednarczuk poświęcona trendom ezoterycznym w czasach PRL-u. Historią kontaktów słowiańsko-niesłowiańskich przez pryzmat średniowiecznych kronik węgierskich zajmuje się Ryszard Grzesik, a kultura I Rzeczypospolitej stała się przedmiotem refleksji Klaudii Koczur-Leik, analizującej polski przekład dzieła Jana Amosa Komenskigo z XVII wieku. Marzanna Kuczyńska przybliży prawosławne spojrzenie na doktrynę islamu. Walentyna Sobol i Dawid Bzorek omawiają spuściznę Filipa Orlika i Franciszka Rakoczego II. Zbigniew Kaźmierczyk analizuje wpływy irańskie na historiozofię Adama Mickiewicza.

Mamy nadzieję, że teksty wykładów polskiej delegacji wygłoszone na XVII (ekstraordynaryjnym) Międzynarodowym Kongresie Sławistów, zamieszczone w obu częściach niniejszej publikacji, nie tylko ukażą bieżący stan polskiej slawistyki w pierwszej połowie lat dwudziestych XXI wieku, ale również staną się inspiracją dla kolejnych pokoleń slawistów, przyszłych uczestników Międzynarodowych Kongresów Sławistów i autorów kolejnych tomów naszego wydawnictwa.

Ryszard Grzesik

Dorota Krystyna Rembiszewska

Introduction

Slavic studies encompass various disciplines of the humanities, not only linguistics, which is automatically associated with this field of study, and to which we have traditionally devoted a separate volume of our publication. The present part of the collection *Z polskich studiów slawistycznych* [From Polish Slavic Studies], entitled *Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo* [Literary Studies and Cultural Studies], features papers by historians, literary studies and cultural studies scholars.

The reader will find here theoretical reflections on the field of Slavic Studies by Lech Miodyński, and an article on issues of literary translation based on the example of Russian Cubo-Futurists by Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz. Agata Firlej compares considerations on the nation and the role of literature in the works of Franz Kafka and Bruno Schulz, and Dorota Gil analyses contemporary Serbian irrational thought. Hanna Ratuszna shows how the ideas of Herderian Slavic arcadia influenced the fascination with the Orient in the literature and art of the late nineteenth and early twentieth centuries. Some articles analyse the state of the Russian intelligentsia, both its members living in today's Russia (Małgorzata Abassy) and anti-Soviet émigré circles (Maria Cymborska-Leboda). Siergiej Kowalow presents a picture of contemporary Russian-language literature written in Belarus. Agata Krzywdzińska compares the image of the Slavs on Polish and Russian television, and Beata Waligórska-Olejniczak analyses literary inspirations in the films of the Russian director Andrey Zvyagintsev. Anna Boguska writes about Croatian cinema: she traces intertextuality in Kristijan Milić's film *The Living and the Dead* (*Živi i mrtvi*). Anna Horniatko-Szumiłowicz considers the legacy of the Ukrainian modernist writer Vasyl Tkachuk.

Issues of Czechoslovak literature of the First Republic are discussed by Joanna Goszczyńska. Bulgarian thought is the focus of articles by Ewelina Drzewiecka, who looks into the process of secularisation of Bulgarian elites in the early twentieth century, and Grażyna Szwat-Gyłybow, who presents the discussion on the topos of the “walled-up woman” in Bulgarian scholarship. Balkan issues also appear in a study by Anna Engelking, devoted to the legacy of the Polish cultural anthropologist Józef Obrębski. Monika Bednarczuk writes about esoteric trends in socialist Poland. Ryszard Grzesik considers the history of contacts between Slavs and non-Slavs in the light of Hungarian medieval chronicles. Klaudia Koczur-Leik reflects on the culture of the Polish-Lithuanian Commonwealth: her paper concerns the seventeenth-century Polish translation of a work by John Amos Comenius. Marzanna Kuczyńska examines the Orthodox perspective on Islamic doctrine. Walentyna Sobol and Dawid Bzorek present the legacy of Pylyp Orlyk and Francis II Rákóczi. Zbigniew Kaźmierczyk analyses Iranian influences in the historiosophical thought of Adam Mickiewicz.

We hope that the papers by members of the Polish delegation which are to be presented at the 17th (Extraordinary) International Congress of Slavists in Paris, 2025, and which appear in the two parts of this collection, will not only show the current state of Slavic studies in Poland in the first half of the 2020s, but will also provide inspiration for next generations of Slavists, future participants of the Congress and authors of the next volumes of our publication.

Ryszard Grzesik
Dorota Krystyna Rembiszewska

Małgorzata Abassy

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

malgorzata.abassy@uj.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9294-6156>

Rosyjska inteligencja epoki Putina. Kulturowa funkcja milczenia

Dyskusje nad rosyjską inteligencją epoki Putina toczą się w kontekście wojny na Ukrainie. Nie jest to kontekst jedyny, jednak stał się on pierwszoplanowym i zdeterminował ocenę miejsca i roli elit społecznych w epoce Putina (2001–2024). Ze względu na złożoność zagadnienia wybieramy dwa kluczowe pojęcia, które – zdefiniowane – stworzą konstrukcję niniejszego artykułu. Należą do nich słowa: „inteligencja” oraz „milczenie”. Egzemplifikacją rozważań teoretycznych będzie studium przypadku Aleksieja Nawalnego, ze szczególnym uwzględnieniem momentu jego śmierci. Pojęcia „inteligencja” będziemy używać zamiennie z pojęciem „elity społeczne”, jednocześnie zawężając to drugie. Do grona inteligencji włączymy osoby publicznie zabierające głos na temat palących kwestii społeczno-politycznych, zakorzenionych w porządku aksjologicznym (Cf. „Против войны, против самоизоляции России”, 2014). Ten ostatni wyrażają wartości uznane za konstytutywne dla inteligencji jako fenomenu kulturowego, tj. zaistniałego w określonym miejscu geograficznym i czasie historycznym, a poprzez to uwikłanym w splot wyzwań niespotykany nigdzie indziej. Od zarania swego istnienia rosyjska inteligencja była postrzegana jako specyficzny fenomen, którego reprezentanci byli określani i sami siebie określali poprzez etos (Kowalska-Stus, 2001; Pipes, 1960; Read, 2024; Zubok, 2009). Głoszenie prawdy o ustroju politycznym oraz występowanie w obronie pozbawionych głosu to dwie główne rysy inteligenckiego etosu. Generowały one szereg innych jakości: odwagę bez względu na konsekwencje, gotowość do oddania życia w słusznej sprawie, poświęcenie partykularnych interesów na rzecz służby społeczeństwu (Abassy, 2008, s. 28). Pomimo postępu technologicznego

oraz wynikającej zeń przemiany stylu komunikacji te jakości nie uległy zmianie: inteligencja jest grupą ludzi, którzy diagnozują system polityczny jako opresyjny wobec człowieka i jego prawa do pełnej realizacji swojego potencjału, artykułują zarzuty oraz wzywają do zmiany istniejącego stanu rzeczy, a także poszukują narzędzi transformacji i sposobów ich implementacji.

Tradycyjnie za oręż inteligencji uważano słowo. Ocenzurowane, uwikłane w sieć kłamstw stawało się potężnym narzędziem demaskowania fałszu. Już dekabryści utożsamili słowo z czynem, nadając mu taką samą moc sprawczą. W połowie wieku XIX udający się na emigrację Aleksander Hercen argumentował swoją decyzję o pozostaniu za granicą możliwością artykulacji myśli, do wykorzystania mocy słowa wzywał Aleksander Sołżenicyn i wielu innych. Słowo współwystępowało z milczeniem, często jako aktem wymuszonym, obejmując potencjał niewyrażonego. Rozpoznanie, czy cisza niosła w sobie zapowiedź eksplozji, czy też była wyrazem apatii i zubożenia, wymaga wnikliwej analizy kontekstów. Nie ulega jednak wątpliwości, że obydwa akty wzajemnie się dopełniają. Według Jacka Jadackiego w perspektywie filozoficznej milczenie występuje w dwóch funkcjach semantycznych: „milczeć” (jak w sytuacji, gdy czcimy czyjąś pamięć minutą ciszy) oraz „milczeć o czymś” (przemilczać) (Jadacki, 2000, s. 417). Występuje ono zawsze w określonym przedziale czasowym, co oznacza, że można je określać poprzez kontekst. Początkowy i końcowy moment aktu milczenia zostaje wyznaczony poprzez zmianę okoliczności: niekiedy subtelną i słabo uchwytną, a w innych sytuacjach wyraźnie zaznaczoną. Ów kontekst nabiera szczególnego znaczenia, gdy myśli nie są werbalizowane, lecz jedynie sygnalizowane milczeniem nabrzmiałym od znaczeń. Warto przy tym zauważyć, że o ile werbalizowanie myśli wymaga umiejętności, o tyle milczenie takich umiejętności nie wymaga. W ujęciu pragmatycznym: „[...] milczenie jest symptomem: wystąpienia przymusu i możliwości milczenia – bądź braku możliwości lub braku umiejętności mówienia” (Jadacki, 2000, s. 419). W teoretyczno-pragmatycznych ujęciach milczenie jest jedynie częścią aktu komunikacji, obok mówienia. Dopiero zrozumienie ich wzajemnych relacji w kontekstach umożliwia rozpoznanie struktury, znaczenia i funkcji całego aktu komunikacji (Tannen & Saville-Troike, 1985, s. 4). Zarówno mówienie, jak i milczenie są aktami determinowanymi kulturowo: w sytuacji hierarchizacji grupy jedni „mogą mówić”, inni – „muszą milczeć”. Milczenie jako naturalna pauza pojawiająca się w momencie przekazania głosu czy oczekiwania na odpowiedź różni się

pod względem swojej funkcji od milczenia nacechowanego znaczeniem. Cisza staje się znacząca szczególnie w sytuacjach, gdy zapada po okresie dużej ekspresji i gwałtownej werbalizacji. Milczenie jest wówczas faktem kulturowym, domagającym się refleksji badawczej.

W roku 2024 zmarł w więzieniu opozycjonista Aleksiej Nawalny. Był on liderem rosyjskiej opozycji oraz symbolem oporu przeciwko autorytarnemu reżimowi Władimira Putina. Analiza materiału źródłowego pod kątem zawartości ideowej pozwala stwierdzić, że Nawalny był też spadkobiercą ideałów rosyjskiej inteligencji o proveniencji prozachodniej. Wpisał się w inteligencki etos, potwierdzając wyznawane wartości wyborem drogi życiowej: od protestów poprzez aresztowanie, uwięzienie i śmierć. Na chwilę obecną niewiele jest opracowań naukowych dotyczących działalności Nawalnego. Informacje pochodzą z publicznych wypowiedzi i wywiadów opozycjonisty, filmów dokumentalnych, reportaży i komunikatów oraz wyników badań opinii publicznej (Głazunowa & Adamoru, 2023, s. 188; Navalny 2024; Regolo, 2014, ss. 7–8; Zinnatullin, 2023). Okres życia Nawalnego był czasem walki między tymi, którzy mają prawo mówić, a tymi, którzy powinni milczeć. A zatem był to okres próby odwrócenia hierarchicznego porządku władzy. Szerzej można również spojrzeć na zmagania władzy politycznej z rosyjską opozycją jako na binarną parę „tego, o czym wolno mówić” oraz „tego, o czym należy milczeć”. Biorąc za oręż słowo, Nawalny i jego zwolennicy pragnęli wykrzyknąć prawdę o władzy politycznej i zmobilizować społeczeństwo do walki z jej najjaskrawszymi wadami: korupcją i złodziejstwem. Nowe media pozwoliły opozycji działać niezależnie od władzy i stworzyć konkurencję dla oficjalnych informacji, rozpowszechnianych za pośrednictwem tradycyjnych mediów państwowych. Treści z oficjalnej witryny Nawalnego¹ były również udostępniane w formie wpisów na blogu opozycjonisty i regularnych wpisów na innych stronach, docierając do szerokiego grona odbiorców. Ponadto opozycjonista prowadził na YouTube dwa kanały: „Aleksiej Nawalny” – gdzie znajdziemy 521 filmów (YouTube Channel, 2013), oraz „Nawalny na żywo” – gdzie zamieszczono 4506 filmów (YouTube Channel, 2017). Pierwszy kanał, powstały w 2013 roku, miał prawie 6,5 mln subskrybentów, natomiast drugi, założony w 2017 roku – ponad 3 miliony. O ich popularności świadczy liczba wyświetleń: odpowiednio 1 549 369 107 i 1 682 619 172 wyświetleń

¹ Strona internetowa www.navalny.com została zablokowana przez władze rosyjskie 26 lipca 2021 roku (*The Moscow Times*, 2021).

(stan na marzec 2024 roku). Już ten pobieżny przegląd aktywności pozwala wnioskować o możliwościach docierania do odbiorców i wywierania wpływu za pośrednictwem słowa. Daje również podstawy do wnioskowania o gwałtowności „aktów mowy”. Nie był to dialog. Nawalny i jego zwolennicy byli stroną aktywną. Społeczeństwo odpowiadało zaangażowaniem w protesty, jednak analiza wyników badań opinii publicznej daje podstawy do wysnucia wniosków, iż było ono niewielkie (Denisova, 2017; Левада Центр, 2017a, 2017b, 2017c).

Drogę życiową Nawalnego można podzielić na trzy okresy: dzieciństwo – kiedy zdobywał wykształcenie i wiedzę o otaczającej go rzeczywistości (1976–2007), działalność polityczna zapoczątkowana półrocznym stażem dla liderów na Uniwersytecie Yale, a zakończona próbą otrucia (2010–2020) oraz czas od aresztowania na lotnisku Domodedowo do dnia śmierci w więzieniu (17.01.2021–16.02.2024) (Burrows & Litvinova, 2024; Herszenhorn, 2023; Mick, 2024). Po powrocie na urząd prezydenta w 2012 roku Władimir Putin podjął działania zmierzające do uciszenia Nawalnego. Od tego momentu można dostrzec dwa oblicza zależności między mówieniem a milczeniem. Pierwsze z nich to przemilczanie przez Putina nazwiska Nawalnego – jako symbolu wartości i egzemplifikujących je działań. Drugie – to obojętność przeważającej większości rosyjskiego społeczeństwa wobec idei, które Nawalny głosił (Левада Центр, 2022). Zarówno prezydent, jak i społeczeństwo ignorowali idee symbolizowane przez Nawalnego. Powody jednak były odmienne. Putin zdawał sobie sprawę z tego, że Nawalny stanowi zagrożenie dla utrwalonego porządku i stylu sprawowania władzy – w tym przypadku milczenie odzwierciedlało postawę prezydenta wobec (naruszonego) hierarchicznego porządku między „tymi, którym wolno mówić” oraz „tymi, którzy muszą milczeć”. Milczenie społeczeństwa było z kolei wynikiem obojętności, zakorzenionej w nieufności i niezrozumieniu głębszego sensu przesłania opozycjonisty. Po śmierci Nawalnego i krótkotrwałej eksplozji komentarzy, nadziei i obaw zapadła cisza. Zwolennicy opozycjonisty wyemigrowali za granicę, rosyjskie społeczeństwo popadło w apatię, zaś zachodni poplecznicy zwrócili się ku sprawom bieżącym.

W perspektywie kulturowej milczenie w sytuacji, o której mowa powyżej, może zostać odczytane na kilka sposobów. Przede wszystkim jest ono symptomem wymuszonego ruchu inteligencji do wycofania się z przestrzeni aktywności, by przetworzyć doświadczenie, zdiagnozować przyczyny niepowodzenia, przygotować strategię działania i powrócić z nowymi narzędziami. Jest ono także objawem wyczerpania się potencjału

pewnego ruchu zainspirowanego kontaktem reprezentantów elit społecznych z kulturą zachodnią. Ruch ten nie znajduje oddźwięku w społeczeństwie z punktu widzenia wyznawanych wartości. Hasła o sprawiedliwym podziale dóbr, zahamowaniu korupcji, wdrożeniu rządów prawa angażują szerokie rzesze społeczeństwa jedynie na krótką chwilę. Milczenie rosyjskiego społeczeństwa może również zostać zinterpretowane jako przejaw depresji, która cyklicznie może przeradzać się w aktywność w postaci ukierunkowanej agresji (Y Ni i in., 2020).

Bibliografia

- Abassy, M. (2008). *Inteligencja a kultura: O problemach samoidentyfikacji dziewiętnastowiecznej inteligencji rosyjskiej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Abassy, M. (2022). Status i funkcje rosyjskiej inteligencji w społeczeństwie posttotalitarnym. *Politeja*, 19(76), 63–78. <https://doi.org/10.12797/Politeja.19.2022.76.04>
- Baczyńska-Garewicz, H. (1992). *Milczenie i mowa filozofii*. Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Bense, M. (1980). *Świat przez pryzmat znaku* (J. Garewicz, Tłum.). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Burrows, E., & Litvinova, D. (2024, luty 16). *A timeline of Russian opposition leader Alexey Navalny's life, from law school to Siberian prison*. Pobrano 31 sierpnia 2024, z <https://www.theglobeandmail.com/world/article-from-protests-to-poisoning-and-prison-a-look-at-the-life-of-russian/>
- Denisova, A. (2017). Democracy, protest and public sphere in Russia after the 2011–2012 anti-government protests: Digital media at stake. *Media, Culture & Society*, 39(7), 976–994. <https://doi.org/10.1177/0163443716682075>
- Glazunova, S., & Amadoru, M. (2023). “Anti-regime influentials” across platforms: A case study of the Free Navalny protests in Russia. *Media and Communication*, 11(3), 187–202. <https://doi.org/10.17645/mac.v11i3.6643>
- Herszenhorn, D. (2023). *The dissident: Alexey Navalny: Profile of a political prisoner*. Twelve.
- Jadacki, J. (2000). *Funkcja semiotyczna milczenia*. Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Jaworski, A. (1992). *Silence, silencing and the silenced*. Sage.
- Kowalska-Stus, H. (Red.). (2001). *Inteligencja, tradycja i nowe czasy*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Mick, C. (2024). *Alexey Navalny: A biography: Life and times of a political dissident: A fighter's Odyssey*. Independently Published.

- Navalny, A. (2024). *Patriot: A memoir* (A. Tait & S. Dalziel, Tłum.). Alfred A. Knopf.
- Pipes, R. (1960). The historical evolution of the Russian intelligentsia. *Daedalus*, 89(3), 487–502.
- Read, C. (2024). *The Russian intelligentsia: From the monastery to the Mir space station*. Bloomsbury. <https://doi.org/10.5040/9781350035829>
- Regolo, S. (2014). The blogosphere in Russia: Reality or illusion? Navalny's case. *Italian Institute for International Political Studies (ISPI), Analysis*, 232, 1–9.
- Rokoszowa, J. (1994). Milczenie jako fakt językowy. *Bulletin de la Société Polonaise de Linguistique*, 27–48.
- Tannen, D., & Saville-Troike, M. (Red.). (1985). *Perspectives on silence*. Ablex.
- The Moscow Times. (2021, lipiec 26). *Russia Blocks 49 Navalny-linked websites, allies say*. <https://www.themoscowtimes.com/2021/07/26/russia-blocks-49-navalny-linked-websites-allies-say-a74618>
- Y Ni, M., Yoona, K., McDowell, J., Wong, S., Qiu, H., OL Wong, I., Galea, S., & M Leung, G. (2020). Mental health during and after protests, riots and revolutions: A systematic review. *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry*, 54(3), 232–243. <https://doi.org/10.1177/0004867419899165>
- YouTube Channel. (2013, lipiec 6). *Alexey Navalny*. <https://www.youtube.com/channel/UCsAw3WynQJMm7tMy093y37A>
- YouTube Channel. (2017, marzec 14). *Navalny LIVE*. <https://www.youtube.com/channel/UCgxTPTFbIbCWfTR9I2-5SeQ>
- Zinnatullin, A. (2023). Navalny's direct-casting: Affective attunement and polarization in the online community of the most vocal Russian opposition politician. *First Monday*, 28(10–2). <https://dx.doi.org/10.5210/fm.v28i10.12882>
- Zubok, V. (2009). *Zhivago's children: The last Russian intelligentsia*. Belknap Press of Harvard University Press.
- Левада Центр. (2017а). *Алексей Навальный сыграет на неизвестности*. Pobrano 31 sierpnia 2024, z <https://www.levada.ru/2017/02/28/aleksej-navalnyj-sygraet-na-neizvestnosti/>
- Левада Центр. (2017б). *Навальный: Узнаваемость и отношение*. Pobrano 31 sierpnia 2024, z <https://www.levada.ru/2017/02/28/navalnyj-uznavaemost-i-otnoshenie/>
- Левада Центр. (2017с). *Протесты и Навальный*. Pobrano 31 sierpnia 2024, z <https://www.levada.ru/2017/07/17/protesty-i-navalnyj/>
- Левада Центр. (2022). *Дело Алексея Навального*. Pobrano 31 sierpnia 2024, z <https://www.levada.ru/2022/03/01/delo-alekseya-navalnogo/>
- Против войны, против самоизоляции России. (2014). *Новая газета*. Pobrano 31 sierpnia 2024, z <https://novayagazeta.ru/articles/2014/03/13/97897-obraschenie-initsiativnoy-gruppy-po-provedeniyu-kongressa-intelligentsii-171->

protiv-voyny-protiv-samoizolyatsii-rossii-protiv-restavratsii-totalitarizma-187-i-pismo-deyateley-kultury-v-podderzhku-pozitsii-vladimira-putina-po-ukraine-i-krymu

Bibliography (Transliteration)

- Abassy, M. (2008). *Inteligencja a kultura: O problemach samoidentyfikacji dziewiętnastowiecznej inteligencji rosyjskiej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Abassy, M. (2022). Status i funkcje rosyjskiej inteligencji w społeczeństwie posttotalitarnym. *Politeja*, 19(76), 63–78. <https://doi.org/10.12797/Politeja.19.2022.76.04>
- Baczyńska-Garewicz, H. (1992). *Milczenie i mowa filozofii*. Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Bense, M. (1980). *Świat przez pryzmat znaku* (J. Garewicz, Tłum.). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Burrows, E., & Litvinova, D. (2024, February 16). *A timeline of Russian opposition leader Alexey Navalny's life, from law school to Siberian prison*. Retrieved August 31, 2024, from <https://www.theglobeandmail.com/world/article-from-protests-to-poisoning-and-prison-a-look-at-the-life-of-russian/>
- Denisova, A. (2017). Democracy, protest and public sphere in Russia after the 2011–2012 anti-government protests: Digital media at stake. *Media, Culture & Society*, 39(7), 976–994. <https://doi.org/10.1177/0163443716682075>
- Glazunova, S., & Amadoru, M. (2023). “Anti-regime influentials” across platforms: A case study of the Free Navalny protests in Russia. *Media and Communication*, 11(3), 187–202. <https://doi.org/10.17645/mac.v11i3.6643>
- Herszenhorn, D. (2023). *The dissident: Alexey Navalny: Profile of a political prisoner*. Twelve.
- Jadacki, J. (2000). *Funkcja semiotyczna milczenia*. Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Jaworski, A. (1992). *Silence, silencing and the silenced*. Sage.
- Kowalska-Stus, H. (Ed.). (2001). *Inteligencja, tradycja i nowe czasy*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Levada Tsentr. (2017a). *Aleksei Naval'nyĭ sygraet na neizvestnosti*. Retrieved August 31, 2024, from <https://www.levada.ru/2017/02/28/aleksej-navalnyj-sygraet-na-neizvestnosti/>
- Levada Tsentr. (2017b). *Naval'nyĭ: uznavaemost' i otnoshenie*. Retrieved August 31, 2024, from <https://www.levada.ru/2017/02/28/navalnyj-uznavaemost-i-otnoshenie/>

- Levada Tsentr. (2017c). *Protesty i Naval'nyĭ*. Retrieved August 31, 2024, from <https://www.levada.ru/2017/07/17/protesty-i-navalnyj/>
- Levada Tsentr. (2022). *Delo Alekseia Naval'nogo*. Retrieved August 31, 2024, from <https://www.levada.ru/2022/03/01/delo-alekseya-navalnogo/>
- Mick, C. (2024). *Alexey Navalny: A biography: Life and times of a political dissident: A fighter's Odyssey*. Independently Published.
- Navalny, A. (2024). *Patriot: A memoir* (A. Tait & S. Dalziel, Tlum.). Alfred A. Knopf.
- Naval'nyĭ, A. (2024). *Patriot*. Knopf.
- Pipes, R. (1960). The historical evolution of the Russian intelligentsia. *Daedalus*, 89(3), 487–502.
- Protiv voĭny, protiv samoizoliatsii Rossii. (2014). *Novaia gazeta*. Retrieved August 31, 2024, from <https://novayagazeta.ru/articles/2014/03/13/97897-obraschenie-initsiativnoy-gruppy-po-provedeniyu-kongressa-intelligentsii-171-protiv-voyny-protiv-samoizolyatsii-rossii-protiv-restavratsii-totalitarizma-187-i-pismo-deyateley-kultury-v-podderzhku-pozitsii-vladimira-putina-po-ukraine-i-krymu>
- Read, C. (2024). *The Russian intelligentsia: From the monastery to the Mir space station*. Bloomsbury. <https://doi.org/10.5040/9781350035829>
- Regolo, S. (2014). The blogosphere in Russia: Reality or illusion? Navalny's case. *Italian Institute for International Political Studies (ISPI), Analysis*, 232, 1–9.
- Rokoszowa, J. (1994). Milczenie jako fakt językowy. *Bulletin de la Société Polonaise de Linguistique*, 27–48.
- Tannen, D., & Saville-Troike, M. (Eds.). (1985). *Perspectives on silence*. Ablex.
- The Moscow Times. (2021, July 26). *Russia Blocks 49 Navalny-linked websites, allies say*. <https://www.themoscowtimes.com/2021/07/26/russia-blocks-49-navalny-linked-websites-allies-say-a74618>
- YNi, M., Yoona, K., McDowell, J., Wong, S., Qiu, H., OL Wong, I., Galea, S., & MLeung, G. (2020). Mental health during and after protests, riots and revolutions: A systematic review. *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry*, 54(3), 232–243. <https://doi.org/10.1177/0004867419899165>
- YouTube Channel. (2013, lipiec 6). *Alexey Navalny*. <https://www.youtube.com/channel/UCsAw3WynQJMm7tMy093y37A>
- YouTube Channel. (2017, marzec 14). *Navalny LIVE*. <https://www.youtube.com/channel/UCgxTPTFbIbCWfTR9I2-5SeQ>
- Zinnatullin, A. (2023). Navalny's direct-casting: Affective attunement and polarization in the online community of the most vocal Russian opposition politician. *First Monday*, 28(10–2). <https://dx.doi.org/10.5210/fm.v28i10.12882>
- Zubok, V. (2009). *Zhivago's children: The last Russian intelligentsia*. Belknap Press of Harvard University Press.

The Russian Intelligentsia of the Putin Era: The Cultural Function of Silence

Summary

This article reflects on the phenomenon of silence as a tool of protest, as opposed to the word. Speaking on behalf of those deprived of the opportunity to speak and defending the oppressed are immanent features of the intelligentsia ethos. Despite the repeatedly announced “end of the intelligentsia”, the Russian intelligentsia is constantly reborn by taking up challenges that previous generations did not meet: developing a space for the coexistence of the values of individual freedom and the power of the empire. The changes in the socio-political context and the increasing dominance of “digital culture” have resulted in the devaluation of the word. We hypothesise that the intelligentsia reaches for “silence” as a tool of protest and, thus, of influence. The proposed analysis adopts the perspective of cultural studies, which determines the novelty of the theoretical approach to the interdependence of “silence” and “intelligentsia” as research categories. The source material consists of three data sets: selected events from the years 2001–2024, primary sources – statements by members of the Russian intelligentsia, and what was silenced in the texts and appeared to be a significant event in the socio-political space.

Keywords: intelligentsia; Alexei Navalny; Russian opposition

Rosyjska inteligencja epoki Putina. Kulturowa funkcja milczenia

Streszczenie

Niniejszy artykuł rozważa zjawisko milczenia jako narzędzia protestu w przeciwieństwie do słowa. Przemawianie w imieniu pozbawionych głosu i obrona uciśnionych są immanentnymi cechami inteligenckiego etosu. Pomimo wielokrotnie ogłaszanego „końca inteligencji” rosyjska inteligencja nieustannie się odradza, podejmując wyzwania, którym nie sprostały poprzednie pokolenia: wypracowanie przestrzeni współistnienia wartości wolności jednostki i potęgi imperium. Zmiany kontekstu społeczno-politycznego i rosnąca dominacja „kultury cyfrowej” doprowadziły do dewaluacji słowa. Stawiamy hipotezę, że inteligencja sięga po „milczenie” jako narzędzie protestu, a tym samym wpływu. Przedstawiana analiza przyjmuje perspektywę kulturoznawczą, co stanowi o nowości teoretycznego podejścia do współzależności „milczenia” i „inteligencji” jako kategorii badawczych. Materiał

badawczy stanowią trzy zbiory danych: wybrane wydarzenia z lat 2001–2024, źródła pierwotne – wypowiedzi przedstawicieli rosyjskiej inteligencji, oraz to, co zostało przemilczane w tekstach, a okazało się znaczącym wydarzeniem w przestrzeni społeczno-politycznej.

Słowa kluczowe: inteligencja; Aleksiej Nawalny; opozycja rosyjska

Monika Bednarczuk

Uniwersytet w Białymstoku, Białystok

m.bednarczuk@uwb.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3490-3446>

Esotericism in Socialist Poland as a Confluence of Traditions from the East, the West, and the Global South*

Introduction

The emergence of studies on esotericism¹ in twentieth-century Poland in recent years has brought to light primarily traditions that existed prior to 1939 (e.g. Rzczycka & Trzcińska, 2019) and the boom of esoteric practices after the end of communist rule (e.g. Hall, 2007; Pasek, 2013). However, the developments between 1945 and 1990, which are the missing link between these two periods, have attracted considerably less interest (Bednarczuk, 2024a, 2024b; Hall, 2014; Łagosz, 2013, 2016). World War II and the initial years of the communist regime constituted a dramatic rupture in cultural life, including within the esoteric milieu. Some of its key members died, while others, like Wanda Dynowska, lived abroad and had only limited influence in the country. Those who remained in Poland were preoccupied with the struggle for survival. Some, like the once well-known psychic Eugenia Palej, were prevented from advertising their services in the press as late as 1960, which resulted in their erasure from collective consciousness (AAN, 1102/2098, p. 112). Others were harassed by the secret police and imprisoned; the most prominent case is that of Robert Walter, an anthroposophist, Freemason, and astrologer

* This work was supported by the National Science Centre, Poland, with the grant “In Search of Another Knowledge: Western Esotericism in Communist Poland”, DEC-2020/37/B/HS2/00894.

¹ I consider esotericism broadly, including parapsychology and New Age (see Hanegraaff, 2012; Zinser, 2009).

(Łagosz, 2013). Meanwhile, those seeking to engage with esotericism were compelled to adapt to the ideological framework of state socialism.

The 1960s and Impulses from the USSR

The materialist worldview imposed by communism was dismissive – and between 1949 and 1955 brutally hostile – towards religion and spirituality. Consequently, censorship prevented the appearance of publications on astrology, theosophy, anthroposophy, palmistry, Rosicrucian Christianity, or spiritism until the 1960s. This resulted in a disconnection from older traditions and forced the esoteric milieu to negotiate its position from scratch and look for “allowed” topics, communication channels, and for allies. References to advances in natural sciences and to Soviet parapsychology proved effective, enabling more and more press articles to be published. After all, this was the era of the conquest of the cosmos, the decoding of the DNA, experiments with mental states, the burgeoning of cybernetics, discoveries in the field of neuronal excitability, etc.; thus, psychic abilities were basically associated with phenomena related to physics, neuroscience, and cybernetics (Manczarski, 1961).

Since parapsychology was increasingly tolerated by the Soviet authorities, the general public’s interest in this topic, both in the USSR and abroad, was growing. Polish journalists covering esoteric topics often mentioned Leonid Vasiliev’s investigations in psychic abilities, and Rosa Kuleshova, who was said to be able to distinguish printed words with her fingertips (Boruń, 1967b; Iłowiecki, 1964; Kaden, 1964). Western parapsychology was also addressed; yet, for political reasons, it was the development of parapsychology and political changes in the USSR that played a pivotal role in reintroducing the subject into the public discourse in Poland. Furthermore, parapsychology could be reconciled with science fiction, as several of Krzysztof Boruń’s novels show. The link between paranormal phenomena and the natural sciences also made it possible to restore the memory of the celebrated pre-war medium Stefan Ossowiecki and the parapsychic researcher Julian Ochorowicz (Boruń, 1967a, 1967b; Jaworski, 1965).

The 1970s: Growing Western Cultural Influences and Inspiration from India

The 1970s brought political and cultural liberalisation. Relations with both the West and the Global South intensified, in line with the thesis of an “alternative globalization” taking place in socialist countries (Mark et al., 2020). Despite passport restrictions, more and more people visited Western Europe, the United States, and India, which occupied a special place in the foreign policy agenda of socialist Poland. Thus, the cultural developments typical of the West in the 1970s and 1980s (Campbell, 2007; Tändler, 2016) also occurred, though to a lesser extent, in late communist Poland.

Among the most important inspirations in the field of esoteric practices, one should mention, first, C. G. Jung’s works, which were of significance not only for religious studies and cultural studies, but also astrology (Jung, 1976; Prinke & Weres, 1982). In turn, the most relevant reference points for initiatives such as Akademia Życia (Life Academy), founded by the actress, journalist, and New Age proponent Lucyna Winnicka, were the concepts of American yoga reformers like Leonard Orr (Rebirthing Breathwork), the technique of affirmations, and John F. Thie’s Touch for Health. Important references for esoteric actors in Poland also included publications by West German and French authors, in particular astrologers Hans Genuit and Michel Gauquelin, Freemason Robert Ambelain, as well as Hans Bender, the founder of the Freiburg Institute for Frontier Areas of Psychology and Mental Health.

New trends gained popularity in particular in relation to health and well-being. Crucial in this context were cultural brokers who mediated between cultures and acted as conduits for the dissemination of specific ideas, practices, and values. For instance, Winnicka met Orr at the Mind-Body-Spirit Festival in New York in September 1979, and later Orr and several of his collaborators visited Poland. Lech Emfazy Stefański, a key actor in the Polish esoteric milieu and participant in major congresses for psychotronic² research in Prague, Monte Carlo, and Tokyo, also deserves mention, as does Leszek Weres, a Fulbright and Kosciuszko Foundation scholar in the United States in the 1970s and then a leading promoter of astrology in late and post-socialist Poland. In general, exchange

² *Psychotronics* was supposed to be a new science, free from parapsychology’s shortcomings; the term was coined by Zdenek Rejdak.

opportunities with other, especially foreign, actors in the field of esotericism were of substantial relevance.

The interactions with Far East, particularly India, also had a noticeable impact on cultural and everyday life in Poland, to mention celebrities visiting ashrams and healers in the Philippines and India, press articles on these subjects, and the traction gained by yoga, transcendental meditation, and a holistic approach to humans (Aleksandrowicz, 1973; Lang & Arend, 2023; Maharishi, 1977; Michalska, 1972; Wierzbicki, 1974; Winnicka, 1983, 1986). Notably, Asian influences were interwoven with and filtered through those from the West, offering support to a society struggling with poor living conditions, a health crisis, and nature's degradation (see Koczmarek et al., 1985). All this resulted in a greater demand for individual autonomy and a better quality of life, and in a new environmental awareness (Winnicka, 1981). Also meaningful in this connection is a huge enthusiasm for energy healing (*bioenergoterapia*) (Marszał, 1975; Winnicka, 1976; Sadowska, 1979).

In literature, this period witnessed a deepening sensitivity to otherness and difference, which can be seen in the publications of Maria Janion and her students (Janion & Rosiek, 1981; Helbig, 1995). Moreover, some writers addressed esoteric and related topics in their works (Białoszewski, 1984, pp. 274–284; 2012, pp. 287–289; Mraß, 2005; Stańczakowa, 1982, pp. 263–279; Waniek, 1984, 2015).

The 1980s and the Further Rise of the Esoteric Community

The esoteric community was on the rise when martial law was imposed, paralysing not only cultural life. Yet, the milieu's activities intensified after martial law was lifted, which was linked to increased public interest in and demand for esoteric practices. Here, three developments seem especially important. First, the censors allowed several esoteric periodicals to be published, in particular *Problemy Astrologii* [Issues of Astrology] (which appeared annually in 1980–1989), *Biuletyn Psychotronika: Trzecie Oko* [Psychotronic Bulletin: The Third Eye] (1984–1988), *Różdźkarz* [Dowser] (1984), and *Problemy Zjawisk Nieznanych* [Issues of Unknown Phenomena] (1985–1989); the last three titles were monthly magazines. These periodicals had print runs between 1,500 and 6,000 copies, and their visual aspect was modest. Yet, they played a considerable part in consolidating

the esoteric milieu. Second, state publishing houses became interested in books on esoteric practices, not least for economic reasons (Herlinger, 1984; Prinke & Weres, 1982; Stefański & Komar, 1980). Third, the New Age movement gained prominence, although the term appeared rarely before 1990. An excellent example of the interplay of heterogeneous beliefs and practices, typical of New Age, is *Trzecie Oko*, featuring articles on alchemy, various systems of astrology, divination, clairvoyance, healing, military research into psychic abilities, yoga, and reincarnation. Despite the striking difference in the quality of the layout, paper, etc., its design and content are reminiscent of such magazines as *Esotera*, *Psychic*, and *The Unexplained*.

Conclusion

The esoteric community in socialist Poland was shaped by local and global forces and processes that interacted with each other in various ways. Situated between the official culture and counterculture, large parts of this community sought the approval of the authorities and a wider field of action. The process of creating “alternative spheres” (Fürst & McLellan, 2017) can be seen as quite successful in the case of Poland, as esoteric practices impacted on several aspects of life, ranging from health to architecture and literature. From this perspective, the eruption of occult topics after 1990 was a continuation of what had been occurring since the 1970s; and also later, various traditions from the West, the South, and the post-Soviet space, where New Age ideas flourished with particular exuberance, merged in the esoteric landscape of post-communist Poland.

Bibliography

Sources

AAN – Archiwum Akt Nowych (Central Archives of Modern Records) in Warsaw, collection 1102: Główny Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk (Main Office for Control of the Press, Publications and Public Performances), ref. no. 2098 (2/1102/0/4.2.3.1/2098).

Literature

- Aleksandrowicz, J. (1973). Zen dla zdrowia. *Przekrój*, 1973(1483), 10.
- Bednarczuk, M. (2024a). Miron Białoszewski, Lech Emfazy Stefański, and the paranormal: Toward a history of a peculiar relationship. *Slavonica*, 1(29), 1–15.
- Bednarczuk, M. (2024b). Western esotericism and parapsychology in socialist Poland: Between censorship and the official culture. *Zeitschrift für slavische Philologie*, 2(80), 399–425.
- Białoszewski, M. (1984). *Stara proza, nowe wiersze*. Czytelnik.
- Białoszewski, M. (2012). *Tajny dziennik*. Znak.
- Boruń, K. (1967a). Dr Ochorowicz a nauka. *Tygodnik Demokratyczny*, 15(11), 6.
- Boruń, K. (1967b). Zagadka Ossowieckiego. *Tygodnik Demokratyczny*, 15(14), 6.
- Campbell, C. (2007). *The Easternization of the West: A thematic account of cultural change in the modern era*. Routledge.
- Fürst, J., & McLellan, J. (Eds.). (2017). *Dropping out of socialism: The creation of alternative spheres in the Soviet bloc*. Lexington Books.
- Hall, D. (2007). *New Age w Polsce: Lokalny wymiar globalnego zjawiska*. Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Hall, D. (2014). Od kontrkultury do New Age? Źródła i konteksty nowej duchowości w Polsce. In E. Chabros (Ed.), *Od kontrkultury do New Age: Wybrane zjawiska społeczno-kulturowe schyłku PRL i ich korzenie* (pp. 151–159). Instytut Pamięci Narodowej Wrocław.
- Hanegraaff, W. (2012). *Esotericism and the academy: Rejected knowledge in Western culture*. Cambridge University Press.
- Helbig-Mischewski, B. (1995). *New-Age-Diskurs in der polnischen Literaturwissenschaft, Literaturkritik und Lyrik der 70er und 80er Jahre: Rekonstruktion eines Weltbildes*. Sagner.
- Herlinger, J. (1984). *Historie niewiarygodne*. Nasza Księgarnia.
- Howiecki, M. (1964). Czytam twoje myśli. *Dookoła Świata*, 11(8), 16–17.
- Janion, M., & Rosiek, S. (Eds.). (1981). *Galernicy wrażliwości*. Wydawnictwo Morskie.
- Jaworski, M. (1965). Czy jasnowidzenie jest faktem. *Przekrój*, 21(1067), 1, 11.
- Jung, C. G. (1976). *Archetypy i symbole: Pisma wybrane* (J. Prokopiuk, Trans.). Czytelnik.
- Kaden, Z. (1964). Telepatia. *Ty i Ja*, 5(10), 43–45; *Ty i Ja*, 5(11), 18–19.
- Koczmarek, A., Przybylak, Z., & Tomaszewski, W. (Eds.). (1985). *III Symposium Radiestezyjne '85, 7–8 XII*. Stowarzyszenie Radiestetów w Bydgoszczy.
- Lang, U., & Arend, J. (2023). Global yoga in Eastern Europe: Tracing cultural brokers in socialist Czechoslovakia and Poland. *Body Politics*, 11(15), 195–218.
- Łagosz, Z. (2013). Robert Walter's struggle with the UB: The unknown story. *Studia Religioologica*, 46(4), 293–306.

- Łagosz, Z. (2016). Aparat represji wobec ezoteryków i ugrupowań ezoterycznych: Zarys problematyki. In I. Trzcińska & A. Świerżowska (Eds.), *Tożsamość w ezoterycznych nurtach kultury* (pp. 47–58). Libron.
- Maharishi Mahesh Jogi. (1977). *Zachęta do stworzenia idealnego społeczeństwa* (B. Rostworowski, Trans.). Wielkopolskie Stowarzyszenie Różdżkarzy; Centrala Usługowo-Wytwórcza „Różdżkarz”.
- Manczarski, S. (1961). Zastosowanie cybernetyki i radiofizyki w parapsychologii. *Przegląd Telekomunikacyjny*, 34(11), 325–339.
- Mark, J., Kalinovski, A. M., & Marung, S. (Eds.), (2020). *Alternative globalizations: Eastern Europe and the postcolonial world*. Indiana University Press.
- Marszał, E. (1975). Tajemnice radiestezji i psychotroniki. *Kierunki*, 19(19), 14.
- Michalska, M. (1972). *Hathajoga dla wszystkich*. Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich
- Mraß, P. (Ed.). (2005). *Oneiron – ein esoterischer Künstlerkreis aus Kattowitz / Ezoteryczny krąg artystów z Katowic* (J. Mraß, Trans.). KOS.
- Pasek, Z. (2013). *Nowa duchowość: Konteksty kulturowe*. Aureus.
- Prinke, R., & Weres, L. (1982). *Mandala życia: Astrologia – mity i rzeczywistość*. Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Rzeczycka, M., & Trzcińska, I. (Ed.). (2019). *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939* (Vols. 1–2). Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Sadowska, E. (1979). Uzdrowiciel, znachor, lekarz. *WTK. Wrocławski Tygodnik Katolików*, 30(44), 1, 4.
- Stańczakowa J. (1982). *Ślepek*. Czytelnik.
- Stańczakowa, J. (1986). *Przejścia*. Czytelnik.
- Stefański, L. E., & Komar, M. (1980). *Od magii do psychotroniki*. Wiedza Powszechna.
- Tändler, M. (2016). *Das therapeutische Jahrzehnt: Der Psychoboom in den siebziger Jahren*. Wallstein.
- Waniek, H. (1984). *Dziady berlińskie*. [no publisher].
- Waniek, H. (2015). Wspaniałe było ich znać. In A. Niesyto (Ed.), *Urszula Broll, Andrzej Urbanowicz – niebezpieczne związki* (pp. 24–49). Muzeum Historii Katowic.
- Wierzbiński, J. (1974). Kościół i medytacje Wschodu. *WTK. Wrocławski Tygodnik Katolików*, 22(27), 8.
- Winnicka, L. (1976). Na tropie cudów: Operował mnie Blanche. *Przekrój*, 32(1610), 19–20.
- Winnicka, L. (1978). Guru wybierasz sobie sam. *Przekrój*, 34(1745), 6–7, 20.
- Winnicka, L. (1981). Jak leczyć ziemię. *Przekrój*, 37(1886), 20.
- Winnicka, L. (1983). Uzdrowiciele, *Przekrój*, 39(1966), 16–17.
- Winnicka, L. (1986). *Podróż dookoła świętej krowy*. Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Zinser, H. (2009). *Esoterik: Eine Einführung*. Fink.

Esotericism in Socialist Poland as a Confluence of Traditions from the East, the West, and the Global South

Summary

This article analyses the esoteric milieu of socialist Poland and the transfer of various ideas and practices that influenced its development. During the period of socialism, this community evolved at the intersection of older traditions and newer trends, related to, firstly, parapsychological research conducted in the USSR and Czechoslovakia, secondly – the increasing fascination with Western culture, and thirdly – the growing influence of the Global South. The late 1970s were already dominated by New Age ideas, although the term itself was avoided. These developments were apparent in the expansion of associations, conferences, and publications devoted to telepathy, dowsing, astrology, yoga, alternative medicine, etc. Importantly, in this way not only esoteric practices were promoted, but also related ideas, attitudes, and values, which influenced various areas of culture.

Keywords: esotericism; socialist Poland; parapsychology; New Age; blending of traditions

Ezoteryzm w PRL jako połączenie tradycji ze Wschodu, Zachodu i globalnego Południa

Streszczenie

Artykuł analizuje środowisko ezoteryczne w PRL oraz kształtujące je procesy transferu różnych idei i praktyk. W okresie socjalizmu środowisko to rozwijało się na styku starszych tradycji i nowszych tendencji, związanych, po pierwsze, z prowadzonymi w ZSRR i Czechosłowacji badaniami parapsychologicznymi, po drugie – z pogłębiającą się fascynacją kulturą zachodnią, po trzecie – z rosnącym znaczeniem globalnego Południa. Koniec lat siedemdziesiątych stał już pod znakiem New Age, mimo że unikano tego terminu. Przejawem tych przemian były rozmaite towarzystwa, konferencje i publikacje poświęcone telepatii, różdżkarstwu, astrologii, jodze, medycynie alternatywnej itd. Co istotne, popularyzowano w ten sposób nie tylko praktyki ezoteryczne, ale także pokrewne im idee, postawy i wartości, które oddziaływały na różne dziedziny kultury.

Słowa kluczowe: ezoteryzm; PRL; parapsychologia; New Age; przenikanie tradycji

Anna Boguska

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa

anna.boguska@ispan.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5307-2241>

Intertekstualność *Żywych i martwych* Kristijana Milicia, czyli o filmowej retoryce zagrożenia jako języku uniwersalnym

„Teksty współczesnej kultury postmodernistycznej mają charakter palimpsestu, który odwołuje się do kilku supertekstów lub konstytuujących je elementów jednocześnie. Praca z tekstem przypomina grę skojarzeń. [...] Widz sam tworzy sobie ‘linki’ między poszczególnymi tekstami oraz obrazami konstruującymi tekst wyjściowy” – zauważa Agnieszka Ogonowska, komentując problematykę gier intertekstualnych w tekście filmowym (Ogonowska, 2004, ss. 230–231). Niejako wbrew akcentowanej tutaj myśli o przygodności interpretacji prowadzonych w kluczu intertekstualnym Michał Głowiński przekonuje, że uwaga badacza powinna dotyczyć wyłącznie tych relacji, które są strukturalnym elementem danego tekstu, elementem znaczeniowym, a zatem zamierzonym i w jakiś sposób widocznym dla odbiorcy (Głowiński, 1986, s. 77).

Podążając za tą ideą teoretyka literatury, chciałabym zaproponować odczytanie chorwackiego filmu w reżyserii Kristijana Milicia *Żywi i martwi* [*Živi i mrtvi*] (Milić, 2007), utrzymanego w estetyce postmodernizmu, prezentującego dwie historie wojenne w narracji nielinearnej, „pociętej”, posługując się komentowaną tutaj kategorią¹. Za uznaniem intertekstualności jako zasadniczego klucza interpretacyjnego wspomnianego filmu – poza specyficznym miejscem odwołań filmowych w strukturze utworu

¹ Intertekstualność (za Markiem Hendrykowskim) rozumiem jako „zjawisko wymiany semantycznej zachodzącej między danym tekstem filmowym a jego szeroko rozumianym kontekstem kulturowym, na który składają się inne dzieła filmowe i niefilmowe oraz formy, wzorce, style i sposoby kinematograficznego, bądź opartego na alternatywnych systemach znakowych, takich jak literatura, plastyka, muzyka itp., przedstawiania rzeczywistości” (Hendrykowski, 1994, s. 127).

Milicia (o czym będę pisać dalej) – przemawiają przynajmniej dwie inne kwestie. Po pierwsze, fascynacja reżysera amerykańskim kinem wojennym, o czym wspomina w wywiadach i co pozwala uznać go za znawcę i świadomego odbiorcę tego typu tekstów kultury. Po drugie, fakt, że jako źródło pewnych scen w swoim dziele wskazuje² m.in. *Full Metal Jacket* Stanleya Kubricka (Kubrick, 1987), *Łowcę jeleni* [*The Deer Hunter*] autorstwa Michaela Cimino (1978) oraz *Śmiertelne manewry* [*Southern Comfort*] Waltera Hilla (Hill, 1981; Šošić, 2009), dając tym samym badaczom konkretne wskazówki do analizy jego dorobku. Podjęte tutaj rozważania doprowadzą mnie do ogólniejszej refleksji nad repertuarem toposów powiązanych z filmem wojennym, konwencjami obrazowania charakterystycznymi dla tego gatunku, a w rezultacie nad filmową retoryką zagrożenia jako językiem uniwersalnym.

Intertekstualne wędrówki Milicia

Akcja filmu *Milicia* rozgrywa się w górskim krajobrazie Bośni i Hercegowiny, w miejscu nazywanym „polem grobów” (*grobno polje*), w dwóch płaszczyznach czasowych utrzymanych w odmiennej estetyce. Wydarzenia z 1943 roku ukazywane są w kolorach sepii, prezentowane kadry przypominają stare fotografie. Z kolei sceny ukazujące wojnę z lat dziewięćdziesiątych (dokładnie rok 1993) mają surowy, dokumentalny charakter, na planie wizualnym blisko im do estetyki znanej z programów informacyjnych. W obu przypadkach widz śledzi losy dwóch małych jednostek wojskowych, przy czym obie drużyny łączą postaci Martina (główny bohater wydarzeń z 1943 roku) i jego wnuka Tomo (uczestnik działań z 1993 roku), grane przez tego samego aktora, Filipa Šovagovicia.

W 1943 roku grupa chorwackich żołnierzy (tworzą ją: chorwaccy ustasze, domobrańcy oraz Muzułmanie) zajmuje ważny strategicznie punkt w zachodniej Bośni w celu zniszczenia oddziału serbskich komunistycznych partyzantów, co ostatecznie się nie udaje. Pół wieku później żołnierze Chorwackiej Rady Obrony dostają rozkaz utrzymania jednej z najważniejszych pozycji wobec sił serbskich na wzgórzach w pobliżu koszar myśliwskich. Po tym, jak część jednostki dociera na miejsce, wybucha na jej tyłach konflikt chorwacko-bośniacki, pozostawiając jej

² Tego typu odautorskie ujawnienia relacji intertekstualnych traktuję za Głowińskim jako „sygnały metatekstualne” (Głowiński, 1986, s. 88).

członków odciętych od reszty oddziału. Ich zadaniem będzie przekraść się przez pozycje Serbów i Bośniaków, co okaże się jednak niemożliwe.

Już sam wybór „grupowego” bohatera i przyjęta konwencja jego obrazowania są zapożyczone. Milić jako pierwowzór w tym zakresie wskazuje *Śmiertelne manewry*, amerykański dramat wojenny z 1981 roku, prezentujący weekendowe ćwiczenia połowe dziewięciosobowego patrolu Gwardii Narodowej Armii Luizjany, odbywające się na bagnach. Kiedy podczas manewrów w lesie oddział gubi drogę, jego członkowie, aby nie wracać do punktu wyjścia, kradną łodzie miejscowych. Niestety, dość szybko stają oko w oko z ich właścicielami, do których zaczynają strzelać ze ślepej amunicji. Ci odpowiadają ogniem z broni ostrej, zabijając jednego z członków grupy i powodując ogólną panikę. Ostatecznie weekendowe manewry zamieniają się w koszmar polegający na tułaczce po leśnych mokradłach i walce z niewidocznym wrogiem.

Obrazy *Milicia* łączy z amerykańskim pierwowzorem szereg elementów, zaczynając od monochromatyzmu ukazywanych kadrów, poprzez osadzenie akcji w ponurym lesie i niejako skazanie oddziału na błędzenie w jego zakamarkach, aż po sam typ protagonistów, tj. grupę kilku żołnierzy, którzy będą przejawiać antybohaterskie postawy. W filmie Chorwata widać mężczyzn, którzy sprawiają wrażenie „wrzuconych” w nie swoją historię – ktoś nie chce strzelać do wroga, ktoś inny próbuje uciec z jednostki czy nie jest w stanie przejść przez zaminowane pole i trzeba go przenieść.

Obok intertekstualności stylistycznej, polegającej na przejściu ogólnej konwencji obrazowania grupy żołnierzy od Hilla, w tekście filmowym *Milicia* wskazać można przynajmniej trzy znaczące cytaty z innych reżyserów, które pojawiają się w charakterystycznych momentach jego dzieła, tj. w jednej ze scen inauguracyjnych film, w scenie centralnej oraz końcowej. Pierwsza ze wspomnianych – to niemal dokładne przywołanie kultowych kadrów z filmu Stanleya Kubricka *Full Metal Jacket*. W przypadku Kubricka mowa o drugiej scenie – po kadrach prezentujących golenie głów żołnierzy następuje scena ich musztry przez jakże charakterystyczną postać – instruktora piechoty morskiej, sierżanta Hartmana, który przechadza się pomiędzy ustawionymi w szeregu podwładnymi i, posiłkując się wrzaskiem oraz wyzwiskami, rozpoczyna proces przemiany „ludzkich larw”, „najniższych form życia na ziemi” w „anioły wojny”. Analogicznie zaczyna się pierwsza scena u *Milicia* dotycząca drugiej wojny światowej. Naprzeciwko ustawionych w szeregu żołnierzy kroczy surowy ustaszowski kapitan – Dane Boro, który krzykiem wydaje rozkazy

i ustala zasady współpracy. Podobnie jak Hartman znajdzie on w drużynie „słabe ogniwo”, przy czym w chorwackim filmie w miejscu grubawego i ociążałego fizycznie Pyle’a znajdzie się przybity i ospały Ferid, który dopiero co dowiedział się o śmierci rodziny. Informację o tym fackie ustaszowski kapitan, niejako na wzór bezdusznego Hartmana, przyjmie cynicznym stwierdzeniem – „Czego chcieliście, państwa bez krwi?”³. Przesłanie obu komentowanych scen jest podobne, są przykładem funkcjonowania w armii zinstytucjonalizowanej przemocy, której nosicielem jest srogi i brutalny przywódca, usiłujący nieludzkimi metodami zmusić podwładnych do sprawnego funkcjonowania w maszynie wojennej. Mamy zatem tutaj do czynienia z rekontekstualizacją znaczenia sceny pierwotnej, z przytoczeniem dokładnym, gdzie tekst źródłowy ma charakter autorytatywny, jest nośnikiem wartościowych treści, z którymi odwołujący się nie polemizuje. Ten rodzaj cytatu ma cechy alegacji, czyli takiego odwołania tekstowego, które, jak pisze Michał Głowiński, nie wiąże się z żywiołem dialogiczności, w którym cytat czy aluzja nie staje się czynnikiem wielogłosowości, ale przeciwnie – utwierdza jednogłosowość⁴.

Analogiczną funkcję będzie pełnić wspomniana już centralna dla filmu *Milicia* scena zabójstwa jeńca, w której można odnaleźć nawiązanie do scen rozgrywających się u Kubricka w toalecie, kiedy Pyle strzela do Hartmana. Najbardziej widowiskowa ze scen filmu *Milicia* rozgrywa się w 1943 roku przy udziale kilku żołnierzy chorwackich oraz jeńca, który zostaje zmuszony do wykopania dołu, gdzie spocznie. W pewnym momencie dowódca Dane Boro nakazuje jednemu z żołnierzy zastrzelić pojmanego. W odróżnieniu od *Full Metal Jacket*, gdzie widz ogląda ustawionych naprzeciwko siebie rozgorączkowanych, agresywnych mężczyzn – Pyle objawia oznaki wściekłości i szaleństwa, Hartman krzycząc i rzucając obelgi, usiłuje odebrać mu wigor – u *Milicia* ustawione naprzeciwko siebie postaci są wyciszone, a emocje, które nimi targają, można dostrzec w pojedynczych ruchach i gestach. Znaczącą rolę odgrywają w tej scenie zbliżenia ich twarzy. Gesche Joost tego typu ujęcia nazywa „indeksem ludzkiej psyche”, zaznaczając, że twarz w zbliżeniu może być traktowana jako wizualny topos (Joost, 2008, ss. 138–146). W aspekcie tym bliski jest myśli Gillesa Deleuze’a, który wyróżniwszy filmowe obrazy

³ Tłumaczenia cytatów z filmu są mojego autorstwa – A.B.

⁴ Uznaję, że mamy tutaj do czynienia z intertekstualnością, a nie alegacją, albowiem żadna z przytaczanych scen nie ma charakteru doktrynalnego czy propagandowego, a sam cytat *Milicia* nie jest przywołaniem „instytucjonalnie uwarunkowanym” (Głowiński, 1986, s. 91).

postrzegania, akcji oraz afektu, o tych ostatnich pisał: „obrazy-uczucia” są ujęciem w zbliżeniu, a zbliżenie – twarzą (Deleuze, 2008, s. 99). Co ukazują oblicza protagonistów? U Chorwata widać zmieszanie i niepewność. To twarz człowieka dogłębnie przejętego narzuconą mu odpychającą rolą. Emocje te zdają się odczuwać także współtowarzysze – jeden z nich proponuje, że wyręczy kolegę, na co jednak Dane Boro nie pozwala. Poza przejętą twarzą widzimy także trzęsące się ręce i drgającą w nich strzelbę – kolejne sygnały tragedii Chorwata. Na twarzy jeńca z kolei maluje się przejęcie, ale i duma – podnosi głowę i patrzy w oczy przeciwnika. Jego wzrok to wyrzut kierowany do przyszłego kata. Można by się w tej scenie dopatrzeć toposów twarzy dumnej ofiary i rozedrganego niedoszłego zabójcy, (anty)bohatera wojennego.

Konwencjonalne w omawianej scenie są nie tylko „milczące twarze”, ale sam sposób obrazowania. Wyraźne jest spowolnienie akcji aż do momentu, kiedy nagle ustaszowski przywódca wyciąga krótką broń palną i sam strzela do pojmanego. Po ekstatycznym, niedającym się przewidzieć rozwiązaniu, tempo filmu znowu zwalnia. Milić w scenie śmierci jeńca sięga po przynależący do kanonu filmowych konwencji efekt *slow-motion*, analogicznie jak to uczynił Kubrick w ujęciu, kiedy Pyle strzela do Hartmana. W kontekście zastosowanego tutaj chwytu Rafał Syska pisze, że pozwala on na przedłużoną kontemplację przemocy, umożliwia widzowi dostrzeżenie detalu okrutnego zdarzenia i szczegółu rozrywanego ciała (Syska, 2003, s. 115). Badacz wspomina także, że w estetykę tego typu ujęć niejako wpisane są m.in. „fontanna krwi” – ta pojawia się i u Milicia (krew wytryskuje tutaj widowiskowo do tyłu), i u Kubricka (potok chlusta do przodu), spojrzenie w oczy umierającego człowieka czy – już spoza poziomu samego obrazu – skonstrastowanie tych ujęć ze scenami rozgrywającymi się w normalnym tempie, co w efekcie daje wrażenie przyspieszenia i żywiołowości (Syska, 2003, s. 115). Wszystko to Milić adaptuje u siebie. W opisywanych scenach dominuje sztuczność i kreacyjność okrucieństwa typologicznie analogiczna do tego, co można znaleźć u Kubricka⁵. Od Kubricka Chorwat przejmie także m.in. komiksową egzaltację scen przemocy⁶ oraz nienaturalność i baśniowość prezentowa-

⁵ Syska w filmach z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku obok nie-realistycznej konwencji ukazywania przemocy (m.in. Kubricka czy De Palmy) wskazując na fizjologiczność i cielesność przemocy, epatowanie deformacją i fragmentacją organizmu jako drugi dominujący model (Syska, 2003, s. 123).

⁶ W wywiadzie udzielonym Anji Šošić reżyser wyznaje, że podobieństwo jego filmu do komiksów włoskiego rysownika Magnusa (właśc. Roberto Ravioli) zauważył jeden

nych obrazów. Czego sygnałem są obie opisywane tutaj sceny, ukazujące przemoc w skonwencjonalizowany sposób i strach zarówno tych, którzy mają być zabici, jak i tych, którzy strzelają? Są świadectwem nieudanych prób odczłowieczenia musztrowanych jednostek, które ostatecznie okazują się niezdolne do funkcjonowania w ekstremalnej sytuacji wojny. Dotyczy to zarówno odmawiającego strzału żołnierza u Milicia („treser” sam zabija jeńca, wyręczając szkolonego żołnierza), jak i Pyle’a, który opanowawszy sprawności narzucane mu siłą przez Hartmana, ostatecznie oszaleje, zabije dowódcę, a następnie samego siebie. Nie tylko zatem użyte środki formalne w obu filmach są analogiczne, ale i przesłanie, jakie płynie z tekstu źródłowego oraz cytatu, jest spójne.

Ostatnia ze wspomnianych scen rozgrywa się nocą w lesie, w 1993 roku, a niemal wszyscy członkowie grupy, która miała przejść przez pozycje Serbów i Bośniaków, nie żyją. W jamie naprzeciwko siebie znajdują się martwy już Tomo oraz wciąż przytomny Vijali, który w końcowej scenie przyłoży sobie pistolet do skroni. Wokół nich (i nad nimi) – tłum postaci, najpewniej „przodków” pochowanych niegdyś na „grobowym polu”. Sama konstrukcja sceny bardzo przypomina ujęcia z jednej z ostatnich scen *Łowcy jeleni*, w której Mike i Nick siedzą naprzeciwko siebie, grając w rosyjską ruletkę, otoczeni gromadą wietnamskich gapiów śledzących rozgrywkę⁷. Mężczyźni naprzemiennie przykładają sobie do głowy broń i naciskają spust. Pierwsza kolejka jest szczęśliwa dla obu, w drugiej Nick się zabija. Ponownie mamy do czynienia z przejściem zarówno środków formalnych (kwestia ustawienia sceny) oraz tych o charakterze narracyjnym i znaczeniowym. Wojna jawi się jako porażka, od której nie ma innej ucieczki niż śmierć. Milić wspomnianą sceną domyka swój film, tworząc swoiste nawiązanie do cytatu z Iva Andricia, który znalazł się na początku: „Wszyscy jesteśmy martwi. Po prostu grzebiemy siebie jeden po drugim”. Ostatnia scena staje się obrazową repliką tych słów.

z włoskich fanów filmu. Milić znał prace Magnusa, ale nie był świadomy podobieństwa kadrów filmowych do prac rysownika (Šošić, 2009). Interesujący wydaje się też fakt, że w *Necronie* Magnusa (serii komiksowej z gatunku *fumetti neri*) porusza się (jak u Milicia) m.in. kwestię ożywiania zmarłych.

⁷ Film opowiada losy przyjaciół z Pensylwanii (Mike’a, Nicka i Stevena), którzy trafiają do Wietnamu, gdzie prowadzą działania przeciwko oddziałom Wietkongu. Po licznych perypetiach dwóch z nich (Mike i Steven) wraca do domu. Na miejscu pozostaje tylko Nick, który po różnych perturbacjach doświadcza częściowej utraty pamięci. Ostatecznie bohater staje się w Sajgonie uznanym graczem w rosyjską ruletkę. W tej sytuacji zastaje go Mike, który wraca do Wietnamu, aby skłonić Nicka do powrotu.

Uniwersalia w kinie

Zmierzając do konkluzji, spróbuję odpowiedzieć na pytanie postawione niegdyś przez Głowińskiego: „w jaki sposób intertekstualność wpływa na zmianę toku lektury, to jest, czy i w jaki sposób kwestionuje jej linearność” (Głowiński, 1986, s. 92)? Moim zdaniem zaproponowany sposób podejścia do analizowanego dzieła paradoksalnie nie kwestionuje linearności lektury, natomiast znacząco zmienia jej wydźwięk.

Pierwszy człon konstatacji ma związek z tym, co i jak zostało przejęte od innych reżyserów u *Milicia*. Jego nawiązania do amerykańskich pierwowzorów nie mają charakteru kontestacji zastanej tradycji. Sięgając m.in. po topos srogiego przywódcy, twarzy – ofiary czekającej na śmierć czy żołnierza, który odmawia walki i zabijania, posługuje się on gotowymi, zinterpretowanymi „formułami”. Nie wymyśla ich, ale odnajduje w „zespole praktyk społecznych nadających rzeczywistości sens” (Wolski, 2016, s. 44) – czyli w kinowym imaginariu zachodniego świata. Używa ich jako cytatu z kultury, nie dialogu z nią. Analogicznie postępuje w kwestii przejętych konwencji obrazowania – nie parodiuje ich i nie wyśmiewa. Zaadaptowaną sztuczność w ukazywaniu przemocy traktuje jako estetyczną ramę pozwalającą na stworzenie czytelnego komunikatu, ale, co podkreśla jako znaczące Rafał Syska, także takiego komunikatu, który ułatwia traktowanie brutalnego przekazu w kategoriach fikcji (Syska, 2003, s. 140).

Agnieszka Ogonowska, analizując intertekstualność w kontekście postmodernistycznej formacji kulturowej (do której bez wątplenia należy *Milić*), pisze: „Tekst jest pewną gotową interpretacją fragmentu rzeczywistości. Przypomina matrycę, od której biorą swój początek wszystkie inne kopie. Często wchodzi w miejsce rzeczywistości, do której się odnosi; zastępuje ją, jako gotowy obraz ułatwiający i automatyzujący akt poznania” (Ogonowska, 2004, s. 234). Retoryka zagrożenia, którą można odnaleźć w filmie *Milicia*, a na którą składałyby się i konkretne toposy, i konwencje obrazowania, czyli właśnie gotowe „matryce”, to swoisty uniwersalny język filmowy⁸ powiązany z konkretnym tematem, tj. problematyką wojny.

Drugi człon konstatacji, dotyczący zmiany wydźwięku *Żywych i martwych* wskutek przeprowadzenia intertekstualnej analizy dzieła, ma związek

⁸ Wolski zaznacza, że mowa o doraźnej uniwersalności, albowiem toposy wykazują stałość kontekstową, są „powszechne” dla pewnego obszaru i czasów (Wolski, 2016, s. 44).

z koniecznością odrzucenia – jako nieadekwatnych i zubażających – interpretacji badaczy, którzy wysuwają jako zasadniczy temat filmu bałkańską skłonność do przemocy i jej cykliczne powracanie w regionie⁹. Wykorzystany przez Milicia język utrwalonych w kulturze europejskiej i amerykańskiej obrazów, wyrosły w dużej mierze z amerykańskich doświadczeń w Wietnamie, wspólny dla cywilizacji zachodniej (co najdobitniej wykazuje Rafał Syska w przywoływanej tutaj książce *Film i przemoc. Sposoby obrazowania przemocy w kinie*), pozwala na ponadregionalne odczytanie jego dzieła jako filmu o wojnie po prostu i historii, która powtarza się we wszystkich zakątkach świata, historii ludzkiej. Umożliwia także usytuowania Chorwata w konkretnym kręgu kulturowym jako jego biorcę i współtwórcę, jako tego, który „imaginuje” sobie swoje społeczne otoczenie (żeby sięgnąć po słowa Charlesa Taylora) za pośrednictwem obrazów uniwersalnych m.in. dla kina amerykańskiego, europejskiego i nierzadko także azjatyckiego¹⁰ (Taylor, 2010, s. 37).

Bibliografia

- Deleuze, G. (2008). *I. Kino: Obraz – ruch, 2: Obraz – czas* (J. Margański, Tłum.). Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Głowiński, M. (1986). O intertekstualności. *Pamiętnik Literacki: Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, 77(4), 75–100.
- Hendrykowski, M. (1994). *Słownik terminów filmowych*. Wydawnictwo Ars Nova.
- Jelača, D. (2016). *Dislocated screen memory: Narrating trauma in post-Yugoslav cinema*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137502537>
- Joost, G. (2008). *Bild-Sprache: Die audio-visuelle Rhetorik des Films*. Transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839409237>

⁹ Janica Tomić akcentuje uwięzienie narracji Milicia w „ponadczasowości” czy w „mitycznej synchroniczności”. Badaczka widzi w tym przejaw zinternalizowania przez Milicia stereotypu o bałkańskim fatalizmie, tj. przekonania, że region jest miejscem, w którym stale dochodzi do aktów przemocy (Tomić, 2018, s. 9). Z kolei Dijana Jelača już sam cytat z Andricia utożsamia z osadzeniem filmu w „obrębie samobałkanizującego fatalizmu”, zaś wybór ram czasowych akcji wiąże z rzekomo lokalnym stereotypem o tym, że na Bałkanach co pół wieku toczy się wojna (Jelača, 2016, ss. 51–52).

¹⁰ Syska wykazuje, że sposób ukazywania przemocy, kojarzony pierwotnie z Peckinpahem i jego *Dziką bandą* [*The Wild Bunch*] (Peckinpah, 1969) (od niego czerpią Kubrick i inni), został stworzony przez Akirę Kurosawę (Syska, 2003, s. 117). Wydaje się, że kino to ta przestrzeń kultury, w której wymiana między Wschodem i Zachodem jest najbardziej wszechobecna.

- Ogonowska, A. (2004). Gry intertekstualne na tekście filmowym. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis: Studia Historicolitteraria*, 4, 229–241.
- Šošić, A. (2009). Film i rat u Hrvatskoj: Refleksije jugoslavenskih ratova u hrvatskom igranom filmu. *Hrvatski filmski ljetopis*, 64–65. Pobrano 10 czerwca 2020, z https://www.hfs.hr/nakladnistvo_zapis_detail.aspx?sif_clanci=32552
- Syska, R. (2003). *Film i przemoc: Sposoby obrazowania przemocy w kinie*. Rabid.
- Tomić, J. (2018). Time networks: History and synchronicity in contemporary Croatian cinema. *Images*, 23(32), 5–14. <https://doi.org/10.14746/i.2018.32.01>
- Taylor, C. (2010). *Nowoczesne imaginaria społeczne* (A. Puczejda & K. Szymaniak, Tłum.). Wydawnictwo Znak.
- Wolski, P. (2016). Ślady miejsc wspólnych: O zaletach pojęcia toposu do badań nad Zagładą. *Narracje o Zagładzie*, 2, 36–49.

Filmy

- Camino, M. (Reż.). (1978). *The deer hunter*. EMI Films / Universal Pictures.
- Hill, W. (Reż.). (1981). *Southern comfort*. Cinema Group Ventures / Phoenix.
- Kubrick, S. (Reż.). (1987). *Full metal jacket*. Natant / Stanley Kubrick Productions / Warner Bros.
- Milić, K. (Reż.). (2007). *Živi i mrtvi*. Mainframe Productions; Olimp Produkcija; Porta Produkcija, Ultimativne Medijske Atrakcije.
- Peckinpah, S. (Reż.). (1969). *The wild bunch*. Warner Brothers / Seven Arts.

The Intertextuality of Kristijan Milić's *The Living and the Dead*, or On the Film Rhetoric of Threat as a Universal Language

Summary

This article proposes an interpretation of the Croatian film directed by Kristijan Milić *The Living and the Dead* (*Živi i mrtvi*, 2007) using the category of intertextuality. Following the director's own hints – which are approached as “metatextual signals” (Michał Głowiński) – the analysis demonstrates the similarity of Milić's film to three American productions: Stanley Kubrick's *Full Metal Jacket* (1987), Michael Cimino's *The Deer Hunter* (1978) and Walter Hill's *Southern Comfort* (1981). This leads to the conclusion about the universal nature of the film rhetoric

of threat, which consists of, among other elements, specific topoi and conventions of depicting violence.

Keywords: Kristijan Milić; *The Living and the Dead* – film; intertextuality (film); Croatian film; war film

Intertekstualność *Żywych i martwych* Kristijana Milicia, czyli o filmowej retoryce zagrożenia jako języku uniwersalnym

Streszczenie

W niniejszym artykule proponuję odczytanie chorwackiego filmu w reżyserii Kristijana Milicia *Żywi i martwi* [*Živi i mrtvi*, 2007] za pomocą kategorii intertekstualności. Podążając za wskazówkami reżysera – które traktuję jako „sygnały metatekstualne” (Michał Głowiński) – w analizie wskazuję na podobieństwo filmu Milicia do trzech dzieł kina amerykańskiego: *Full Metal Jacket* (1987) Stanleya Kubricka, *Lowcy jeleni* [*The Deer Hunter*] (1978) Michaela Cimino oraz *Śmiertelnych manewrów* [*Southern Comfort*] (1981) Waltera Hilla. Interpretacja prowadzi do wniosku o uniwersalnym charakterze filmowej retoryki zagrożenia, na którą składają się m.in. określone toposy i konwencje przedstawiania przemocy.

Słowa kluczowe: Kristijan Milić; *Živi i mrtvi* – film; intertekstualność (film); chorwacki film; film wojenny

Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz

Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, Warszawa

tamara.brzostowska@ibl.waw.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5225-3307>

Przekład przekładoznawcy. Polski strukturalista tłumaczy rosyjskich kubofuturystów

Wielowarsztatowość Literaturoznawczej Awangardy

W Europie Środkowo-Wschodniej zjawisko „dwuręczności” uczonych-pisarzy znacznie wyprzedza narodziny nowoczesnej teorii literatury, ale pełny rozkwit twórczości dwuwarsztatowej przypada na okres Pierwszej Awangardy Literaturoznawczej (zob. Ulicka, 2007, s. 19). „Każdy porządny literaturoznawca powinien, w razie konieczności, umieć napisać powieść” – twierdził Wiktor Szklowski, teoretyk „sztuki jako chwytu”, autor rozlicznych powieści i bodaj szesnastu zaginionych dramatów (Ulicka, 1999, s. 345). Nowatorzy literaturoznawstwa z kręgu „rosyjskiej szkoły formalnej”, „polskiego formalizmu” i „słowiańskiego strukturalizmu” (by przywołać termin Endre Bojtára) często łączyli przy tym kompetencje uczonych-pisarzy z umiejętnościami tłumaczy lub autorów utworów obcojęzycznych. Wystarczy wskazać nazwiska Romana Jakobsona – „będzianina nauki”, poety-kubofuturysty, tłumacza Wielimira Chlebnikowa na język czeski i Władimira Majakowskiego na starocerkiewnosłowiański, Jurija Tynianowa – twórcy koncepcji ewolucji literackiej i faktu literackiego, autora prozy historyczno-biograficznej, poety i tłumacza poezji Heinricha Heine’go na język rosyjski, czy Władimira Proppa – badacza rosyjskiej bajki magicznej, twórcy powieści autobiograficznych i niemieckojęzycznej poezji utrzymanej w stylistyce niemieckiego ekspresjonizmu i Schillerowsko-Goetheańskiej liryki medytacyjnej. Specyfikę pisarstwa Pierwszej Awangardy Literaturoznawczej określała przełączność kodów, czyli posługiwanie się dwoma równoprawnymi „szeregami”: naukowym i artystycznym (zob. Ulicka, 1999, s. 344).

„Literatura literaturoznawców” (Balcerzan, 2013, s. 153) z kręgu zarówno Pierwszej, jak i Drugiej Awangardy Literaturoznawczej doczekała się już wielu opracowań i komentarzy, udobitniających współzależność teorii literatury i oryginalnej twórczości artystycznej (zob. m.in. Ulicka, 1999, ss. 337–365; 2007). Znacznie słabiej rozpoznany jest natomiast przekład przekładoznawców – formalistów i strukturalistów w kontekście ustanawianej przez nich teorii literatury i teorii przekładu artystycznego. Do nielicznych wyjątków należą opracowania twórczości Tynianowa poświęcone ewolucji stylistycznych badań nad parodią w kierunku zainteresowań przekładoznawczych i przekładowych (zob. Хмельницкая, 1983, s. 130) oraz formalistycznej technice translatorskiej rosyjskiego tłumacza Heinego: od wykrycia głównego czynnika konstrukcyjnego tekstu źródłowego do rekonstrukcji oryginalnej hierarchii zależności w tekście docelowym (zob. Hodgson, 2013). Dobrze rozpoznany jest też przypadek Stanisława Barańczaka – poety lingwistycznego, tłumacza, teoretyka przekładu jako „związanego obiektu interpretacji” i twórcy koncepcji „dominanty semantycznej” (zob. Kaczorowska, 2002). Rola twórczości translatorskiej formalistów i strukturalistów w rozwoju słowiańskich modernizmów literackich pozostaje jednak niedoceniona. Zdumiewa to tym bardziej, że środkowo- i wschodnioeuropejska strukturalistyczna refleksja przekładoznawcza jest obszarem wielostronnie rozpoznany, przede wszystkim w aspekcie jej sprzężenia zwrotnego z literaturoznawstwem oraz prekursorstwa wobec literaturoznawczych nurtów Translation Studies (zob. np. Brzostowska-Tereszkiewicz, 2022). Badania nad specyfiką twórczości translatorskiej nowatorów literaturoznawstwa z kręgu formalizmu (np. Borisa Jarcho, Franciszka Siedleckiego) i strukturalizmu (np. Franciszka Siedleckiego, Jacka Balucha) wymagają zintegrowanego układu odniesienia, na który składają się nie tylko autorskie teorie przekładu i modernistyczne modele przekładu literackiego w Europie Środkowo-Wschodniej, ale także autorskie koncepcje literaturoznawcze oraz (w wielu wypadkach) oryginalna twórczość literacka tłumaczy-teoriotwórców. Dopiero ten złożony kontekst pozwala unaocznic wielorakie korelacje między nauką a sztuką.

Bodaj czy nie najbardziej symptomatycznym przykładem wielowarsztatowości słowiańskiego strukturalizmu jest twórczość Edwarda Balcerzana – teoretyka „literackości”, poety nurtu lingwistycznego, współtwórcy poznańskiej szkoły translologicznej, prawodawcy poetyki przekładu artystycznego jako odrębnej dyscypliny wiedzy, tłumacza rosyjskiej i ukraińskiej poezji awangardowej i neoawangardowej. Pisarstwo Balcerzana wyróżnia organiczne łączenie funkcji literaturoznawcy, prozaika, poety,

tłumacza i translatołoga. Świadomość teoretycznoliteracka i teoretyczno-przekładowa uczonego decyduje o kształcie jego twórczości artystycznej, która z kolei znacząco wpływa na pojmowanie strukturalizmu – zarówno na terenie literaturoznawstwa (zob. Wolska, 2017, s. 39), jak i na obszarze przekładoznawstwa. Rozpoznania przekładoznawcze badacza wyrastają z (oryginalnej i translatorskiej) praktyki artystycznej jako jej uogólnienie; wiedza literaturoznawcza stymuluje i modeluje nowe rozwiązania artystyczne, inspirując zarazem badania z zakresu poetyki przekładu artystycznego. Przekład staje się laboratorium twórczości oryginalnej. Dziedziny poznania naukowego i artystycznego oddziałują na siebie nawzajem, tworząc wzór złożonych zależności. Można by je nazwać „dziedzinami-sobowótami” na wzór „pól-sobowótów”, które Balcerzan wprowadził do własnej refleksji komparatystyczno-przekładoznawczej wprost z tłumaczonej liryki Gennadija Ajgiego (zob. Balcerzan, 2009, ss. 197–224).

„Poeta-tłumacz literaturoznawca Edward Balcerzan – ajgista”

Tak głosi wiersz *Кпыз Аїзу* czuwaskiego filologa-poety Atnera Chuzangaja (Хузангай, 2014), który bezbłędnie rozpoznał nie tylko skład duchowy, ale także specyfikę wielospecjalistycznego warsztatu uczonego-pisarza (choć wśród przytoczonych określeń brakuje jeszcze „translatołoga”). Czy, przykładowo, można sobie wyobrazić badania nad Balcerzanowymi przekładami poezji Ajgiego, które pomijałyby rekonstrukcję światopoglądu poetyckiego twórcy *Podwójnych interlinii* i *Granicy na moment*, rekapitulację Balcerzanowych studiów historycznoliterackich o liryce Juliana Przybosia (która zresztą wyznaczyła charakter poetycko-lingwistycznych eksperymentów poznańskiego uczonego-artysty), komparatystyczne odkrycia uczonego na temat abstrakcjonistycznych i konstruktywistycznych inspiracji Ajgiego-poety oraz Ajgiego-tłumacza poezji Przybosia na język rosyjski (Balcerzan, 2009, ss. 256–272), wreszcie teoretyczne ustalenia Balcerzana na temat przekładu utajonego (Balcerzan, 1968), przekładu-pastiszu (Balcerzan, 1998) i przekładu historycznoliterackiego (Balcerzan, 2016), będące, notabene, rezultatem jego badań nad tłumaczeniami polskich awangardystów z poezji rosyjskiej i ukraińskiej? Dopiero taka wielokontekstowa eksploracja mogłaby ukazać pokrewieństwo technicznych rozwiązań i typu twórczej wyobraźni poetów-tłumaczy (Przyboś – Ajgi – Balcerzan) z „konstruktywistycznym” stylem przekładu wypracowanym przez Balcerzana (zob. Brzostowska-Tereszkiewicz,

2016, ss. 113–128). Analiza ta znacznie przekraczałaby jednak możliwości tego studium, które musi ograniczyć się do stosunkowo jednorodnego i poddającego się zwięzłej charakterystyce wycinka twórczości przekładowej i przekładoznawczej poznańskiego uczonego. Taki obszar stanowią tłumaczenia z rosyjskich kubofuturystów, które unaoczniają relacje między strukturalistycznym przekładoznawstwem a twórczością translatorską – w nierozzerwalnym splocie z zatrudnieniami literackimi i literaturoznawczymi Balcerzana.

Przekład poetycki jako przekład poetyki

Pisze Balcerzan: „Jednorazowa poetyka normatywna, wyprowadzana z poetyki oryginału, uwrażliwia na rodowodową literackość danego utworu...” (2013, s. 182), pozwalając wzbogacić o nowe efekty wzorce literackości w kulturze docelowej. W ujęciu uczonego-tłumacza pojęcia norm i ekwiwalencji nie ograniczają wyobraźni badawczej (i artystycznej), ale, wprost przeciwnie, stanowią niezbywalne elementy metodologii naukowej i punkt wyjścia artystycznej innowacji. Znaczenie strukturalnych inspiracji w twórczości translatorskiej Balcerzana najlepiej unaoczniają przekłady słowotwórczego *zaumu* Wasilija Kamińskiego *Водоотражалу – Wodoodbicia*. Tytuł wiersza ma charakter metapoetycki i metatranslacyjny. Metafora „wodoodbić” odnosi się do tematu utworu, zasadniczych czynników konstrukcyjnych wiersza („lustrzana” technika słowotwórcza, odwrócone paralelizmy leksykalne i syntaktyczne, symetryczny rozkład akcentów w wersach) oraz „lustrzanej” techniki translatorskiej. Przekład oparty na kalkach strukturalno-semantycznych odwzorowuje morfologiczny „harmonijny wertykalizm” kubofuturystów i chwyt „zlepiania” sąsiednich słów, skutkujący przesunięciami semantycznymi (zob. Штайн, 1996, s. 103): „Горастояль/ наберегонебе –/ наберегонебе/ Горастояль...” (Каменский, 1914/1990, s. 6) – „Górastojęń/ nabrzegoniebie –/ nabrzegoniebie/ Górastojęń...” (Dąbrowski i in., 1971, ss. 371–372). Tłumacz-uczonego z poetologiczną precyzją powtarza „lingwoplastyczną chirurgię” (Штайн, 1996, s. 103) Kamińskiego. Podobnie jak w przypadku wielu polskich przekładów *zaumu*, kalka strukturalno-semantyczna staje się źródłem artystycznej innowacji (zob. Brzostowska-Tereszkiewicz, 2017). Teksty źródłowy i docelowy współtworzą strukturę chiastyczną, unaoczniając grę paralelizmów i regularności. Podobną „zabawę kreacyjną” uczonego-poeta-tłumacz uprawia m.in. w przekładzie wiersza

Kamińskiego *Лечу – Lecę*, opartym na powtarzalności neologizmów posiadających wspólny rdzeń: „Летвистость в мыслях/ Летимость отражаю” (Каменский, 1914/1990, s. 32) – „Lotlistowie w myślach/ Lecimyśl odbijam” (Balcerzan, 1968, ss. 70–71). W języku teorii przekładu Balcerzana można powiedzieć, że *Wodoodbicia* i *Lecę* to „rekonstrukcje strukturalne”, wykonane nie tylko w obcym dla pierwowzorów języku etnicznym i systemie zapisu mowy, ale także w znakach innej tradycji literackiej (wierszowej, stylistycznej, gatunkowej) (zob. Balcerzan, 1998, s. 25), które wymagają konfrontacji z pokrewnymi realizacjami poetyckimi w kulturze docelowej (m.in. Watowskimi „namopanikami”, Tuwimowskimi „słopiewniami”). W najogólniejszym ujęciu dwutekst *Водоотражали – Wodoodbicia* można potraktować jako metaforę sprzężeń zwrotnych między twórczością literaturoznawczą, przekładoznawczą oraz literacką (oryginalną i przekładową) Balcerzana. Trzeba by dodać, choć to temat na odrębny artykuł, że (silnie upodmiotowiony, zdialogizowany, autorefleksyjny) dyskurs naukowy i artystyczny poznańskiego badacza stanowi zarazem złożony system „zwierciadeł autobiograficznych” (termin Janusza Sławińskiego).

Analiza Balcerzanowych przekładów Dawida Burluka ujawnia ten sam „translacyjny konstruktywizm” (zob. Brzostowska-Tereszkiewicz, 2016, ss. 113–128), który wyróżnia polskojęzyczną wersję „słowospłotów” Kamińskiego. Precyzyjne, strukturalistyczne narzędzia literaturoznawcze pozwalają wyodrębnić dystynktywne cechy kubofuturystycznej poetyki oryginału. Lingwistyczny warsztat artystyczny umożliwia ich rekonstrukcję w tekście docelowym, który nierzadko przyjmuje postać pastiszu zagęszczającego idiosynkratyczne wyznaczniki Burluczego stylu i stanowiącego zarazem laboratorium własnej poezji Balcerzana: nagromadzenie metaboli, katachrez, struktur zeugmatycznych, a także solecyzmów: anakolutycznej, pozbawionej przyimków, eliptycznej, inwersyjnej składni (zob. Brzostowska-Tereszkiewicz, 2023). Balcerzanowe tłumaczenia Burluka są zarazem istotnym obszarem autoweryfikacji przekładoznawczych badań uczonego na temat „pól znaczeniowych” w przekładzie artystycznym (Balcerzan, 1998, ss. 41–54).

Strategię translatorską Balcerzana można by (nieco oksymoronicznie) określić mianem „rekonstrukcji uniezwyklenia”, które rosyjscy teoretycy awangardy definiowali jako przywracanie sensorycznej stymulacji odbiorcy poprzez spotęgowanie wyczuwalności formy. Stosując chwyt „formy utrudnionej”, uczonego-tłumacz-poeta zazwyczaj potęguje uniezwyklenie charakteryzujące oryginał, jak w przekładzie miniatury Burluka

Картина, przenoszącej obraz „przepięknozadej Afrodyty” w sferę animalistyczno-prymitywistycznej groteski językowej. Osiągane w przekładach uniezwyklenie percepcji dotyczy przy tym wszystkich modalności zmysłów: słuchowej (brzmieniowe ukształtowanie wiersza *Wodoodbicia, Lecę*), wzrokowej i propriocepcyjnej (tłumaczenie wiersza *Картина* uwypukła specyfikę językowo-stylistycznej reprezentacji monokularnej percepcji wzrokowej¹), a nawet artykulacyjno-kinestetycznej, jak w przypadku przekładu fonetyczno-morfologicznego eksperymentu Aleksieja Kruczonycha *Заумь. Глухонемой – Pozarozumowe. Gluchoniemy*, który przywraca uwadze odbiorcy odczucie fizjologicznego wysiłku narządów mowy (zob. Balcerzan, 1968, s. 69). Dla Balcerzana uniezwyklenie jest nie tylko kluczową ideą nowoczesnej teorii literatury, ale także niezbywalną właściwością twórczości literackiej (oryginalnej i przekładowej), stanowiącej zarazem samopotwierdzenie metody strukturalnej.

Powaga odkrycia i ludyczność

Metodologicznie samoświadomy przekład ukierunkowany na rekonstrukcję (ujawnionej w toku uprzedniej analizy) funkcjonalno-strukturalnej charakterystyki języka artystycznego oryginału nie jest bynajmniej „śmiertelnie poważny i ponury” (Ulicka, 2013, s. 320) – co głosi stereotyp strukturalizmu tak samo mocny w nauce o literaturze, jak i w nauce o przekładzie. Przekłady artystyczne Balcerzana wprowadzają „ideę ludyczności, *jouissance*, żartobliwości”, które Susan Bassnett zdiagnozowała niegdyś jako „brakujący element” (Bassnett, 1998, s. 65) teorii i praktyki przekładu.

W zachodnioeuropejskim dyskursie przekładoznawczym „dwuwarsztatowość” jest zwykle kojarzona z postmodernistycznym nurtem konceptualnej twórczości translatorskiej stanowiącej dopełnienie dociekań teoretycznych na temat fenomenologii lektury i twórczej podmiotowości tłumacza (zob. np. Scott, 2012). Autorefleksyjne przekłady konceptualne dokonywane przez badaczy spod znaku „zwrotu twórczego” w przekładoznawstwie z jednej strony uwypuklają wielowariantowość i multimedialność tekstów docelowych, a z drugiej – prowizoryczność i idiosynkratyczność zapisu translatorskiego doświadczenia czytelniczego oraz wyjątkowość aktualnej

¹ Zob. drobiazgową analizę przekładu wiersza *Картина* T. Brzostowska-Tereszkiewicz (2020a).

sytuacji tworzenia. Wraz z okalającymi je autorskimi peritekstami tworzą jedną z odmian wiedzy o przekładzie, którą można by określić mianem „przekładu przekładoznawczego” na wzór autobiograficznej „literatury literaturoznawczej” (Ulicka, 2017, s. 418) wskazującej na interferencję dyskursów: badawczego i badanego, scalenie różnych odmian doświadczeń poznawczych (sztuki i nauki), zespolenie zewnętrznej i wewnętrznej perspektywy patrzenia na twórczość artystyczną (oryginalną i przekładową). Znakiem rozpoznawczym konceptualnych przekładów zachodnich przekładoznawców jest czerpanie impulsów z artystycznych dokonań Wielkiej Awangardy i tradycji neoawangardowych. Mimo że przekład przekładoznawców uprawiany w kręgu środkowo- i wschodnioeuropejskiego strukturalizmu także wykształcił się w polu oddziaływania twórczości awangardowej i neoawangardowej, ma odmienną specyfikę. Jego celem nie jest bowiem, w przeciwieństwie do konceptualnych pomysłów przekładoznawczych, seryjna produkcja tekstów docelowych poprzez powielanie awangardowych chwytów logowizualnych – niezależne od faktycznych własności oryginału (zob. Brzostowska-Tereszkiewicz, 2020b), ale silnie upodmiotowiona, autorefleksyjna rekonstrukcja charakterystyki oryginału w obrębie innojęzycznego systemu literackiego, prowadząca do takiego „rozumienia naukowego”, które jest zarazem „artystycznym odkryciem” (Шкловский, 1983, s. 146).

Bibliografia

- Balcerzan, E. (1968). *Styl i poetyka twórczości dwujęzycznej Brunona Jasińskiego: Z zagadnień teorii przekładu*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Balcerzan, E. (1998). *Literatura z literatury (strategie tłumaczy)*. Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”.
- Balcerzan, E. (2009). *Tłumaczenie jako „wojna światów”: W kręgu translato-logii i komparatystyki*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Balcerzan, E. (2013). *Literackość: Modele, gradacje, eksperymenty*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. <https://doi.org/10.12775/978-83-231-5677-2>
- Balcerzan, E. (2016). Przekład-laboratorium: Julian Przyboś tłumaczy Pawła Tyczyne. *Literatura na Świecie*, 2016(1–2), 358–377.
- Bassnett, S. (1998). Transplanting the seed: Poetry and translation. W S. Bassnett, A. Lefevere (Red.), *Constructing cultures: Essays on literary translation* (ss. 57–75). Multilingual Matters. <https://doi.org/10.21832/9781800417892-007>

- Brzostowska-Tereszkiewicz, T. (2016). *Modernist translation: An Eastern European perspective: Models, semantics, functions*. Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-3-653-05123-0>
- Brzostowska-Tereszkiewicz, T. (2020a). Co widzi „burlucze oko”? Przekład literacki jako zdarzenie percepcyjne. *Porównania*, 1, 39–60. <https://doi.org/10.14746/por.2020.1.3>
- Brzostowska-Tereszkiewicz, T. (2020b). (Post)awangardowe style produkcji translatorskiej. *Przekłady Literatur Słowiańskich*, 10(1), 7–28. <https://doi.org/10.31261/PLS.2020.10.01.15>
- Brzostowska-Tereszkiewicz, T. (2022). Translation studies (from theories of literary translation to a paradigm of modernity). W M. Mrugalski, S. Schahadat, D. Ulicka, & I. Wutsdorff (Red.), *Central and Eastern European literary theory and the West* (ss. 847–862). Mouton de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110400304-044>
- Brzostowska-Tereszkiewicz, T. (2023). Od Rimbauda do Balcerzana: Interpoetyckie dialogi o głodzie tworzenia. *Rocznik Komparatystyczny*, 14, 195–219. <https://doi.org/10.18276/rk.2023.14-09>
- Dąbrowski, W., Mandalian, A., & Woroszyński, W. (Red.). (1971). *Antologia nowoczesnej poezji rosyjskiej 1880–1967* (T. 1). Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Hodgson, K. (2013). Heine and genre: Iurii Tynianov’s translations of Heine’s poetry. W L. Burnett & E. Lygo (Red.), *The art of accommodation: Literary translation in Russia* (ss. 117–140). Peter Lang.
- Kaczorowska, M. (2002). *Przekład jako kontynuacja twórczości własnej na przykładzie wybranych translacji Stanisława Barańczaka z języka angielskiego*. TAIWPN Universitas.
- Scott, C. (2012). *Translating the perception of text: Literary translation and phenomenology*. Legenda.
- Ulicka, D. (1999). *Granice literatury i pogranicza literaturoznawstwa: Fenomenologia Romana Ingardena w świetle filozofii lingwistycznej*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ulicka, D. (2007). *Literaturoznawcze dyskursy możliwe: Studia z dziejów nowoczesnej teorii literatury w Europie Środkowo-Wschodniej*. TAIWPN Universitas.
- Ulicka, D. (2013). *Słowa i ludzie: 10 szkiców z antropologii filozoficznej*. Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN.
- Wolska, B.M. (2017). *Nikt się nie rodzi strukturalistą: Twórczość literacka Edwarda Balcerzana*. TAIWPN Universitas.
- Бжостовска-Тэрэшкевіч, Т. (2017). Умные переводы зауми: Стратегии польских переводчиков. W Г. Векшин & М. Понкциньский (Red.), *Литературный трансфер и поэтика перевода* (ss. 74–89). ООО Издательский центр „Азбуковник”.

- Каменский, В. (1990). *Танго с коровами* (М. Я. Поляков, Red.). Издательство Книга. (Oryginalna praca opublikowana 1914).
- Хмельницкая, Т. Ю. (1983). Емкость слова. W В. А. Каверин (Red.), *Воспоминания о Тынянове: Портреты и встречи* (ss. 121–137). Издательство „Советский писатель”.
- Хузангай, А. П. (2014) Круг Айги. *Футурум АРТ*, 2. <https://reading-hall.ru/publication.php?id=9737>
- Шкловский, В. Б. (1983). Юрий Тынянов. W *Избранное в 2-х тт.* (Т. 2, ss. 127–150). Издательство „Художественная литература”.
- Штайн, К. Э. (1996). Морфема в гармонической организации поэтического текста. *Russian-American Journal of Russian Philology*, 4, 93–106.
- Якобсон, Р. О. (2012). *Будетлянин науки: Воспоминания, письма, статьи, стихи, проза* (Б. Янгфельдт, Red.). Издательство „Гилея”.

Bibliography (Transliteration)

- Balcerzan, E. (1968). *Styl i poetyka twórczości dwujęzycznej Brunona Jasińskiego: Z zagadnień teorii przekładu*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Balcerzan, E. (1998). *Literatura z literatury (strategie tłumaczy)*. Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”.
- Balcerzan, E. (2009). *Tłumaczenie jako “wojna światów”: W kręgu translato-logii i komparatystyki*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Balcerzan, E. (2013). *Literackość: Modele, gradacje, eksperymenty*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. <https://doi.org/10.12775/978-83-231-5677-2>
- Bassnett, S. (1998). Transplanting the seed: Poetry and translation. In S. Bassnett & A. Lefevere (Eds.), *Constructing cultures: Essays on literary translation* (ss. 57–75). Multilingual Matters. <https://doi.org/10.21832/9781800417892-007>
- Brzostowska-Tereszkiewicz, T. (2016). *Modernist translation: An Eastern European perspective: Models, semantics, functions*. Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-3-653-05123-0>
- Brzostowska-Tereszkiewicz, T. (2020a). Co widzi „burlucze oko”? Przekład literacki jako zdarzenie percepcyjne. *Porównania*, 1, 39–60. <https://doi.org/10.14746/por.2020.1.3>
- Brzostowska-Tereszkiewicz, T. (2020b). (Post)awangardowe style produkcji translatorskiej. *Przekłady Literatur Słowiańskich*, 10(1), 7–28. <https://doi.org/10.31261/PLS.2020.10.01.15>
- Brzostowska-Tereszkiewicz, T. (2022). Translation studies (from theories of literary translation to a paradigm of modernity). In M. Mrugalski, S. Schahadat,

- D. Ulicka, & I. Wutsdorff (Eds.), *Central and Eastern European literary theory and the West* (ss. 847–862). Mouton de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110400304-044>
- Brzostowska-Tereszkiewicz, T. (2023). Od Rimbauda do Balcerzana: Interpoetyckie dialogi o głodzie tworzenia. *Rocznik Komparatystyczny*, 14, 195–219. <https://doi.org/10.18276/rk.2023.14-09>
- Bzhostovska-Tereshkevich, T. (2017). Umnye perevody zaumi: Strategii pol'skikh perevodchikov. In G. Vekshin & M. Ponktsinskii (Eds.), *Literaturnyi transfer i poetika perevoda* (pp. 74–89). OOO Izdatel'skii tsentr "Azbukovnik".
- Dąbrowski, W., Mandalian, A., & Woroszyński, W. (Eds.). (1971). *Antologia nowoczesnej poezji rosyjskiej 1880–1967* (Vol. 1). Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Hodgson, K. (2013). Heine and genre: Iurii Tynianov's translations of Heine's poetry. In L. Burnett & E. Lygo (Eds.), *The art of accommodation: Literary translation in Russia* (pp. 117–140). Peter Lang.
- IAkobson, P. O. (2012). *Budetlianin nauki: Vospominaniia, pis'ma, stat'i, stikhi, proza* (B. IAngfeldt, Ed.). Izdatel'stvo "Gileia".
- Kaczorowska, M. (2002). *Przekład jako kontynuacja twórczości własnej na przykładzie wybranych translacji Stanisława Barańczaka z języka angielskiego*. TAIWPN Universitas.
- Kamenskiĭ, V. (1990). Tango s korovami (M. IA. Poliakov, Ed.). Izdatel'stvo Kniga. (Original work published 1914).
- Khmelnitskaia, T. IU. (1983). Emkost' slova. In V. A. Kaverin (Ed.), *Vospominaniia o Tynianove: Portrety i vstrechi* (pp. 121–137). Izdatel'stvo "Sovetskiĭ pisatel'".
- Khuzangaĭ, A. P. (2014). Krug Aigi. *Futurum ART*, 2. <https://reading-hall.ru/publication.php?id=9737>
- Scott, C. (2012). *Translating the perception of text: Literary translation and phenomenology*. Legenda.
- Shklovskiĭ, V. V. (1983). IUriĭ Tynianov. In *Izbrannoe v 2-kh tt.* (Vol. 2, pp. 127–150). Izdatel'stvo "Khudozhestvennaia literatura".
- Shtaĭn, K. E. (1996). Morfema v garmonicheskoi organizatsii poeticheskogo teksta. *Russian-American Journal of Russian Philology*, 4, 93–106.
- Ulicka, D. (1999). *Granice literatury i pogranicza literaturoznawstwa: Fenomenologia Romana Ingardena w świetle filozofii lingwistycznej*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ulicka, D. (2007). *Literaturoznawcze dyskursy możliwe: Studia z dziejów nowoczesnej teorii literatury w Europie Środkowo-Wschodniej*. TAIWPN Universitas.
- Ulicka, D. (2013). *Słowa i ludzie: 10 szkiców z antropologii filozoficznej*. Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN.
- Wolska, B.M. (2017). *Nikt się nie rodzi strukturalistą: Twórczość literacka Edwarda Balcerzana*. TAIWPN Universitas.

A Translation Scholar Translating: A Polish Structuralist Translates Russian Cubo-Futurists

Summary

While much has been written about Central and Eastern European structuralist theory of literature and structuralists' literary works, relatively little attention has been paid to literary translation practised by structuralist translation scholars. Also underestimated is the role of their artistic creation in developing Central and Eastern European literary modernism. This paper explores the relationships between translation theory and translation practices of Edward Balcerzan, a literary and translation scholar, a poet associated with the Polish "linguistic" movement, and Russian and Ukrainian avant-garde and neo-avantgarde poetry translator.

Keywords: literary translation; literary studies avant-garde; structuralism; Cubo-Futurism; Edward Balcerzan

Przekład przekładoznawcy. Polski strukturalista tłumaczy rosyjskich kubofuturystów

Streszczenie

O ile środkowo i wschodnioeuropejska strukturalistyczna teoria literatury i twórczość literacka strukturalistów wzbudzały duże zainteresowanie badaczy, stosunkowo niewiele uwagi poświęcano praktyce tłumaczenia literackiego przekładoznawców-strukturalistów. Niedoceniana jest również rola ich twórczości artystycznej w rozwoju środkowo- i wschodnioeuropejskiego modernizmu literackiego. Niniejszy artykuł jest poświęcony badaniu związków między teorią tłumaczenia a praktykami tłumaczeniowymi Edwarda Balcerzana, literaturoznawcy, przekładoznawcy, poety nurtu lingwistycznego, tłumacza rosyjskiej i ukraińskiej poezji awangardowej i neoawangardowej.

Słowa kluczowe: przekład literacki; awangarda literaturoznawcza; strukturalizm; kubofuturyzm; Edward Balcerzan

Maria Cymborska-Leboda

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin

mcymborska-leboda@o2.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8666-3563>

«Парижский опыт» Бориса Поплавского: диалог русской эмиграции с Западом

«Париж мировой опыт нового человечества [...]»
(Бердяев, 1918, с. 154)

«[...] Опыт есть прочтение, схватывание смысла,
экзегеза, герменевтика ...»
(Левинас, 1998, с. 132)

Парижский опыт – понятие, извлекаемое из текстов Бориса Поплавского, которые послужат исходным и базисным материалом статьи – многомерное и многозначное. Экспликация этого концепта, расшифровка его смыслового объема в творениях поэта, «центральной фигуре поколения молодых писателей русской эмиграции» (Livak & Tassis, 2005, с. 606) в Париже, является целью исследования; это, во-первых. Во-вторых, наша задача – показать пригодность формулы Поплавского как инструментария для описания существенных аспектов интеллектуальной жизни русской эмиграции, некоторых видных представителей русской элиты в Париже, ее интеллектуальных проектов, способов осмысления своей ситуации в зарубежье и конкретно в Париже. Отсылая к двум эпиграфам к статье, подчеркнем, что кардинальное значение в формуле Поплавского приобретают обе части. Концепт *опыт* в Левинасовском его понимании, проясним далее. Сначала сосредоточимся на первой части понятия: *опыт* именно п а р и ж с к и й указывает на особую роль Парижа для русских мыслителей и особое его значение, иное, чем такие понятия, как Франция, Европа, Запад, получившие, прежде всего у Поплавского и Бердяева, другие оценки.

Так, для Бердяева Париж связан с мировым опытом нового человечества и категорией новой духовности (Бердяев, 1918, с. 154), что следует здесь выделить. Для Вячеслава Иванова Париж вписывается в антропологический опыт Человека с прописной буквы, как «сердце-город [...]», «горящий от века» (Иванов, 1974, с. 632). Апологию Парижа находим в воспоминаниях Раиссы Maritain (Умансов), для

которой Париж – это «символ красоты! Памятник христианства», «Город, где добро опережает зло и правда ошибку», это «столица свободы» (Maritain, 1962, с. 13). Концептуализация Поплавского включает оба значения: Париж – не только объект любви, он открывает простор для новой человечности, новой духовной жизни. Поэт вводит топоним в свой утопический дискурс об эмиграции, о ситуации русских эмигрантов. Он мифологизирует Париж, делая его особым локусом, который он осваивает посредством оценочных метафор, выражающих *бытие-в-эмиграции*. Отсюда: «Возникновение эмиграции подобно сотворению мира»; «Может быть Париж – Новый Ковчег для России. Зерно ее будущей мистической жизни. Малый Свет [...]» (Поплавский, 2009, с. 47). В статье 1931 г. поэт конкретизирует назначение эмиграции: «Достигнуть смысла и сгореть, осиять в нем» (Поплавский, 2009, с. 31; Цимборска-Лебода, 2024). Согласно Поплавскому, осуществить смысл эмиграции означает осуществить идеал новой жизни, выковывая в эмиграции кадры для будущей, не большевистской России.

Дискурс о России – это важная составляющая парижского опыта Поплавского, запечатленного в его статьях и Дневниках. В них выражается этическая мысль поэта, созвучная западной (напр. Левинаса), связанная с его целостной антропологической рефлексией. Исходя из парижских наблюдений, Поплавский соотносит образ «европейского человека» с «нашей средой», т.е. обликом русского, подавленного своей исторической и экзистенциальной ситуацией. Этическая проблема, которая ставится поэтом, такова: русского эмигранта давит сознание и чувство «грандиозной исторической вины» за падение России, за *катастрофу*. Этическая же дилемма в том, можно ли и позволительно в эмиграции освободиться от этой вины, *наследственной* (Поплавский, 2009, с. 407).

Вопрос о том, «как нам быть», не лишаясь ответственности (в духе Достоевского), приносит честь Поплавскому и пронизывает его мышление в свете совести о русских и судьбе России. Оно назначено соотношением с жизнью и культурой Запада. Как сотрудник журнала «Числа», «чуда русской эмиграции» (по Мережковскому), Поплавский констатирует: «Мы на Западе научились уважению, французскому уважению к себе и своей личной жизни [...]» (Поплавский, 2009, с. 132). Эта позиция определяет кардинальный момент рефлексии поэта о «болезни русского духа», имевшей глубокие исторические корни и отразившейся в большевизме, как высшей ее точке, т.е. *грандиозной болезни*. Согласно Поплавскому,

эта болезнь не новая, а вечная, суть которой расшифровывается как «болезнь русской личности», балансирующей между двумя полюсами: самоунижением и тяжелым самовозвышением себя и «России в целом» (Поплавский, 2009, с. 408).

Этическая непримиримость поэта, отраженная в его парижском опыте, вот в чем: большевистская Россия, угрожающая личности и ее свободе, а также христианству, обезличивающая человеческие массы людей, эмиграцией не может быть принята и она останется в «ссоре с ней». В целом, дискурс о России вызван собственной ситуацией эмигранта и встречей с Западом, ориентацией на общение с ним, и идеологической платформой «Чисел» – органом русских авангардистов, русских западников (Поплавский, 2009, с. 127). Однако установка на общение и диалог с Западом вписана также в программу русского парижского журнала «Путь», органа русской религиозно-философской мысли, ценимого Поплавским, соединяющего «скорее европейские умы, давно оцененные» (Поплавский, 2009, с. 63) – Бердяева, Франка и др. Установка на общение с Западом эксплицитно выражена уже в редакторской вводной статье журнала, в его программе, относимой к эмиграции: не возрождать неправды ради обновления сознания (Бердяев, 1925б). Путевские публикации Бердяева, особенно направленные на защиту Сергея Булгакова от обвинений в ереси (и известная *Докладная записка* Булгакова), выявляют значимость и связь русских мыслителей и русской духовной культуры с наследием Запада в рамках т.н. «православного модернизма» (Cymborska-Leboda, 2012). Он же в широком его понимании противопоставляется «старому христианству» и закостеневшему православию; означает кардинальный сдвиг в мышлении, напр. в отношении к католицизму (статья *Дух Великого Инквизитора*), переоценку ценностей, открытость на умственные инспирации. Эта открытость и диалогическая, даже экуменическая ориентация редактора журнала проявилась уже в рамках известных встреч в Pontigny с западными мыслителями – в диспутах с Бубером о природе зла (Бубер, 1998), а также на философских заседаниях у самого Бердяева. На одном из них (20 января 1931 г.) с докладом о Св. Фоме выступил Jacques Maritain, а после его прочтения Бердяев вошел в ученую дискуссию с Жильсоном (Maritain, 1965, сс. 209, 224).

Наиболее очевидным подтверждением ориентации русской культурной эмиграции на диалог с Западом стала Франко-русская Студия, Le Studio Franco-Russe (1929–1931) – важный центр сотрудничества

французской и русской культурной элиты (Цимборска-Лебода, 2024; Livak, 2005). Поплавский участвовал в ее Заседаниях, выступая в прениях на третьем из них, после докладов о Достоевском. Отметим лишь один существенный момент его выступления, и его мышления, связанный с акцентированием преемственности аксиологической традиции: «доброискательства» русской литературы, «правды жалости» у Достоевского, его ориентации на христианство с Христом во главе. Факт знаменательный, если учесть эхо вопроса Достоевского («Означает ли это христианство без Христа?») у католического «рыцаря нищеты» – Леона Блуа, отмечаемый Оливье Клеманом (Клеман, 2012, с. 171). Впрочем, духовное присутствие Достоевского, некоторых его героев, подчеркивали французские участники Студии: «Я встречал в Париже Алешу Карамазовых, я видел старцев Зосима» (Livak & Tassis, 2005, с. 237).

Важным событием деятельности Студии и сотрудничества русско-французских элит было выступление Бердяева (1930 г.) на 8. Заседании – его доклад *L'Orient et L'Occident* с присущей в нем концептуализацией двух понятий («L'Orient et L'Occident sont des symboles» – Livak & Tassis, 2005, с. 257): «Le Christianisme est une révélation universelle et il est entré dans le monde comme une vérité universelle. Il est venu de l'Orient, mais il est vaut également pour l'Orient et l'Occident» (Livak & Tassis, 2005, с. 263). Христианство, пришедшее с Востока, и его аксиология является тем мостом, который, по Бердяеву, соединяет оба мира в универсальности своей правды. Осмысление христианства, мышление о «старом» и «новом» христианстве образует существенную часть парижского опыта Бердяева и других мыслителей, «преемников» Вл. Соловьева (Лосский, 1926), в том числе Поплавского. У Бердяева это сказывается в острой критике официального, «казенного» православия, не порвавшего со «старым режимом». Ибо «в положении христианства до катастрофы была неправда и ложь». Отсюда призыв: очиститься от «ложного сознания» и «соблазна национализма», выйти в «мировую ширь» (Бердяев, 1925а, с. 8), впитывать новые инспирации.

Отсюда у самого Бердяева открытость на достижения западного христианства (статья *Неотомизм*), сумевшего осмыслить опыт гуманизма и прийти к идее целостной человечности и вселенскости¹,

¹ См. голос Бердяева в дебатах Франко-русской Студии (Livak & Tassis, 2005, с. 432).

знакомство с судьбой и мыслью Леона Блуа, «величайшего католического писателя Франции новейшего времени», человека «апокалиптического и пророческого духа» (Бердяев, 1925б, с. 171), чьи мысли, афоризмы нашли отклик у автора *Философии свободного духа* (Cymborska-Leboda, 2018; Цимборска-Лебода, 2019).

Леон Блуа был знаковой фигурой «французского духовного ренессанса» (Maritain, 1962, с. 123). Наряду с Джойсом и св. Франциском, «рыцарь нищеты» был одним из духовных наставников Поплавского, одним из тех *неподкупных писателей*, на которых поэт ссылался, называя себя «христианином», подписываясь в письмах «нищий во Христе Борис Поплавский» (Поплавский, 2009, с. 59); аналогия с «юродивым во Христе» (ср. Бердяев, 1925б, с. 491) указывает на ценностную ориентацию поэта. Запись в его Дневнике «достигнуть смысла» эмиграции, «ситуацию которой он очень переживал», означает достигнуть смысла христианства, подлинного – обнаружение фундаментального значения Христа в человеческой жизни и душе (драма «Холодного, жестокого сердца, без Христа»). Причем христианство не означает для Поплавского абстрактной доктрины и теории, аналогично как позже у представителей западной христианской мысли, и раньше у Блуа и Маритена: «Это Христос, живущий в нас» (Мертон, 1979, с. 125). Как позже Иваск (Иваск, 1979) поэт вскрывает нереализованное в христианстве, его потенции для современного человека, для начинающего новую перерожденную жизнь эмигранта. Такой потенцией и призванием христианина является идея святости и подражания Христу, в личном жизненном опыте переживаемая как «мука святости», «личные отношения с Богом»² (Поплавский, 2009, сс. 122, 346). Эту идею и это призвание Поплавский встраивает в свой антропологический проект жизни в Париже – Новом Ковчеге. Знаменательны его слова уже в Дневнике 1922 г.: «Исполнить Евангелие». С годами эта мысль и цель обогащается рефлексией, назначенной мистической метафизикой, о связи человека и Бога («*Joié énorme de rapport personnel avec Dieu*» – Поплавский, 2009, с. 448), о Христовой «правде жалости» и свободе, об ответственности за эти

² Идея и опыт святости как фундаментальные для западного христианства акцентируются в это время у Ж. Р. Маритенов, у Блуа, позже у Мертона; для восточного – у Лосского (Лосский, 1926, с. 31), Зеньковского и др. Последний писал о спасении мира через святость и задаче для личности, призванной «святиться», отбрасывая силу греха (Зеньковский, 1933, с. 47).

ценности. В этой рефлексии важное место занимает «сон о рыцаре» и понятие рыцарства, существенные также в антропологии Бердяева (Цимборска-Лебода, 2024), ценившего Поплавского и считавшего его трагической «жертвой стремления к святости» (Бердяев, 1994, с. 490).

Сон о рыцаре и образ *бедных рыцарей* с богатой культурной коннотацией органически вписывается в антропологический, сверх-утопический проект поэта: устройства нового мира, мистического эона «самораскрытия духа», связывается с идеей братства и товарищества, с возникновением «новых рыцарских орденов». То есть, встраивается в его мышление о духовном преображении человека как личности, об утверждении достоинства каждого человека, как *тайны творения и чуда*, «абсолюта боли и величия» (Поплавский, 2009, сс. 60, 130). Подчеркивание значения *жизни духа* и свободы человека, его «Личной Жизни с большой буквы», «чуда человеческой неповторимости», трактуется у Поплавского как противоядие «анти-христианской морали и насилию революции» (Поплавский, 2009, сс. 49, 64, 113, 116, 383), насилию и жестокости в большевистской России, в которой, по словам участников Франко-Русской Студии, «была расстреляна Душа» (Livak & Tassis, 2005, с. 234).

В целом же, писатель противопоставляется «безбожнической дешевке, с которой должно бороться» (Поплавский, с. 485), и в своей защите личной жизни человека созвучен запросам эпохи, о которой автор *Нового Средневековья* писал: «Наша эпоха более всего нуждается в борьбе за личность» (Бердяев, 1994, с. 493). Поплавский, «близок Бердяеву» (Токарев, 2011, с. 121), в своих духовных борениях включается в эту борьбу. Опорные слова, выражающие суть этих борений и духовных переживаний, это: личность, душа/дух, Бог/Христос, христианство.

Христиологическая и антибольшевистская установка, тогда присущая Степуну, Вяч. Иванову, Л. Ивановой и др., глубоко пронизывает мышление и аксиологию Поплавского. Настоящими антибольшевиками поэт называет молодое поколение эмигрантов, сосредоточенных вокруг «Чисел». Думается, это и от их имени он говорит:

«[...] мы пишем о своем, ни на кого не похожем, не о русском и не о французском, а п а р и ж с к о м о п ы т е» (Поплавский, 2009, с. 132). *Парижском*, в таком значении концепта и в таких его измерениях, о которых речь шла выше, и контекстах, которые были здесь намечены.

Библиография

- Бердяев, Н. (1918). *Судьба России*. Фолио.
- Бердяев, Н. (1994). *Философия творчества, культуры и искусства* (Т. 2). Искусство.
- Бердяев, Н. [& Вышеславцев, Б.]. (1925а). Духовные задачи русской эмиграции (от редакции). *Путь*, 1, 3–8.
- Бердяев, Н. (1925б). Неотомизм. *Путь*, 1, 169–171.
- Бубер, М. (1998). *Два образа веры* (П. С. Гуревич, С. Я. Левит, & С. В. Лезова, Пер.). Акт.
- Зеньковский, В. (1933). Проблема красоты в мирозерцании Достоевского. *Путь*, 37, 36–60.
- Иваск, Ю. (1979). Письмо москвичам (В защиту христианского гуманизма). *Вестник русского христианского движения*, 128, 127–139.
- Иванов, Вяч. (1974). *Собрание сочинений* (Т. 2). Foyer Oriental Chrétien.
- Клеман, О. (2012). Леон Блуа, юродивый во Христе (И. Крекшина, Пер.). *Вестник русского христианского движения*, 199, 175–186.
- Левинас, Э. (1998). *Время и Другой: Гуманизм другого человека* (А. Парибка, Пер.). Высшая религиозно-философская школа.
- Лосский, Н. (1926). Преемники Вл. Соловьева. *Путь*, 3, 14–28.
- Мертон, Т. (1979). Новые семена созерцания (О. Раевска-Хьюз, Пер.). *Вестник русского христианского движения*, 128, 108–126.
- Поплавский, Б. (2009). *Собрание сочинений в трех томах: Т. 3. Статьи: Дневники: Письма*. Книжница «Русский путь»; Согласие.
- Степун, Ф. (б.г.). Чаемая Россия. *Новый Град*, 11. http://www.odinblago.ru/noviy_grad/11/2/
- Токарев, Д. (2011). «Между Индией и Гегелем»: Творчество Бориса Поплавского в компаративной перспективе. Изд. Новое литературное обозрение.
- Цимборска-Лебода, М. (2019). Между билингвизмом и интертекстуальностью (чужое слово как подтекст): От Бердяева до Газданова. В Е. Пономарев & М. Шруба (Ред.), *Emigrantica et cetera: K 60-летию Олега Коростелева* (с. 806–822). Изд. Дмитрий Сечин; Литфакт.
- Цимборска-Лебода, М. (2024). «Достигнуть смысла и сгореть...». Борис Поплавский – критик и мыслитель (на подступах к теме). В Е. Пономарев (Ред.), *Emigrantica: Вып. 1. Памяти Олега Анатольевича Коростелева* (с. 507–521). ИМЛИ.
- Cymborska-Leboda, M. (2012). Русская философская эмиграция и миф о человеке: Вокруг журнала *Путь*. В I. Pospíšil & J. Šaur (Ред.), *Areál Ruska ve světle historických výročí (1709, 1812, 1941, 1991): Jazyk – literatura – dějiny kultury*. Masarykova univerzita.

- Cymborska-Leboda, M. (2014). Русский православный модернизм. Николай Бердяев в споре об «ортодоксии», ереси и христианской вселенскости. *Slavia Orientalis*, 63(4), 497–511.
- Cymborska-Leboda, M. (2018). Между билингвизмом и интертекстуальностью (чужое слово как подтекст): От Бердяева до Газданова. *Annales universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio N. Educatio Nova*, 3, 159–174. <https://doi.org/10.17951/en.2018.3.159-174>
- Livak, L. (2005). Introduction. В L. Livak & G. Tassis (Ред.), *Le Studio Franco-Russe, 1929–1931* (с. 7–43). Toronto Slavic Library.
- Livak, L., & Tassis, G. (Ред.). (2005). *Le Studio Franco-Russe, 1929–1931*. Toronto Slavic Library.
- Maritain, R. (1962). *Wielkie przyjaźnie* (A. Olędzka-Frybesowa, E. Krasnowolska, M. Wańkowiczowa, Пеп.). PIW; Znak.
- Maritain, J. (1965). *Carnet de Notes*. Desclée De Brouwer.

Bibliography (Transliteration)

- Berdiaev, N. (1918). *Sud'ba Rossii*. Folio.
- Berdiaev, N. (1925a). (Ed.). *Dukhovnye zadachi russskoï emigratsii. Put'*, 1, 3–8.
- Berdiaev, N. (1925b). *Neotomizm. Put'*, 1, 169–171.
- Berdiaev, N. (1994). *Filosofia tvorchestva, kul'tury i iskusstva* (Vol. 2). Iskusstvo.
- Buber, M. (1998). *Dva obraza very* (P. S. Gurevich, S. IA. Levit, & S. V. Lezova, Trans.). Act.
- Cymborska-Leboda, M. (2012). Russkaia filosofskaia emigratsiia i mif o cheloveke: Vokrug zhurnala *Put'*. In I. Pospíšil & J. Šaur (Eds.), *Areál Ruska ve světle historických výročí (1709, 1812, 1941, 1991): Jazyk – literatura – dějiny kultury*. Masarykova univerzita.
- Cymborska-Leboda, M. (2014). Russkii pravoslavnyi modernizm: Nikolai Berdiaev v spore ob “ortodoksii”, eresi i khristianskoï vselenskosti. *Slavia Orientalis*, 63(4), 497–511.
- Cymborska-Leboda, M. (2018). Mezhdubilingvizmom i intertekstual'nost'iu (chuzhoe slovo kak podtekst): Ot Berdiaeva do Gazdanova. *Annales universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, 3, 159–174. <https://doi.org/10.17951/en.2018.3.159-174>
- Ivanov, Viach. (1974). *Sobranie sochinenii* (Vol. 2). Foyer Oriental Chrétien.
- Ivask, IU. (1979). Pis'mo moskvicham (V zashchitu khristianskogo gumanizma). *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniia*, 128, 127–139.
- Kleman, O. (2012). Leon Blua, iurodivyi vo Khriste (I. Krekshina, Trans.). *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniia*, 199, 175–186.
- Levinas, E. (1998). *Vremia i Drugoi: Gumanizm drugogo cheloveka* (A. Paribka, Trans.). Vysshaia religiozno-filosofskaia shkola.

- Livak, L. (2005). Introduction. In L. Livak & G. Tassis (Eds.), *Le Studio Franco-Russe, 1929–1931* (pp. 7–43). Toronto Slavic Library.
- Livak, L., & Tassis, G. (Eds.). (2005). *Le Studio Franco-Russe, 1929–1931*. Toronto Slavic Library.
- Losskiĭ, N. (1926). Preemniki V. Solov'eva. *Put'*, 3, 14–28.
- Maritain, J. (1965). *Carnet de Notes*. Desclée De Brouwer.
- Maritain, R. (1962). *Wielkie przyjaźnie* (A. Olędzka-Frybesova, E. Krasnowolska, & M. Wańkowiczowa, Trans.). PIW; Znak.
- Merton, T. (1979). Novye semena sozertsaniia (O. Raevska-Kh'iuiz, Trans.). *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniia*, 128, 108–126.
- Poplavskiĭ, B. (2009). *Sobranie sochineniĭ v trekh tomakh: Vol. 3. Stat'i: Dnevniki: Pis'ma*. Knizhnitsa “Russkiĭ put'”; Soglasie.
- Stepun, F. (n.d.). Chaemaia Rossiia. *Novyi Grad*, 11. http://www.odinblago.ru/noviy_grad/11/2/
- Tokarev, D. (2011). “*Mezhdū Indii i Gegelem*”: *Tvorchestvo Borisa Poplavskogo v komparativnoi perspektive*. Izd. Novoe literaturnoe obozrenie.
- Tsimborska-Leboda, M. (2019). Mezhdū bilingvizmom i intertekstual'nost'iu (chuzhoe slovo kak podtekst): Ot Berdiaeva do Gazdanova. In E. Ponomarev & M. Shrubina (Eds.), *Emigrantica et cetera: K 60-letiiu Olega Korosteleva* (pp. 806–822). Izd. Dmitriĭ Sechin; Litfakt.
- Tsimborska-Leboda, M. (2024). “Dostignut' smysla i sgoret'...”: Boris Poplavskiĭ – kritik i myslitel' (na podstupakh k teme). In E. Ponomarev (Ed.), *Emigrantica: Vyp. 1. Pamiati Olega Anatol'evicha Korosteleva* (pp. 507–521). IMLI.
- Zenkovskiĭ, V. (1933). Problema krasoty v mirosozertsanii Dostoevskogo. *Put'*, 37, 36–60.

Boris Poplavsky's “Parisian Experience”: The Russian Emigration in Dialogue with the West

Summary

This article offers a discussion of the “Parisian experience” and its conceptualisation in texts by Boris Poplavsky. It also considers their usefulness for the study of the discourse of the Russian emigration in Paris regarding the culture of the West. The author of the paper analyses the symbolism of the topos of Paris in works of such authors as Poplavsky and Nikolai Berdyaev as a certain kind of utopia expressing the existential situation of the émigrés. The issues in focus include selected manifestations of openness to Western culture: Poplavsky's cooperation with the Occidentalist magazine *Chisla* [Numbers]; the position of the magazine *Put'* [The Way], oriented towards “the exchange of values” and reflecting Berdyaev's point of view; and the dialogue between French and

Russian intellectuals in the framework of a forum known as Studio Franco-Russe (1929–1931).

Keywords: Boris Poplavsky; “Parisian experience”; Nikolai Berdyaev; Studio Franco-Russe; Russian emigration and the West

«Парижский опыт» Бориса Поплавского: диалог русской эмиграции с Западом

Резюме

В статье эксплицируется смысловой объем концепта «парижский опыт» в текстах Бориса Поплавского, устанавливается целесообразность исследования данного концепта как инструмента для интерпретации существенных аспектов интеллектуальной жизни русской эмиграции в Париже в отношении к культуре западного мира. Анализируется концептуализация данного топонима в высказываниях видных представителей русской интеллектуальной элиты. Выявляется способ выражения «парижского опыта» в творчестве Поплавского и других мыслителей, в том числе такие его составляющие, как: дискурс о судьбах России и большевизме, проблема этической ответственности и вины русской интеллигенции, рефлексия о «старом» и «новом» христианстве, антропологический проект устройства новой жизни русской эмиграции в условиях изгнания и поисках общения с культурой Запада.

Устанавливаются основные моменты диалога Поплавского с западной культурой в его сотрудничестве с оксиденталистской ориентацией журнала «Числа», Бердяева с его экуменической установкой в рамках журнала «Путь» и встречами в Понтины; осмысляется сотрудничество русских и западных интеллектуалов в заседаниях Франко-русской Студии (1929–1931).

Ключевые слова: Борис Поплавский; «парижский опыт»; Николай Бердяев; Франко-русская Студия; русская эмиграция и Запад

« L’expérience parisienne » de Boris Poplawski: L’émigration russe en dialogue avec l’Occident

Résumé

Le point de départ de l’auteure est « l’expérience parisienne » et sa conceptualisation dans les textes de Boris Poplawski ainsi que leur utilité pour interpréter le discours de l’émigration russe à Paris par rapport à la culture du monde occidental.

L'auteure analyse la symbolique du *topos* de Paris entre autres dans l'oeuvre de Poplawski et Berdiaiev en tant que *sui generis de l'utopie* qui exprime la situation existentielle des *émigrés*. L'objet de ses réflexions sont les représentations choisies de l'ouverture à la culture de l'Occident: la position occidentaliste du magazine « Tchisla » telle que la perçoit Poplawski, celle du magazine « Put » orienté vers « l'échange de valeurs » et reflétant le point de vue de Berdiaiev, la coopération spirituelle et le dialogue des élites intellectuelles française et russe dans le cadre du Studio Franco-Russe (1929–1931).

Mots-clés : Boris Poplawski; « l'expérience parisienne »; Nikolai Berdiaiev; Studio Franco-Russe; l'émigration russe et l'Occident

Ewelina Drzewiecka

Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa

ewelina.drzewiecka@ispan.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7092-3140>

O dialogu „Wschód–Zachód” w świetle postsekularnym, czyli co dyskurs krytycznoliteracki może powiedzieć o sekularyzacji bułgarskich elit w pierwszych dekadach XX wieku*

Zagadnienie sekularyzacji elit intelektualnych należy do najciekawszych problemów badawczych w odniesieniu do kultury bułgarskiej nie tylko ze względu na to, że powtarza się w różnych kontekstach ideologicznych, ale też dlatego, że tematyzuje istotne aporie projektu nowoczesnego, w tym ambiwalentną recepcję idei religii i religijności. Moja teza jest taka, że idea religii stanowi jeden z kluczowych elementów bułgarskiej Wielkiej Narracji. Pojawia się zwłaszcza w debatach intelektualnych toczonych w warunkach kryzysu lub przesilen ideowych. Punktem odniesienia jest zazwyczaj przekonanie, że Bułgar jest niereligijny lub też religijnie indyferentny, co ma charakter utartego w bułgarskim społeczeństwie poglądu, funkcjonującego także w środowisku naukowym, i manifestuje się w dwóch wariantach. Wedle pierwszego Bułgar jest poganinem lub heretykiem, czego wyrazem są z jednej strony dzieje bogomilstwa (Szwat-Gyłybowa, 2005), z drugiej – praktyki spod znaku tzw. chrześcijaństwa ludowego. Wedle drugiego – powstałego w oparciu o powyższe identyfikacje i popularnego zwłaszcza w okresie komunizmu – Bułgar wciela ideały ateizmu. Co istotne, przekonania te łączy ujęcie wyznania prawosławnego jako prawowiernego i/lub tradycyjnego dla rodzimej kultury, wyartykułowane w kontekście tworzenia się nowoczesnego imaginarium społecznego (Taylor, 2010). W ten sposób autostereotyp areligijnego Bułgara jawi się jako reakcja na doświadczenie religii i religijności

* Artykuł powstał w ramach projektu naukowego *Sekularyzacja i literatura. Elity intelektualne w Bułgarii wobec problemu religii (1892–1944)*, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (2019/35/D/HS2/00544).

w sytuacji konfrontacji z projektem zachodnioeuropejskiej nowoczesności, kiedy to samo pojęcie religii („tradycyjnej”, „prawosławnej”, „chrześcijańskiej”, „bułgarskiej”, „samorodnej”) wkracza do dyskursu narodowego i nacjonalistycznego (por. Димитрова, 2006; Еленков, 1998).

Zmiana paradygmatu kulturowego, jakiej doświadczało bułgarskie społeczeństwo od połowy XIX wieku, konceptualizowana jest za pomocą takich terminów, jak „europeizacja”, „okcydentalizacja”, „modernizacja” czy „sekularyzacja”. Dominują opozycje „swój–obcy”, „Bułgaria–Europa”, „Wschód–Zachód” funkcjonujące w dyskursie elit międzywojennych, a następnie przyswojone przez badaczy. Podkreślana jest ambiwalencja doświadczenia Europy zachodniej jako znaczącego Innego, a *do g a n i a n i e* okazuje się kategorią, która ma definiować złożony proces asymilacji nowego wzorca cywilizacyjnego (Szwat-Gyłybowa, 2014). Rodowód afektywny kulturowych nieporozumień ogniskuje słynna metafora samokolonizacji Aleksandra Kiosewa, która skupiając się na traumie swojskości, przekierowuje uwagę na wysiłki zniwelowania różnic *j a k o* braków (Szwat-Gyłybowa, 2017). Co istotne, w ramach tych praktyk interpretacyjnych zmiana jest postrzegana jako aksjologicznie konieczna, a sam proces adaptowania – jako semantycznie jednoznaczny. Wynika to ze znaturalizowanego paradygmatu badania w kluczu „wzór–kopia”, który w mikroskali zdaje się powtarzać nowoczesne przedsady na temat różnicy i powtórzenia (por. Banasiak, 1997). Jak pokazuje jednak *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Balkanach, XVIII–XX w.* (Szwat-Gyłybowa i in., 2018–2020), znaczenie kontekstu lokalnego w trakcie modernizacji, heterogeniczność i polemiczność sensów wówczas generowanych, ich długie (nie)trwanie w kulturze ma nie tylko charakter pierwszoplanowy, ale też głęboko różnicujący i afirmujący.

Sposoby rozumienia idei religii (Drzewiecka, 2018) i powiązanych idei sekularyzacji, klerykalizacji, reformacji i konfesji zidentyfikowane na gruncie kultury bułgarskiej odśloniły wielość i przypadkowość wpływów; wskazały na kluczową, choć nieartykułowaną w dyskursie intelektualistów, rolę „zachodniego” modelu interpretacji zjawisk społecznych. Ujawniła się tu również funkcja myśli protestanckiej jako wzorcowej do budowania narracji o postępie narodu w opozycji do jakoby przestarzałej czy opresywnej *t r a d y c j i* („bizantyńskiej”, „prawosławnej”, „orientalnej”). W tym kontekście zjawisko rozwiązywania problemu (nie)religijności Bułgarów za pomocą eksperckich sądów na temat światopoglądu klasyków rodzimej literatury (Джевиецка, 2018) staje się szczególnie wymowne. Historia recepcji najważniejszych pisarzy bułgarskich stanowi

bowiem nie tylko świadectwo postaw wobec „tego, co religijne”, ale też wyraz istotnych zmian w samym jego rozumieniu. Stale podejmowane i rekontekstualizowane w dyskursie literaturoznawczym pojęcie religii zyskuje charakter „pojęcia podstawowego” (Koselleck, 2009).

W celu uchwycenia semantycznych napięć w odniesieniu do lokalnych wyobrażeń na temat „tego, co religijne” w literaturze opieram się na założeniach myśli postsekularnej (por. Drzewiecka, 2014), która odrzuca pierwotne rozumienie sekularyzacji jako projekcyjne, generalizujące, tendencyjne, a wręcz przemocowe. Po pierwsze, uwrażliwia ona w sposób szczególny na historyczność założeń co do „tego, co religijne” i umożliwia rewizję utartych genealogii i klasyfikacji. Dlatego też szczególnie owocne wydaje się tropienie w „świeckich” tekstach krytyczno- i historycznoliterackich sensów „religijnych” (wyrażanych za pomocą różnorodnych terminów i konceptualizacji) i interpretowanie ich w odniesieniu do rzekomo fundacyjnej dla nowoczesności pary przeciwieństw „religijne–świeckie”. Po drugie, w postsekularnym świetle widać wyraźnie, że słownik zachodnich nauk humanistycznych i społecznych wyrósł na gruncie konkretnej – zachodniochrześcijańskiej – tradycji religijnej (Asad, 1993). Spojrzenie na historię dyskursu o religii w literaturze pokazuje zaś, że słowem dyscyplinowym i dyscyplinującym jest pozytywnie waloryzowana „duchowość”, będąca maską dla jedynej akceptowalnej z perspektywy (świeckiego) postępu religijności – niewidzialnej prywatnej, pozainstytucjonalnej (Orsi, 2005). W przypadku bułgarskim pojęciem, które maskuje silne wartościowanie spod znaku opozycji „religijne–świeckie”, okazuje się „realizm”. Ma ono genealogię dziewiętnastowieczną i wprost odnosi do debat w zachodnioeuropejskim polu literackim, ale triumfy święci w okresie socjalizmu, stając się znakiem „świeckiego” (w sensie ateistycznego, materialistycznego) zakorzenienia w świecie (Drzewiecka, 2023b). Do dyskursu wkracza jednak wcześniej – właśnie w dobie konstytuowania się autostereotypu areligijnego Bułgara, a jednym z jego krytyków był ojciec bułgarskiego literaturoznawstwa – Bojan Penew (1882–1927).

Kiedy jednak Penew ubolewał, że bułgarska literatura jest realistyczna, bo koncentruje się na życiu codziennym, na relacjach społecznych w najbardziej praktycznym wymiarze, miał na myśli to, że zarówno pod względem wiodących tematów, jak i podejścia interpretacyjnego jest ona przykładem kierowania się w życiu tym, co zewnętrzne, powierzchowne i efemeryczne. Wiodącą opozycją była dla niego para „realistyczne–duchowe”, która bynajmniej nie pokrywała się z sensami ewokowanymi

przez „świeckie–religijne”. Co prawda, Penew używał określenia „religijny” i to w trzech znaczeniach, ale wiodąca była dla niego idea „tego, co duchowe”, ujmująca sensy istotne dla takiego rozumienia religijności, które mówi o otwarciu się na i n n y w y m i a r egzystencji (por. Dupre, 2003). Dlatego też kiedy wymagał od dzieł literackich „treści duchowych”, „czysto wewnętrznych motywów i doświadczeń”, to wyrażał pogląd, że literatura stanowi podstawowy środek do osiągnięcia harmonii między czynami a przekonaniami. W tym świetle zarzut religijnego indyferentyzmu dotyczył odwrócenia się od ideału autentyczności (więcej zob. Drzewiecka, 2023a).

Przypadek Penewa jest ważny, ponieważ nakreśla ramy, w których funkcjonuje bułgarski dyskurs o „tym, co religijne”. Jego projekt „uduchowienia” literatury bułgarskiej wciąż wymusza na bułgarskich literaturoznawcach i krytykach literackich zajęcie stanowiska. W odniesieniu do interesującej mnie kwestii sekularyzacji elit bułgarskich, intepretowanej w kluczu silnej opozycji „Wschód–Zachód”, na uwagę zasługuje zwłaszcza odczytanie Galii Simeonowej-Konach. Uznaję je za poglądy, gdyż z jednej strony jest ono formułowane z wyraźnych pozycji konfesyjnych, z drugiej – zdradza uwikłanie w pułapki kontestowanego (zachodniocentrycznego) sposobu klasyfikacji zjawisk.

Kiedy po 1989 roku bułgarscy badacze wrócili do spuścizny Penewa, jedną z palących kwestii było przewartościowanie (f)aktu otwarcia się na kulturę zachodnioeuropejską w imię wysiłków modernizacyjnych. W tym właśnie kontekście Simeonowa-Konach postawiła zarzut kulturowego nieporozumienia (Симеонова-Конях, 2003). Z wielkim żalem stwierdziła, że dla Penewa „to, co obce” stało się absolutnym wzorcem, dlatego odrzucił on „to, co swoje”. Wynikać to miało z tego, iż kulturę (zachodnio)europejską interpretował zgodnie z jej naturalnym kontekstem, natomiast kulturę bułgarską wyrwał z „historyczno-duchowych” ram, czytając przez pryzmat Obcego. W ten sposób zrodził się „niesprawiedliwy pogląd” odnośnie do pozbawionej cech religijnych literatury bułgarskiej.

Jak już wskazywałam (Drzewiecka, 2023a), koncepcja Penewa bynajmniej nie wyносиła na piedestał nieprawosławnego kontekstu kulturowego (tu: katolickiego). To, że podawał on przykłady klasyków polskiego i niemieckiego romantyzmu, widząc w nich wzorce wrażliwości religijnej i nastroju mistycznego, nie oznaczało, że zapoznał doświadczenie prawosławne, jak sugerowała Simeonowa-Konach. Wizja „duchowości” Penewa nie wymagała dematerializacji doświadczenia religijnego czy odrzucenia tradycji. Co więcej, imperatyw harmonii woli i czynu

można wręcz odczytywać jako głęboko chrześcijański i w tym sensie prawosławny. Ponadto, gdyby w ogóle szukać proveniencji o charakterze kryptoteologicznym, to należałoby mówić o pietyzmie – skądinąd afirmowanym przez Penewa, ale rozumianym w świetle postsekularnym, tj. nie jako konkretne wyznanie, a pewien model poznawczy skoncentrowany na transformacji w kierunku osobistej integralności, który wprawdzie jest uwikłany konfesyjnie, ale odsyła do konkretnego oddziaływania. Krytyka kultury Penewa nie wynikała z niezrozumienia specyfiki prawosławnej religijności Bułgarów, a z faktu zastosowania ideału wykraczającego poza konfesyjnie artykułowane doświadczenie. Co więcej, zarówno „to, co duchowe”, jak i „to, co nowoczesne” mogło mieć według niego swój właściwy wyraz i sens tylko w obrębie „tego, co narodowe”.

Ścisłe konfesyjna interpretacja poglądów Penewa może być postrzegana jako wymowne nieporozumienie, odsłaniające dwie wzajemnie powiązane kwestie, które ostatecznie odnoszą się do kwestii relacji „Wschód–Zachód”. Pierwsza to myślenie o religii/religijności w oparciu o imperatyw opozycji „religijne–świeckie”, która pojmowana jest jako stała i uniwersalna w swoim znaczeniu i zastosowaniu, i która niewątpliwie ma proveniencję zachodnioeuropejską. Druga to postrzeganie kultury przez pryzmat mocnego przeciwstawienia „swój–obcy”, co determinuje rozumienie procesu kulturowej adaptacji w absolutnym kluczu „wzór–kopia”. Obie przejawiają się w założeniu obecnym w interpretacji Simeonowej-Konach, że doświadczenie kulturowe (religijne) jest specyficzne i dla tego nie może być uchwycone przez osoby pozostające pod wpływem innych systemów światopoglądowych. Jak się wydaje, stanowi ono reakcję na groźbę „samokolonizacji”. To kompensacyjna odpowiedź na wizję modernizacji czy sekularyzacji jako zjawiska wyzującego z tego, co swojskie i w tym sensie autentyczne. Tło konfesyjne okazuje się decydujące, bo ratujące jakoby tożsamość. Radykalna afirmacja różnicy skutkuje umocnieniem linii demarkacyjnych. Co istotne jednak, wbrew deklaracjom, nie o sensy konfesyjne chodzi. Pojawiające się tu mocne przeciwstawienie „Wschód–Zachód”, chociaż ma bogate tradycje w polemikach międzywyznaniowych, w tym przypadku odsyła do horyzontu poznawczego, który oparty jest o władzę symboliczną opozycji „religijne–świeckie”, a nie „prawosławne–heretyckie”. Okazuje się, że akcentowanie specyfiki przez wykluczenie uwikłane jest w ten sam układ współrzędnych, jaki próbuje zdyskredytować. Paradygmat poznawczy, który bynajmniej nie został przekroczony, opiera się na aurytecie słownika odsyłającego do silnie (choć różnie) wartościowanych

i zabsolutyzowanych opozycji binarnych: wewnętrzne–zewnętrzne, głębokie–powierzchnowe, religijne–świeckie.

W świetle postsekularnym, które to odsłania i dowartościowuje konteksty konfesyjne, lecz ich nie absolutyzuje, dialog „Wschód–Zachód” staje się nie tylko aksjologiczną koniecznością, lecz również epistemiczną konsekwencją. Celem jest zarówno zdystansowanie się do słownika zachodniocentrycznej nauki (o religii), sposobów klasyfikowania zjawisk jako świeckie lub nie, jak i uznanie sprzężonej zwrotnie sprawczości tego, co lokalne i idiosynkratyczne. Dyskurs krytycznoliteracki okazuje się zaś szczególnym źródłem wiedzy o uwikłaniach elit w okresie t w ó r c z e g o przyswajania wzorców zachodnioeuropejskich w pierwszych dekadach XX wieku, ponieważ niejako „na gorąco” ilustruje próby oswajania i/lub znoszenia binarnych uprzedzeń na polu kluczowym dla artykułowanej wówczas tożsamości, tj. literatury n a r o d o w e j. Natomiast przywołany przypadek (nie)odczytania Penewa przypomina, że obiegowa idea zachodniej nowoczesności, wedle której konkretne (uniwersalizujące, opresywne) rozumienie modernizacji idzie w parze z konkretnym (jednoznacznym, tendencyjnym) rozumieniem religijności, może być w sposób zupełnie nieoczekiwany udziałem także bułgarskich krytyków. W tym kontekście problem sekularyzacji elit bułgarskich pierwszych dekad XX wieku nie tylko tematyzuje nieporozumienia w ramach (zwodniczego) układu współrzędnych „Wschód–Zachód”, ale też ukazuje religię jako papierek lakmusowy dla projektu nowoczesności, właśnie ze względu na podwójne uwikłanie w poznawcze uprzedzenie na temat różnicy (ontologicznej i pojęciowej), i tak – natury relacji „swój–obcy”.

Bibliografia

- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. John Hopkins University Press.
- Banasiak, B. (1997). Bez różnicy. W G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie* (B. Banasiak & K. Matuszewski, Tłum.) (ss. 5–20). KR.
- Drzewiecka, E. (2014). Myśl postsekularna w badaniach slawistycznych: Próba spojrzenia. *Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis*, 9, 29–44. <https://doi.org/10.4467/20843933ST.14.003.3050>
- Drzewiecka, E. (2018). Religia – Bułgaria. W G. Szwat-Gyłybowa (Red.), *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Balkanach, XVIII–XXI w.* (T. 1, ss. 94–103). Instytut Slawistyki PAN.

- Drzewiecka, E. (2023a). Duchowe – nowoczesne – naukowe. Wartości w dyskursie krytycznoliterackim Bojana Penewa. *Kultura Słowian*, 19, 95–107. <https://doi.org/10.4467/25439561KSR.23.007.18984>
- Drzewiecka, E. (2023b). Przynależność bez wiary? Bułgarska tożsamość prawosławna a literaturoznawstwo. *Studia Religiologica*, 56(3), 1–16. <https://doi.org/10.4467/20844077SR.23.009.19997>
- Dupré, L. (2003). *Inny wymiar: Filozofia religii* (S. Lewandowska, Tłum.). Znak.
- Koselleck, R. (2009). *Dzieje pojęć: Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego* (J. Merecki & W. Kunicki, Tłum.). Oficyna Naukowa.
- Orsi, R. A. (2005). *Between heaven and earth: The religious worlds people make and the scholars who study them*. Princeton University Press.
- Szwat-Gyłybowa, G. (2005). *Haeresis bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*. Instytut Slawistyki PAN (SOW).
- Szwat-Gyłybowa, G. (2014). „Playing catch up”: The notion of needing to accelerate a country’s progress towards a civilised paradise – The Bulgarian version (a proposed entry for a Dictionary of peregrinating ideas) (P. Szymczak, Tłum.). *Slavia Meridionalis*, 14, 310–328. <https://doi.org/10.11649/sm.2014.015>
- Szwat-Gyłybowa, G. (2017). Aleksandra Kiosewa koncepcja samokolonizacji i efekt symmorfozy. *Poznańskie Studia Slawistyczne*, 13, 33–46. <https://doi.org/10.14746/pss.2017.13.2>
- Szwat-Gyłybowa, G., Gil, D., & Miodyński, L. (Red.). (2018–2020). *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach, XVIII–XXI wiek* (T. 1–10). Instytut Slawistyki PAN; Fundacja Slawistyczna.
- Taylor, C. (2010). *Nowoczesne imaginaria społeczne* (A. Puczejda & K. Szymaniak, Tłum.). Znak.
- Джевицеца, Е. (2018). Християнски мислител или нихилист? За мирогледните дистинкции в българското литературознание. W Н. Димитров, А. Велкова-Гайдаржиева & М. Ангелова (Red.), *Емилиян Станев: Традиция и модерност* (ss. 2–17). ДАР-РХ.
- Димитрова, Н. (2006). *Религия и национализъм: Идеи за религията в междувоенния период в България*. Фабер.
- Еленков, И. (1998). *Родно и дясно: Принос към историята на несбъднатия десен проект в България от времето между двете световни войни*. Издателство „Лик”.
- Симеонова-Конах, Г. (2003). Боян Пенев и границата на въздействие на чуждата култура – деконструкция на собствената. W *Боян Пенев: Нови изследвания* (ss. 118–124). Издателска къща „КОМПАС П”.

Bibliography (Transliteration)

- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. John Hopkins University Press.
- Banasiak, B. (1997). Bez różnicy. In G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie* (B. Banasiak & K. Matuszewski, Trans.) (pp. 5–20). KR.
- Dimitrova, N. (2006). *Religiia i natsionalizŭm: Idei za religiiaa v mezhduvoenniiia period v Bŭlgariia*. Faber.
- Drzewiecka, E. (2014). Myśl postsekularna w badaniach slawistycznych: Próba spojrzenia. *Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis*, 9, 29–44. <https://doi.org/10.4467/20843933ST.14.003.3050>
- Drzewiecka, E. (2018). Religia – Bułgaria. In G. Szwat-Gyłybowa (Ed.), *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Balkanach, XVIII–XXI w.* (Vol. 1, pp. 94–103). Instytut Slawistyki PAN.
- Drzewiecka, E. (2023a). Duchowe – nowoczesne – naukowe: Wartości w dyskursie krytycznoliterackim Bojana Penewa. *Kultura Słowian*, 19, 95–107. <https://doi.org/10.4467/25439561KSR.23.007.18984>
- Drzewiecka, E. (2023b). Przynależność bez wiary? Bułgarska tożsamość prawosławna a literaturoznawstwo. *Studia Religiologica*, 56(3), 1–16. <https://doi.org/10.4467/20844077SR.23.009.19997>
- DuprÉ, L. (2003). *Inny wymiar: Filozofia religii* (S. Lewandowska, Trans.). Znak.
- Dzhevietska, E. (2018). Khristiyanski mislitel ili nikhilist? Za miroglednite distinktsii v bŭlgarskoto literaturoznanie. In N. Dimitrov, A. Velkova-Gaidarzhieva, & M. Angelova (Eds.), *Emilian Stanev: Traditsiia i modernost* (pp. 2–17). DAR-RKh.
- Elenkov, I. (1998). *Rodno i diasno: Prinost kŭm istoriiaa na nesbŭdnatiia desen proekt v Bŭlgariia ot vremeto mezhdu dvete svetovni voŭni*. Izdatelstvo “Lik”.
- Koselleck, R. (2009). *Dzieje pojęć: Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego* (J. Merecki & W. Kunicki, Trans.). Oficyna Naukowa.
- Orsi, R. A. (2005). *Between heaven and earth: The religious worlds people make and the scholars who study them*. Princeton University Press.
- Simeonova-Konakh, G. (2003). Boian Penev i granitsata na vŭzdeistvie na chuzhdata kultura – dekonstruktsiia na sobstvenata. In *Boian Penev: Novi izsledvaniia* (pp. 118–124). Izdatelska kŭshta “KOMPAS P”.
- Szwat-Gyłybowa, G. (2005). *Haeresis bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*. Instytut Slawistyki PAN (SOW).
- Szwat-Gyłybowa, G. (2014). “Playing catch up”: The notion of needing to accelerate a country’s progress towards a civilised paradise – The Bulgarian version (a proposed entry for a Dictionary of peregrinating ideas) (P. Szymczak, Trans.). *Slavia Meridionalis*, 14, 310–328. <https://doi.org/10.11649/sm.2014.015>

- Szwat-Gylybowa, G. (2017). Aleksandra Kiosewa koncepcja samokolonizacji i efekt symmorfozy. *Poznańskie Studia Slawistyczne*, 13, 33–46. <https://doi.org/10.14746/pss.2017.13.2>
- Szwat-Gylybowa, G., Gil, D., & Miodyński, L. (Eds.). (2018–2020). *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach, XVIII–XXI wiek* (Vol. 1–10). Instytut Slawistyki PAN; Fundacja Slawistyczna.
- Taylor, C. (2010). *Nowoczesne imaginaria społeczne* (A. Puchejda & K. Szymaniak, Trans.). Znak.

On the “East–West” Dialogue in the Postsecular Light, or What the Discourse of Literary Criticism Can Say About the Secularisation of Bulgarian Elites of the First Decades of the Twentieth Century

Summary

This article raises the question of understanding religion in modern Bulgarian culture. The focus is on selected literary criticism from the early twentieth century, the key period for the cultural paradigm shift in the context of the assimilation of the Western European ideological horizon. The subject of attention is concepts used by the Bulgarian intellectual elite that refer to the religious sphere, which are interpreted from the postsecular perspective. The aim is to address the aspects of the “East–West” dialogue that have not yet been sufficiently conceptualised, such as the complex genealogy of the idea of religion in modern Bulgarian culture, the specificity of local secularisation processes, as well as the oppressive nature of the common notion of Western modernity.

Keywords: postsecular thought; literary criticism; secularisation; religion; Bulgarian culture; East–West

O dialogu „Wschód–Zachód” w świetle postsekularnym, czyli co dyskurs krytycznoliteracki może powiedzieć o sekularyzacji bułgarskich elit w pierwszych dekadach XX wieku

Streszczenie

Niniejszy artykuł podejmuje kwestię rozumienia religii w nowoczesnej kulturze bułgarskiej, skupiając się na wybranych tekstach krytycznoliterackich z początku XX wieku, czyli kluczowego okresu dla zmiany paradygmatu kulturowego

w kontekście przyswajania zachodnioeuropejskiego horyzontu ideowego. Przedmiotem uwagi są pojęcia używane przez bułgarską elitę intelektualną, które odnoszą się do sfery religijnej, interpretowane z perspektywy postsekularnej. Praca zajmuje się aspektami dialogu „Wschód–Zachód”, które nie zostały jeszcze wystarczająco skonceptualizowane, takimi jak złożona genealogia idei religii w nowoczesnej kulturze bułgarskiej, specyfika lokalnych procesów sekularyzacji, a także opresyjność obiegowej idei zachodniej nowoczesności.

Słowa kluczowe: myśl postsekularna; krytyka literacka; sekularyzacja; religia; kultura bułgarska; Wschód–Zachód

Anna Engelking

Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa

engelking@ispan.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3225-8084>

Nieznane oblicze polskiej antropologii sławistycznej. Spuścizna Józefa Obrębskiego i jej udostępnianie

Im lepiej poznajemy dorobek Józefa Obrębskiego (1905–1967), tym bardziej umacnia się przekonanie, że można go uważać za najwybitniejszego polskiego antropologa XX wieku¹. Ten etnograf Słowiańszczyzny i antropolog społeczny badający prawosławne społeczności chłopskie opublikował za życia niewiele prac. Pozostała po nim obszerna spuścizna rękopiśmienna, w tym monografie opracowane na podstawie badań terenowych w Macedonii i na Polesiu, które prowadził w latach trzydziestych.

Do wybuchu drugiej wojny światowej Obrębski nie zdołał ukończyć książki o współczesnej wsi poleskiej, nie napisał też planowanych monografii o czarownictwie wśród górali Porecza w Macedonii oraz o ich wierzeniach i obrzędach. Nie opublikował swojego doktoratu o kuwadzie, który miał się ukazać z przedmową Bronisława Malinowskiego. Światło na te niedoprowadzone do finału prace rzuca opinia, jaką sformułował o nim Malinowski:

Nie ma żadnej wątpliwości, że [Obrębski] należy do najzdolniejszych wśród młodzieży etnologicznej. Jest dobrym pracownikiem, oryginalnym, przenikliwym, efektywnym. Z pewnością ma iskrę geniuszu. Przy tym wszystkim nie jest pewne, czy faktycznie wysunie się na czoło. Z tego, co wiem, ma w papierach co najmniej dwa manuskrypty niemal gotowe do publikacji, które, obawiam się, nigdy nie ujrzą światła dziennego. Skrajny perfekcjonizm...²

¹ Najważniejsze publikacje dotyczące biografii J. Obrębskiego to: Engelking (2022, 2024) i witryna internetowa <https://jozef-obrebski.ispan.edu.pl>.

² List B. Malinowskiego do T. Kittredge'a, 22.10.1933; Archiwum London School of Economics; tłum. A.E.

Blokujący Obrębskiego perfekcjonizm był istotną, ale niejedyną przyczyną, dla której niewiele publikował. Na jego biograficzną i zawodową trajektorię zasadniczy wpływ miały bowiem okoliczności zewnętrzne. Podczas okupacji niemieckiej przygotował do druku trzy monografie. Pierwsza z nich, *Macedońska wiara i obrzędy. Socjologiczny opis wierzeń i obrzędów magiczno-religijnych Porecza w serbskiej Macedonii* (1944), zaginęła podczas powstania warszawskiego. Do publikacji dwóch pozostałych, dotyczących Polesia – *Pańska szkoła i muzyczne dzieci* (1943) i *Polesie archaiczne* (1944) – nie doszło z powodów politycznych. Ich autor w połowie 1946 roku opuścił kraj.

Wyjeżdżał jako docent Uniwersytetu Warszawskiego i jedyny kandydat do objęcia tutejszej Katedry Etnologii. Wyjazd z Polski w przededniu sformatowania pola polskich nauk społecznych zgodnie z wzorcem stalinowskim spowodował zniknięcie nazwiska Obrębskiego z polskiego obiegu naukowego na około dwie dekady. Wkrótce komunistyczne władze powołały do istnienia główny urząd cenzury. Dbał on m.in. o to, by publikacje nie naruszały sojuszu Polski Ludowej ze Związkiem Radzieckim. A tam właśnie, w Białoruskiej i Ukraińskiej SRR, znalazło się po wojnie badane przez Obrębskiego Polesie. Obie jego monografie poleskie zostały objęte zakazem druku. Możliwość ich publikacji otworzył dopiero, ćwierć wieku po śmierci autora, upadek Związku Radzieckiego.

Na Zachodzie, gdzie spędził resztę życia, Obrębski funkcjonował na obrzeżach antropologicznego mainstreamu, chociaż prowadził badania i pisał. Po angielsku opublikował za życia tylko dwa artykuły: *The Sociology of Rising Nations* (Obrębski, 1951) i *Legitimacy and Illegitimacy in Jamaica: A Non-Deviant Case* (Obrębski, 1966). Jego materiały i opracowania z badań terenowych na Jamajce (1947–1948) spoczywają w archiwum.

W momencie śmierci Obrębskiego, w grudniu 1967 roku, około 90% jego dorobku naukowego pozostawało w maszynopisach i rękopisach. Nie starczyło mu życia: zmarł, mając 62 lata, u progu emerytury, w czasie której zamierzał ukończyć rozpoczęte prace. Jego obszerna spuścizna trafiła do uniwersyteckiego archiwum w Amherst w stanie Massachusetts, gdzie utworzono z niej „Obrebski Collection” (<http://scua.library.umass.edu/umarmot/obrebski-jozef/>).

Niedługo potem, przede wszystkim w Polsce, ale także w USA, rozpoczął się proces przypominania Józefa Obrębskiego. Animatorami tego procesu – pośmiertnych edycji prac uczonego oraz wiedzy o nim – byli jego warszawscy przyjaciele socjologów, a także żona, socjolożka Tamara

Obrębska, w Nowym Jorku oraz siostra Antonina Obrębska-Jabłońska i szwagier Zdzisław Stieber, profesorzy lingwistyki na Uniwersytecie Warszawskim. W Amherst funkcję tę pełnił Joel M. Halpern, w którego opracowaniu ukazała się pierwsza pośmiertna publikacja Obrębskiego – artykuł *Ritual and Social Structure in a Macedonian Village* (Obrębski, 1969), a niedługo potem książka *The Changing Peasantry of Eastern Europe* (Obrębski, 1976), obejmująca wykłady wygłoszone w Oxfordzie w 1946 roku.

W Polsce rok po śmierci Obrębskiego opublikowano przekład jego artykułu *The Sociology of Rising Nations* (Obrębski, 1968) – teoretycznej syntezy poleskich i jamajskich badań nad procesem narodotwórczym – a cztery lata później przekład studium o rytuale w kontekście struktury społecznej wsi macedońskiej (Obrębski, 1972). Zaczęto też pisać o Obrębskim, jego dorobku i myśli teoretycznej. Jako pierwsza robiła to już w latach siedemdziesiątych profesor etnologii Anna Kutrzeba-Pojnarowa (Kutrzeba-Pojnarowa, 1977, 1979), przekonana, że „Obrębski stanowi szkołę sam dla siebie” (Kutrzeba-Pojnarowa, 1979, s. 75). Dorobkowi Obrębskiego poświęcił przeglądowy artykuł jego uczeń, socjolog Stefan Nowakowski (Nowakowski, 1982), a osiągnięcia uczonego w badaniu stereotypów etnicznych wnikliwie omówił antropolog Zbigniew Benedyktowicz (Benedyktowicz, 2000). Pół wieku po ogłoszeniu przez Obrębskiego teorii grup etnicznych i powstawania narodów rozpoczął się jego renesans *post mortem*, mimo iż przedwojenne prace uczonego nie były wznawiane aż do początku lat dwutysięcznych. Obrębskiego okrzyknięto założycielem „polskiej szkoły etnograficzno-socjologicznych studiów nad stereotypem etycznym” (Benedyktowicz, 2000, s. 17). Nie sposób wymienić tu wszystkich badaczy, którzy korzystali z jego inspiracji. Obecny na nowo w polu polskich nauk społecznych Obrębski stał się klasykiem, którego dziś zaliczają do „swoich” na równi antropolodzy i socjolodzy. Jego obszerna biografia intelektualna ukazała się po angielsku w internetowej *BEROSE International Encyclopaedia of the Histories of Anthropology* (Engelking, 2022). Wiedzę o uczonym upowszechnia także dwujęzyczna witryna internetowa <https://jozef-obrebski.ispan.edu.pl/en/>, w której oprócz biografii Obrębskiego oraz bibliografii podmiotowej i przedmiotowej zamieszczono szereg jego prac w otwartym dostępie.

Proces poznawania dorobku Obrębskiego jest ściśle związany z wydobywaniem z archiwów i sukcesywnym publikowaniem jego ineditów. Na początku XXI wieku w Macedonii ukazał się wybór pism i fotografii polskiego antropologa, stanowiących efekt jego badań w tym kraju

w latach 1932–1933 (Обрембски, 2001a, 2001b, 2002, 2003). Publikacje te opracował folklorysta Tanas Vrazinovski, który jest też autorem szeregu artykułów o Obrębskim jako badaczu Macedonii. Przeprowadzono polsko-macedońskie etnograficzne badania powrotowe w badanych przez Obrębskiego wsiach na Poreczu (Bielenin-Lenczowska, 2015). Dziś jego miejsce w antropologii macedonistycznej to pozycja klasyka. W niedawno wydanej *History of Macedonian Sociology* (Trajanovski, 2024) zwraca się uwagę, że jego pionierskie badania terenowe w społecznościach lokalnych Porecza stanowiły przełom metodologiczny. Obecnie, po opublikowaniu w Polsce w 2022 roku całości pism macedońskich Obrębskiego (Obrębski, 2022) oraz ich anglojęzycznego wyboru (Obrębski, 2020), rozumiemy, że był to nie tylko przełom metodologiczny, lecz także niebagatelny wkład do antropologicznej teorii.

W Polsce pierwodruki i przedruki pism Obrębskiego zaczęły się ukazywać, w mojej redakcji naukowej, począwszy od roku 2004. Pierwszy był artykuł *O metodzie funkcjonalnej Bronisława Malinowskiego* (Obrębski, 2004), zachowany w postaci stenogramu wykładu z 1939 roku. W kolejnych latach wyszły drukiem wybory jego publikacji przedwojennych i ineditów (w tym dwa artykuły dotyczące Jamajki) – jeden jako tom esejów (Obrębski, 2005), drugi jako monograficzny numer czasopisma „Sprawy Narodowościowe” (2006) poświęcony stuleciu urodzin uczonego. Numer ten zawiera też wspomnienie Stefana Obrębskiego o ojcu oraz serię artykułów polskich, białoruskich i macedońskich autorów na temat powiązań Obrębskiego z lokalnymi polami i sieciami etnologii i socjologii.

Zasadniczy przełom w recepcji Obrębskiego przyniosła publikacja tomu *Polesie* w roku 2007, który zapoczątkował serię pism uczonego „Studia Etnosocjologiczne” (Obrębski, 2007)³. Tom *Polesie* zawiera wszystko, co Obrębski o tym regionie napisał; większość to pierwodruki, w tym monografie *Polesie archaiczne* i *Pańska szkoła i mużyckie dzieci*. Do tomu nie weszły jedynie obfite materiały terenowe, które, jak dotąd, dostępne są tylko w archiwach. Po 2007 roku z poleskiej części dorobku Obrębskiego zaczęli obficie korzystać historycy i badacze nacjonalizmów, oprócz polskich także białoruscy, amerykańscy i niemieccy. Etnosocjologia Polesia w wersji Obrębskiego dobrze już się zakorzeniła w kanonie badań nad historią międzywojnia. Dzięki publikacji *Polesia* Obrębski, autor wnikliwych etnosocjologicznych diagnoz wywiedzionych

³ Drugim tomem serii jest dwuczęściowa *Macedonia* (Obrębski, 2022). Prace redakcyjne nad kolejnymi tomami trwają.

z obserwacji rzeczywistości społecznej wsi poleskiej lat trzydziestych, funkcjonuje już nie tylko jako klasyk w zakresie studiów nad etnicznością i nacjonalizmem. Jest postrzegany jako najważniejszy badacz prawosławnych społeczności chłopskich w międzywojennej Polsce, albo inaczej rzecz ujmując, relacji władzy i podporządkowania w odniesieniu do wschodniosłowiańskich mniejszości narodowych. Uważa się go także za prekursora polskiej krytyki postkolonialnej, który „bezwzględnie rozprawia się z kresowym mitem” (Borkowska, 2010, s. 50).

Oczywiste jest także zainteresowanie Obrębskim w Białorusi – to w tym kraju (częściowo też w Ukrainie) znajduje się dzisiaj Polesie. Niezależnie od trudnej sytuacji białoruskich nauk humanistycznych i społecznych, poddawanych autorytarnym naciskom i manipulacji, udało się w półoficjalnym obiegu opublikować w latach 2009–2013 przekłady kilku prac Obrębskiego na białoruski (Абрэмбскі, 2009, 2011, 2012, 2013); przekładom towarzyszą komentarze białoruskich historyków. Do historii białoruskiej etnologii wprowadziła Obrębskiego autorka doktoratu o jego badaniach na Polesiu, Iryna Alunina, która opublikowała też poświęcony temu tematowi artykuł monograficzny (Олюнина, 2020).

Uprawnione wydaje się twierdzenie, że oddziaływanie Obrębskiego w polu antropologii sławistycznej nasila się wraz z upływem czasu, bez związku z trajekcją jego biografii i linearną narracją historii antropologii. Rozszerza się spektrum, w jakim interpretujemy dziś dorobek uczonego. Do końca XX wieku był dla nas przede wszystkim badaczem i teoretykiem etniczności i procesów narodotwórczych, dzisiaj widzimy w nim też wnikliwego znawcę społeczności chłopskich, organizacji społecznej, struktury rodziny i patriarchy, błyskotliwego badacza magii i religii postrzeganych jako jeden system myśli i działań, antycypatora teorii gender, antropologii medycznej i studiów postkolonialnych.

Badając jego twórczość dzisiaj, pytamy, jak potoczyłyby się dzieje polskiej i światowej antropologii, gdyby zdołał opublikować wszystkie swoje monografie, jaki mógłby być ich wpływ na badania nad wiejskimi społecznościami Europy i wychodzącymi z kolonializmu postniewolniczymi społeczeństwami Karaibów, a także na antropologiczną teorię. Józef Obrębski nie należy jednak do alternatywnej historii antropologii, lecz do jej faktycznej historii. Tę historię opowiadamy dzisiaj na nowo, integrując z jej głównym nurtem dokonania uczonych wcześniej nieznanych bądź zapomnianych i udostępniając ich niepublikowany dorobek.

Bibliografia

- Benedyktowicz, Z. (2000). Józef Obrębski – identyfikacja a stereotyp. W Z. Benedyktowicz, *Portrety „obcego”: Od stereotypu do symbolu* (ss. 19–38). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bielenin-Lenczowska, K. (Red.). (2015). *Anthropology of continuity and change: Macedonian Poreče 80 years after Józef Obrębski's research*. Instytut Slawistyki PAN. <https://hdl.handle.net/20.500.12528/36>
- Borkowska, G. (2010). Perspektywa postkolonialna na gruncie polskim – pytania sceptyka. *Teksty Drugie*, 5, 40–52.
- Engelking, A. (2022). From archaic to colonial peasantries: An intellectual biography of Józef Obrębski, the (forgotten) Polish disciple of Malinowski. W *BEROSE International encyclopaedia of the histories of anthropology*. CNRS. <https://www.berose.fr/article2599.html>
- Engelking, A. (2024, sierpień 26). Józef Obrębski. W *Etnoznawcy: Portal wiedzy o dorobku polskiej etnografii* (K. Ceklarz, A. W. Brzezińska, J. Koźmińska, D. Kasprzyk, Red). etnoznawcy.pl. <https://etnoznawcy.pl/biogram/jozef-obrebski/>
- Kutrzeba-Pojnarowa, A. (1977). Józef Obrębski. W A. Kutrzeba-Pojnarowa, *Kultura ludowa i jej badacze: Mit i rzeczywistość* (ss. 111–120). Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Kutrzeba-Pojnarowa, A. (1979). Wkład Józefa Obrębskiego w badanie procesów etnicznych. *Etnografia Polska*, 23(2), 72–82.
- Nowakowski, S. (1982). Józef Obrębski – socjolog niedoceniony. *Kultura i Społeczeństwo*, 26(1–2), 3–20.
- Obrębski, J. (1951). The sociology of rising nations. *Unesco International Social Science Bulletin*, 3(2), 237–243. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000059507>
- Obrębski, J. (1966). *Legitimacy and illegitimacy in Jamaica: A non-deviant case* [Broszura powielona]. C.W. Post College, Long Island University.
- Obrębski, J. (1969). *Ritual and social structure in a Macedonian village* (B. Halpern, Red.). Boston University.
- Obrębski, J. (1976). *The changing peasantry of Eastern Europe* (B. & J. M. Halpern, Red.). Schenkman Publishing Company.
- Obrębski, J. (1968). Socjologia powstających narodów. *Przegląd Socjologiczny*, 22(2), 16–25.
- Obrębski, J. (1972). Obrzędowa i społeczna struktura wsi macedońskiej. *Etnografia Polska*, 16(1), 201–213.
- Obrębski, J. (2004). O metodzie funkcjonalnej Bronisława Malinowskiego. *Studia Socjologiczne*, 2, 35–63.
- Obrębski, J. (2005). *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje* (A. Engelking, Red.). Instytut Filozofii i Socjologii PAN.

- Obrębski, J. (2007). *Polesie* (A. Engelking, Red.). Oficyna Naukowa.
- Obrębski, J. (2020). *The Gaiours of Macedonia: Selected writings* (A. Engelking, Red.; H. Teleżyńska, Tłum.). Oficyna Naukowa. <https://jozef-obrebski.ispan.edu.pl/wp-content/uploads/macedonia-en.pdf>
- Obrębski, J. (2022). *Macedonia* (A. Engelking, J. Rękas, & I. Upalevski, Red.; T. 1–2). Oficyna Naukowa.
- Trajanovski, N. (2024). *A history of Macedonian sociology: In quest for identity*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-48869-6>
- Абрэмбскі, Ю. (2009). Панская школа і мужыцкія дзеці. *Homo Historicus*, 2, 227–285.
- Абрэмбскі, Ю. (2011). Народ без бацькаўшчыны. *Arche*, 3, 137–220.
- Абрэмбскі, Ю. (2012). Паншчына ў памяці палешукоў. *Homo Historicus*, 3, 260–298.
- Абрэмбскі, Ю. (2013). Сённяшнія людзі Палесся. *Arche*, 4, 453–500.
- Обрембски, J. (2001a). *Фолклорни и етнографски материали од Порече* (Т. Вражиновски, Red.; Т. 1). Матица Македонска.
- Обрембски, J. (2001b). *Македонски етносоциолошки студии* (Т. Вражиновски, Red.; Т. 2). Матица Македонска.
- Обрембски, J. (2002). *Македонски етносоциолошки студии* (Т. Вражиновски, Red.; Т. 3). Матица Македонска.
- Обрембски, J. (2003). *Порече 1932–1933* (Т. Вражиновски, А. Енгелкинг, & J. М. Халперн, Red.). Матица Македонска.
- Олюнина, И. В. (2020). Труды польских этнологов, посвященные особенностям социальной культуры населения Западного Полесья в 1920–30-х гг. W A. В. Гурко (Red.), *Этнокультурные процессы Западного Полесья (Брестчины) в прошлом и настоящем* (ss. 253–274). Беларуская навука.

Bibliography (Transliteration)

- Abrębski, J. (2009). Panskaia shkola i muzhytskiia detsi. *Homo Historicus*, 2, 227–285.
- Abrębski, J. (2011). Narod bez batskaũhshchyny. *Arche*, 3, 137–220.
- Abrębski, J. (2012). Panshchyna ũ pamiatsi paleshukoũ. *Homo Historicus*, 3, 260–298.
- Abrębski, J. (2013). Sionniashniia liudzi Palessia. *Arche*, 4, 453–500.
- Benedyktowicz, Z. (2000). Józef Obrębski – identyfikacja a stereotyp. In Z. Benedyktowicz, *Portrety "obcego": Od stereotypu do symbolu* (pp. 19–38). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Bielenin-Lenczowska, K. (Ed.). (2015). *Anthropology of continuity and change: Macedonian Poreče 80 years after Józef Obrębski's research*. Instytut Slawistyki PAN. <https://hdl.handle.net/20.500.12528/36>
- Borkowska, G. (2010). Perspektywa postkolonialna na gruncie polskim – pytania sceptyka. *Teksty Drugie*, 5, 40–52.
- Engelking, A. (2022). From archaic to colonial peasantries: An intellectual biography of Józef Obrębski, the (forgotten) Polish disciple of Malinowski. In *BEROSE International encyclopaedia of the histories of anthropology*. CNRS. <https://www.berose.fr/article2599.html>
- Engelking, A. (2024, August 26). Józef Obrębski. In *Etnoznawcy: Portal wiedzy o dorobku polskiej etnografii* (K. Ceklarz, A. W. Brzezińska, J. Koźmińska, & D. Kasprzyk, Eds.). etnoznawcy.pl. <https://etnoznawcy.pl/biogram/jozef-obrebski/>
- Kutrzeba-Pojnarowa, A. (1977). Józef Obrębski. In A. Kutrzeba-Pojnarowa, *Kultura ludowa i jej badacze: Mit i rzeczywistość* (pp. 111–120). Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Kutrzeba-Pojnarowa, A. (1979). Wkład Józefa Obrębskiego w badanie procesów etnicznych. *Etnografia Polska*, 23(2), 72–82.
- Nowakowski, S. (1982). Józef Obrębski – socjolog niedoceniony. *Kultura i Społeczeństwo*, 26(1–2), 3–20.
- Obrebski, J. (1951). The sociology of rising nations. *Unesco International Social Science Bulletin*, 3(2), 237–243. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000059507>
- Obrebski, J. (1966). *Legitimacy and illegitimacy in Jamaica: A non-deviant case* [Reproduced brochure]. C.W. Post College, Long Island University.
- Obrebski, J. (1969). *Ritual and social structure in a Macedonian village* (B. Halpern, Ed.). Boston University.
- Obrebski, J. (1976). *The changing peasantry of Eastern Europe* (B. & J. M. Halpern, Eds.). Schenkman Publishing Company.
- Obrebski, J. (2001a). *Folklorni i etnografski materiali od Poreče* (T. Vražinovski, Ed.; Vol. 1). Matica Makedonska.
- Obrebski, J. (2001b). *Makedonski etnosociološki studii* (T. Vražinovski, Ed.; Vol. 2). Matica Makedonska.
- Obrebski, J. (2002). *Makedonski etnosociološki studii* (T. Vražinovski, Ed.; Vol. 3). Matica Makedonska.
- Obrebski, J. (2003). *Poreče 1932–1933* (T. Vražinovski, A. Engelking, & J. M. Halpern, Eds.). Matica Makedonska.
- Obrębski, J. (1968). Socjologia powstających narodów. *Przegląd Socjologiczny*, 22(2), 16–25.
- Obrębski, J. (1972). Obrzędowa i społeczna struktura wsi macedońskiej. *Etnografia Polska*, 16(1), 201–213.
- Obrębski, J. (2004). O metodzie funkcjonalnej Bronisława Malinowskiego. *Studia Socjologiczne*, 2, 35–63.

- Obrębski, J. (2005). *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje* (A. Engelking, Ed.). Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Obrębski, J. (2007). *Polesie* (A. Engelking, Ed.). Oficyna Naukowa.
- Obrębski, J. (2020). *The Giaours of Macedonia: Selected writings* (A. Engelking, Ed.; H. Teleżyńska, Trans.). Oficyna Naukowa. <https://jozef-obrebski.ispan.edu.pl/wp-content/uploads/macedonia-en.pdf>
- Obrębski, J. (2022). *Macedonia* (A. Engelking, J. Rękas, & I. Upalevski, Eds.; Vols. 1–2). Oficyna Naukowa.
- Oliunina, I. V. (2020). Trudy pol'skikh étnologov, posviashchennye osobennostiam sotsial'noi kul'tury naseleniia Zapadnogo Poles'ia v 1920–30-kh gg. In A. V. Gurko (Ed.), *Étnokul'turnye protsessy Zapadnogo Poles'ia (Brestchiny) v proshlom i nastoiashchem* (pp. 253–274). Belaruskaiia navuka.
- Trajanovski, N. (2024). *A history of Macedonian sociology: In quest for identity*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-48869-6>

An Unknown Side of Polish Slavic Anthropology: Sharing the Legacy of Józef Obrębski

Summary

For a long time Obrębski has been described as a forgotten scholar, and it is time to change this narrative. For two decades now the works he left unpublished during his lifetime have gradually appeared in print, and the knowledge about him is growing not only in Poland. This article traces the process of recovering Obrębski and shows how our knowledge of him changes. It also argues that Obrębski's influence on the field of anthropology intensifies over time, despite the trajectory of his biography and the linear narrative of the history of anthropology.

Keywords: forgotten scholars; history of anthropology; Józef Obrębski; Polish anthropology; posthumous editions

Nieznane oblicze polskiej antropologii sławistycznej. Spuścizna Józefa Obrębskiego i jej udostępnianie

Streszczenie

Przez długi czas Obrębskiego opisywano jako zapomnianego badacza. Obecnie nadeszła pora, aby zmienić tę narrację. Od dwóch dekad jego nieopublikowane za życia prace są stopniowo wydawane, a wiedza o nim rośnie nie

tylko w Polsce. W niniejszym artykule autorka śledzi proces odzyskiwania Obrębskiego i pokazuje, jak zmienia się nasza o nim wiedza. Twierdzi również, że wpływ Obrębskiego na pole badań antropologicznych nasila się wraz z upływem czasu, co nie ma związku z trajekcją jego biografii i linearną narracją historii antropologii.

Słowa kluczowe: zapomniani uczeni; historia antropologii; Józef Obrębski; polska antropologia; edycje pośmiertne

Agata Firlej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

afirlej@amu.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3928-1079>

The Cases of Franz Kafka and Bruno Schulz: The Czech and Polish Canons as a Reflection of the Idea of the Nation and the Role of Literature

The complicated presence of Bruno Schulz and Franz Kafka in the Polish and Czech national canons reflects the changing conception of the national community and the role of its literature (Warska, 2021, p. 9). Both authors, for historical and political reasons, function as symbolic figures for specific national identity constructions.

Schulz and Kafka: An Incompatible and Inseparable Pair

Comparing Schulz to Kafka (never the other way around) has a long tradition, despite the protests of Schulz scholars. In the case of Western reception, this is usually a matter of publishing promotion: references to Kafka serve as a kind of “selling point” used by publishers of Schulz’s works. This is not an isolated practice. In her study of the Polish author’s presence on the English-language market, Zofia Ziemann lists other writers who have been compared to Kafka for similar reasons, including the Japanese Kōbō Abe, the Korean Han Kang and the Canadian-Lebanese author Rawi Hage (Ziemann, 2020, p. 29). The Prague author’s compatriots could be added here: Egon Hostovský, Ivan Klíma, Milan Kundera, as well as Central and Eastern European émigrés, Jerzy Kosinski and Vladimir Nabokov.

In Polish circles, the Schulz-Kafka comparisons appeared soon after World War II, prompted by the widespread conviction that Schulz was the author of the translation of *The Trial* (which, in fact, was translated by

Józefina Szelińska) and by certain biographical similarities. Both Schulz and Kafka wrote in the interwar period, and their untimely deaths interrupted their literary careers; both came from patriarchal Jewish families, broke off their engagements and were linked by strong yet fatal bonds to the places of their origin, Drohobych and Prague. The creators of their posthumous legends – Jerzy Ficowski and Max Brod – constructed similar images of sickly introverts detached from banal everyday life, which, at least in Kafka's case, did not correspond with reality. It should be noted that, from the beginning, Ficowski was a firm opponent of juxtaposing the two writers:

Only a very superficial knowledge of Schulz's work can explain the claim of his close affinity with Kafka. In fact, these are diametrically opposed worlds, radically opposed creative motifs, philosophies far removed from each other. [...] Schulz is a builder of an asylum-like reality which is a miraculous "sharpening of the taste for the world"; Kafka is an inhabitant and glossator of the world of horror, an ascetic hermit, waiting for a miracle of justice which will not happen. Schulz – a metaphysician, dressed in all the richness of colour; Kafka – a mystic in the hair shirt of temporal renunciation. Schulz – creator and ruler of the compensating Myth; Kafka – Sisyphean seeker of the Absolute. Schulz – profligate creator of everyday Olympus; Kafka – notary of the all-embracing Abyss. (Ficowski, 1992, p. 109)

Ziemann makes stylistic issues the starting point for similar considerations:

Kafka's clear, cool style does not resemble Schulz's sensuous, feverish sentences. In Kafka's work, events that escape logic are invariably described in a super-factual manner, without surprise, shock or delight, whereas in Schulz's, the penetrating observation of reality immediately "fantasises" in language, and descriptions are saturated with emotion. Kafka is all about nouns, Schulz – about adjectives (and adjectival participles). Kafka is a master of narrative fiction, Schulz – of poetic imagery. Kafka's humour is rather cruel, Schulz's is gentle. (Ziemann, 2020, p. 26)

Despite all the differences outlined above, there is an analogy in the reception of both authors in their native cultures, and a similarity in their functioning in national canons, understood as public discourse (political, literary, social), including school discourse (reading lists).

The Reception of Schulz in Poland and Kafka in Czechoslovakia / Czech Republic (the Milestones)

Franz Kafka and Bruno Schulz were born as citizens of one country and died, without going anywhere, as citizens of another. Kafka wrote in the official language of Austria-Hungary, but the break-up of the empire

and the establishment of the Czechoslovak Republic meant that he became a member of a language minority. Schulz wrote in Polish in a town where, during his lifetime, German was first the official language, then Ukrainian, Polish, Russian and then German again. Both were Jews in multi-ethnic environments, which does not mean that they were not affected by anti-Semitism. Perhaps it was anti-Semitism that was the actual reason behind the attack by the right-wing MP Maksymilian Thullie, who called for the closure of an exhibition of Schulz's drawings in Truskavets in 1930 on the grounds of their allegedly pornographic nature (the depiction of Jews as sexual deviants had been characteristic of anti-Semitic discourse since the Middle Ages). Due to the growing anti-Semitism in Czechoslovakia, Kafka became interested in the Zionist movement and planned to emigrate to Palestine.

The multi-ethnicity of the writers' places of origin was important for their work, which incorporated a multiplicity of traditions and inspirations, including those of various denominations. Neither Kafka nor Schulz can be unambiguously regarded as representatives exclusively of the nationality whose language they spoke; both are as "borderline" as Prague and Drohobych – and the whole of Central and Eastern Europe – and both refer to more than one literary tradition. Immersed in the Czech environment, the German-speaking Kafka absorbed the Czech tradition, reading Nĕmcová and Komenský; immersed in the German environment, the Polish-speaking Schulz absorbed the German tradition, reading Rilke and Mann. Jewish culture also left an imprint on their works. Accepting these linguistic and cultural ambiguities did not always work out for readers, especially when, as in the case of Ukraine, newly won and perpetually threatened independence was at stake. In 1992, immediately after the celebration of the fiftieth anniversary of Bruno Schulz's death in Drohobych, Evgeniy Melnyk, professor of the Pedagogical Academy, thundered that "Schulz's supranationalism is a threat to free Ukraine" (see Budzyński, 2013, p. 297).

Neither of the authors in question lived to see the end of World War II (Kafka even the beginning), but the fate of their writings in the post-war period was similar. In both cases, they did not fit into the socialist-realist pattern; they were considered to represent degenerate, reactionary, formalist and pessimistic art (and there was no room for pessimism in communism). In Poland, the campaign against Schulz was launched as early as 1945, when Mieczysław Jastrun wrote about "biologism and demonism [which] took over our literature", accusing, among others, Schulz of "escaping

from historical responsibility, which led to the destruction of the country” and “set fire to centuries of culture” (Budzyński, 2013, p. 278). Jastrun, who, as a Jew, had feared for his life during the war, immediately became an uncritical enthusiast of the new regime. An additional factor in his dislike of Schulz may have been his desire to reject the culture of the shtetl, from which he had already cut himself off before the war in favour of Polish culture and full assimilation.

Schulz and Kafka were accused not only of formalism but also detachment from local realities. However, the truth is that both made the real the starting point for their literary transformations. Schulz’s stories are set in the realities of Drohobych (Ficowski, 1992, p. 98). And the labyrinthine world of Kafka’s novels also starts from realist premises, as will be clear to anyone who has at least once got lost in the complex layout of the Prague buildings contemporary to the writer, or found themselves by chance in one of the many hidden passages that connect the streets in the centre of his city.

But for readers stupefied by the vulgarised Marxist doctrine and socialist realism, both Kafka and Schulz were unacceptable. It is not surprising, therefore, that Ficowski’s efforts to publish Schulz’s works immediately after the war failed at the time. In post-war Czechoslovakia, no one was clamouring for Kafka, and his “unfaithful heir”, Max Brod, no longer lived in Prague, having emigrated to Israel. Pavel Eisner’s Czech translation of *The Trial*, which was still being written in 1928, was waiting for a favourable political (and publishing) atmosphere.

After Stalin’s death in 1953, the slow return of interest in Kafka’s prose began in Czechoslovakia. In 1958, *The Trial* was published in Czech, and a Germanist from Charles University, Eduard Goldstücker, decided to try to revive Kafka’s work (Liehm, 1968, p. 10-11). Goldstücker came from a German-speaking Jewish family, and in the 1950s he was imprisoned as one of the victims of the so-called *slánština*, the anti-Semiticly motivated trial of Rudolf Slánský and his real or alleged supporters. In 1963, Goldstücker was the initiator and organiser of the Kafka conference in Liblice. The event was attended by reformist Marxists such as Roger Garaudy, Ernst Fischer, or Roman Karst from Poland, who offered fresh, positive readings of Kafka, approached as a Czech writer. After this conference, Ladislav Radimský wrote: “Kafka is the first émigré to return home victorious” (Radimský, 1963, p. 2).

The Polish reception of Bruno Schulz followed a similar pattern. As early as the beginning of the 1950s, Karst criticised what the Marxist

Ewa Korzeniewska had written about Schulz in a school textbook, setting off an avalanche that eventually led to Korzeniewska being removed from textbook writing. In 1956, the magazine *Życie Literackie* [Literary Life] published Ficowski's essay "Przypomnienie Brunona Schulza" [A Reminder of Bruno Schulz]. A year later, the first post-war edition of Schulz's works and translations into other languages was published.

What cannot be ignored is that in the 1960s the so-called myth of Galicia began to develop in Poland. Defined by Michał Głowiński as a kind of "Faulknerism", it includes "works that create a vision of a world that is not too distant, but already gone and archaic" (as cited in Wiegandt, 1997, p. 9). Ewa Wiegandt notes:

The structure of the presented world of Galicia reproduces the complexity, intricacy and ambiguity of national relations in the south-eastern borderlands. Among their most important markers was the instability of national belonging and consciousness, compensated by the strength of territorial ties and the presence of social, linguistic, ethnic and confessional divisions, which in the textbook version of history overlap, while in reality they formed various intersecting configurations. (Wiegandt, 1997, p. 59)

Bruno Schulz, a representative of multi-ethnic Galicia, offers a narrative which unites a nation that came to include communities with diverse linguistic and cultural backgrounds after the war. In the sketch accompanying the edition of Schulz's collected works, Jerzy Jarzębski observes: "In the reception of AD 1957, Schulz and his stylistics no longer offended; on the contrary, they fascinated as a reaching out to the experience of a whole collectivity whose 'languages were confused'" (Jarzębski, 2019, p. 8).

However, it was only thanks to the determination of the Solidarity of Teachers, part of the Solidarity movement, that Schulz was first included on the school reading list in 1980. Soon removed during martial law, he returned following the political breakthrough of 1989 and, with only minor interruptions, remains there to this day. In 1967, Franz Kafka's metaphorical return to Prague heralded the Prague Spring, and in 1989 the Kafka Theatre Festival heralded the Velvet Revolution. Kafka's short stories soon came to be included on school reading lists, and the author is treated as a Czech or Prague author (see Tuckerová, 2011, pp. 6–9).

Conclusion: The Idea of National Literature in the Light of the Reception of Schulz and Kafka

A clue to understanding the different conceptions of so-called national literature – and of the nation as such – is provided by the biographies and personal choices of the most important promoters of the works of Schulz and Kafka: Jerzy Ficowski and Eduard Goldstücker. Ficowski devoted years of his life to the study of two communities living in Poland: the Roma and Jews. This interest could be explained by his trauma of a wartime witness of the Holocaust and his desire to symbolically bring back to life members of communities condemned to non-existence. Goldstücker, as a Jew from a German-speaking family and, at the same time, a Czech patriot, saw Kafka as a symbol of the fusion of Jewish-German-Czech elements that make up the phenomenon of Central Europeanness.

The alternating periods of presence and absence of Schulz and Kafka in public discourse make it possible to observe a paradox. It consists in the fact that both xenophobic circles and those who had internationalism on their banners (communists) rejected the authors in question as aliens and a threat to the unity of the community (Kato, 2023, p. 17; Kautman, 2003, pp. 404–415). What both factions had in common was the idea of a literature that is at the service of an ideology, that is unambiguous and leaves no room for interpretation (which means freedom). The opposition circles that promoted Schulz and Kafka in Poland and Czechoslovakia focused not on a linguistic (ethnic) understanding of the nation, but on its political understanding, in which self-determination and cultural tradition become the main point of reference. In such an approach, literature remains an autonomous art form, free of any obligations, a dominion of freedom in every sense. Both Kafka and Schulz – each in his own way – were authors creating such literature.

Bibliography

- Brod, M. (1966). *Der Prager Kreis*. Wallstein Verlag.
- Budzyński, W. (2013). *Szulz pod kluczem: Bruno Schulz w oczach funkcjonariuszy Urzędu Bezpieczeństwa*. Świat Książki.
- Ficowski, J. (1992). *Regiony wielkiej herezji i okolice: Rzecz o Brunonie Schulzu*. Słowo/obraz terytoria.

- Jarzębski, J. (2019). Sklepy bławatne i sklepy cynamonowe. In B. Schulz, *Dziela zebrane* (Vol. 2; pp. 5–23). Słowo/obraz terytoria.
- Kato, A. (2023). *Bruno Schulz, modernista z Drohobycza: Księga, obraz, tekst* (A. Trzaska, Trans.). Instytut Badań Literackich PAN.
- Kautman, F. (2003). Osud díla Franze Kafky v českých zemích po roce 1948. *Soudobé dějiny*, 10(3), 404–415.
- Liehm, A. J. (1968). Rozhovor z Eduardem Goldstückerem. *Literární listy*, 14, 10–11.
- Nekula, M. (2004). „...v jednom poschodí vnitřní babylonské věže...”: *Jazyky Franze Kafky*. Nakladatelství Franze Kafky.
- Radimský, L. (1963). Kafka opět v Praze. *Perspektivy*, 6, 2.
- Tuckerová, V. (2011). Kafka jako kód. *Roš Chodeš*, 12(73), 6–9.
- Warska, K. (2021). *Schulz w kanonie: Recepcja szkolna w latach 1945–2018*. Słowo/obraz terytoria.
- Wiegandt, E. (1997). *Austria Felix czyli o micie Galicji w polskiej prozie współczesnej*. Bene Nati.
- Zieman, Z. (2020). *Polish Kafka? O pewnym stereotypie anglojęzycznej recepcji Schulza*. *Schulz/Forum*, 15, 26–43. <https://doi.org/10.26881/sf.2020.15.02>

The Cases of Franz Kafka and Bruno Schulz: The Czech and Polish Canons as a Reflection of the Idea of the Nation and the Role of Literature

Summary

This article analyses the socio-political circumstances of the inclusion in the Czech and Polish canons of writers referring to the multiculturalism and the borderland nature of Central Europe. Franz Kafka, a German-speaking Jew, was recognised as a Czech writer on the wave of changes of the Prague Spring. Bruno Schulz, a Polish Jewish writer from the multicultural town of Drohobych, became a canonical author in the 1980s thanks to the Solidarity movement. The changes in the canons in Czechoslovakia / Czech Republic and Poland represent the concept of an inclusive, multilingual, political nation.

Keywords: literary canon; multiculturalism; nation

Przypadek Franza Kafki i Brunona Schulza.
Kanon czeski a polski jako odzwierciedlenie idei narodu
i roli literatury

Streszczenie

Niniejszy artykuł analizuje społeczno-polityczne okoliczności włączenia pisarzy odwołujących się do wielokulturowości i pogranicznego charakteru Europy Środkowej do czeskiego i polskiego kanonu literatury. Franza Kafkę, niemieckojęzycznego Żyda, uznano za czeskiego pisarza na fali przemian Praskiej Wiosny. Bruno Schulz, polsko-żydowski pisarz z wielokulturowego Drohobycza, stał się kanonicznym autorem w latach osiemdziesiątych XX wieku dzięki ruchowi Solidarności. Zmiany w kanonie literackim w Czechosłowacji / Republice Czeskiej i Polsce odzwierciedlają ideę narodu inkluzywnego, wielojęzycznego i politycznego.

Słowa kluczowe: kanon literacki; wielokulturowość; naród

Dorota Gil

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

dorota.gil@uj.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2231-5308>

Kategorie serbskiej myśli irracjonalnej – katalog zapożyczeń i strategie asymilacji

Niniejsza refleksja nad podstawowymi elementami ukształtowanej głównie w okresie międzywojennym serbskiej myśli irracjonalnej – tj. wychodzącej od supozycji chrześcijańskich – prawosławnych (rzadziej anty- i a-teistycznych), określanej także mianem religijno-politycznej czy konserwatywnej, w aspekcie zaś czysto politycznym – organiczno-organicystycznej, (skrajnie) prawicowej, a nawet nacjonalistycznej – nie pretenduje do miana oglądu całościowego. Interesują nas tu najważniejsze i w największej mierze zapożyczone z rosyjskiej myśli słowiano- i neosłowianofilskiej oraz (pośrednio) francuskich organicystów kategorie asymilowane w realiach kulturowo-politycznych początku XX wieku i aktualizowane we współczesnym dyskursie na temat miejsca Serbii i Serbów na geokulturowej mapie Europy i Słowiańszczyzny. Ich katalog zamyka się w kilku kluczowych pojęciach: „zgniłej Europy”, wszech-/Bogoczłowieka, „integralności” oraz rozumianej misjonistycznie Słowiańszczyzny. Na temat konkretnego przebiegu w szczególności rosyjskiego oddziaływania i natury tych zapożyczeń jak dotąd nie powstały studia całościowe, wstępnie problematykę zarysował jedynie w dwóch pracach w odniesieniu do źródeł chrześcijańskiego personalizmu i organicyzmu Mirko Đorđević (1999, 2003), a opracowania teologów ujęły omawianą kwestię jedynie jako tło myśli świętych Nikolaja Velimirovicia i Justina Popovicia (Bigović, 1998; Lubardić, 2009). Już na wstępie jednak należy podkreślić, że ideowe rozstrzygnięcia serbskie są w dużej mierze eklektyczne i wtórne wobec założeń analogicznej myśli w Rosji zarówno XIX, jak i początku XX stulecia.

Kluczowy w badaniach nad irracjonalnym kierunkiem światopoglądowym jest okres międzywojnia, kiedy wiele przewartościowań – także wcześniejszych – w sferze aksjologicznej zaczęło się wpisywać w tok przemian politycznych i kulturalnych w nowopowstałym Królestwie Serbów, Chorwatów i Słowenów. Strategie dookreślenia istoty własnej tożsamości narodowej (Serbowie-Jugosłowianie) i wyznaniowej w domenie wspólnego państwa, ale też w relacjach z Europą/Zachodem, przybiorą wówczas postać skrajnych opinii części intelektualistów. Zarówno postulat zerwania ze stanowiącą serbską *differentia specifica* tradycją kulturową, jak i jej radykalna redefinicja jako odtąd „nieeuropejskiej” bądź będącej „syntezą Wschodu i Zachodu”, zwłaszcza usiłowania jej usytuowania w obrębie zaktualizowanej mesjanistycznej idei wszechsłowiańskiej, pełne będą refleksów antyeuropejskich czy antyokcydentalnych. W ostatnią z tych idei, o genezie dziewiętnastowiecznej (słowiano- i neosłowianofilskiej), włączone były elementy gloryfikacji typu kultury zrodzonej na gruncie prawosławia (wraz z przyswojonymi przez Rosjan Hegłowskimi zapatrywaniami na posłannictwo narodów) i zarazem krytyki racjonalistycznej kultury Zachodu (amoralnego, bezbożnego – „zgniłego”), a dodatkowo wzmocniły je popularne w tym czasie badania etnopsychologiczne, teorie dotyczące cywilizacji i ras, nade wszystko zaś pesymistyczne oceny kondycji Zachodu Oswalda Spenglera. Wspomniana wizja Słowiańszczyzny zespoliła się z przekonaniem o wielorakiej zapaści Europy po Wielkiej Wojnie, przejawiającej się szczególnie na polu moralnym i ideowym (Prpa, 2018, s. 337). „Antyeuropeizm” ten wyrastał z doświadczeń zbrojnego konfliktu podważającego wartości uważane za europejskie, głównie jednak dziedziczył czytelne tradycje słowianofilskie, komplementarne wobec kolektywnej społeczno-konfesyjnej (wiejskiej, prawosławnej) tożsamości Serbii. Ów typ antyokcydentalizmu w społeczeństwie stanowiącym większościową część populacji Jugosławii stanie się na długo składnikiem narracji prowadzonej wokół antytezy „Serbia–Europa”, począwszy od włączenia go w latach trzydziestych XX wieku w obręb organicystycznej idei narodowej/nacjonalistycznej. Spójrzmy zatem w wybranych interpretacjach na potwierdzające powyższe diagnozy postawy serbskich intelektualistów, którzy jako autorzy różnorodnych tekstów kultury, jako historyzofowie, teologowie czy prozaicy prowadzili nurt myśli irracjonalnej ku jego stykowi z polityką. Niektórzy, jak Dimitrije Ljotić, praktycznie zaadaptowali skontaminowany wariant rosyjski – neosłowianofilski (w wydaniu autora toposu „zgniłej Europy” Konstantina Leontiewa) – ze znanym adeptowi uczelni francuskich francuskim właśnie wariantem

organicyzmu (Charlesa Maurrasa i Josepha de Maistre'a) w wersji tzw. nacjonalizmu chrześcijańskiego (Đorđević, 2003).

Topos uwikłanej w imperatyw racjonalnego postępu „zgniłej Europy” ma w serbskiej tradycji złożone pochodzenie, jakkolwiek już późnopozytywistyczny krytyk literacki Jovan Skerlić wskazywał na jego rodzime także korzenie w twórczości dyskredytujących kulturowe wartości Zachodu romantyków. Spośród ich dwudziestowiecznych następców wyróżniał się choćby Vladimir Velmar-Janković, twierdzący w 1938 roku, iż:

Na Bałkanach wśród chrześcijan w najmniejszym stopniu Europejczykami są Serbowie [...]. *Homo europaeus*, ukształtowany przez Rzym cesarów i Rzym katolicki, [...] zbudował coś, co nazwał „cywilizacją europejską” [...]. Zupełnie inną drogą do wieku XIX podążali Serbowie [...], wypracowując oryginalny system polityczny, prawny, społeczny, oparty na tradycji prawosławia (Velmar-Janković, 2002, ss. 81–82).

Wierząc w kulturową misję Słowian, wysuwał on postulat ukształtowania integralnej słowiańskiej kultury i religii (!) oraz społeczeństwa przepojonego etyką i duchowością chrześcijaństwa odnowionego bądź stanowiącego syntezę spirytualnych mocy Wschodu i Zachodu (Prpa, 2018, s. 334). Mesjanistyczno-misjonistyczna wizja Slavii – jej wybraństwa – także u innych autorów w sposób jasny powieliła matrycę dziewiętnastowieczną, zastępując tylko czasem idealny byt Rosji Serbią – wzorcową konkretyzacją tego wspólnotowego uniwersum.

Mesjanizm, jako jedna z głównych cech charakteryzujących najbardziej konserwatywne tendencje w ramach prezentowanej ideosfery, ma lokalne zabarwienie dzięki potencjałowi idei kosowskiej, stanowiącej niezastępowalny jej pierwiastek. Wykorzystał go między innymi Miloš Đurić w dziele *Vidovdanska etika* (1914), gdzie Kosowo z jego historiozoficznym blaskiem stanowić ma umowny początek kolejnej ery przebóstwionej Europy i całej Słowiańszczyzny (wielkiej ojczyzny Serbów-Jugosłowian – „przewodników wszechludzkości”), których *v i d o v d a n s k a* „biała filozofia” formować winna społeczne postawy moralno-patriotyczne (Đurić, 1914). Zbawienie poprzez powtórzenie heroicznego czynu i jego wpisanie w kontekst słowiański to również specyficzna, wybiórcza asymilacja rozwiązań rosyjskich – ich sensy przyswajane są tu w innych kontekstach niż u słowianofilów czy Fiodora Dostojewskiego, z apoteozą nominalnie jugosłowiańskiego (realnie serbskiego) pierwiastka opromienionego prawosławiem i pokonującego upadłego ducha Zachodu. Ten *p a n h u m a n i s t y c z n y* komponent tożsamości Serbów jako twórców filozofii wysokiej

kultury zestrzaja się u Đuricia w zaskakujący sposób w „serbizacyjnej” strategii adaptacyjnej z rozpracowaną przez Władimira Sołowiowa (w *Filozoficznych zasadach wiedzy integralnej*) koncepcją integralności życia, wiedzy i wiary: serbski myśliciel postrzega ją bowiem jako podstawę teofilozoficznej ideologii unitarystycznego jugosłowiańskiego królestwa (i n t e g r a l n y j u g o s ł a w i z m, mający też źródła herderowsko-iliryjskie) oraz łączy w serbsko-południowosłowiańskim misjonizmie i mesjanizmie z ideą wszech- czy też Bogoczłowieka Dostojewskiego. Warto podkreślić, iż nie neguje on całkowicie europejskiego „materialistycznego” paradygmatu kulturowego, lecz próbuje ująć go w optyce potencjalnej syntezy pod egidą „duszy słowiańskiej”, której emanacją był m.in. Dostojewski, Czaadajew, Sołowiow, Mierieżkowski, Velimirović, serbska pieśń ludowa, życie między Wschodem i Zachodem, wyposażając w zadanie scalenia „okcydentalnego praktycyzmu i orientalnego wyciszenia i spokoju”, co wiąże się z połączeniem męskiego żywiołu technicznego Europy z żeńskąością Azji uosabiającej harmonię oraz etykę (Đurić, 1928, s. 23). W mniejszej skali synteza taka może dokonać się w jednoczącej narody Jugosławii – włączonej przez serbskich irracjonalistów w obszar bytowania rasy witalnej, bazującej na genie patriarchalnym. Wymogi praktycznej *Lebensphilosophie* spotykają się tu z synkretycznymi zapożyczeniami między innymi z rosyjskiej filozofii przebóstwienia.

Niezależnie od opinii na temat niespójnych i ewoluujących przez 55 lat poglądów Đuricia (poprzez którego teksty poznawano nawet „myśl Sołowiowa”), zyskały one wielką popularność, szczególnie w grupie intelektualistów wychodzących od supozycji chrześcijańskich – prawosławnych (jak Radoje Marković, Vladimir Vujić, Prvoš Slankamenac, Nikolaj Velimirović, Justin Popović). Ich sedno podjęli też niektórzy twórcy dwudziestowiecznej literatury: Velibor Gligorić, Todor Manojlović, Svetislav Stefanović czy Rastko Petrović, jak też etnopsycholog Vladimir Dvorniković. W kręgu autorów wykorzystujących jedynie częściowo elementy prawosławnej myśli rosyjskiej – lub wobec niej świadomie antytetycznych – znaleźli się Dimitrije Mitrinović oraz Ljubomir Micić. Pierwszy z nich, jako ideowy przywódca organizacji Młoda Bośnia oraz ekscentryczny filozof i historiozof (*Osnove Budućnosti* z roku 1914, z przedstawioną tam kwestią „związku krwi”), skonstruował ryzykowną kombinację idei Bogoczłowieczeństwa (w ujęciu Dostojewskiego) z popularnymi na Zachodzie doktrynami rasistowskimi, całość aplikując w materię teorii i n t e g r a l n e g o j u g o s ł a w i z m u i „aryjskiej Europy” zjednoczonej w kosmopolityczno-ekumenicznym związku. Awangardowy

prowokator Micić z kolei jako alternatywę względem modelu rosyjskiego zaproponował irracjonalny, lecz zdesakralizowany koncept „słowiańskiego zbawcy” – bałkańskiego Barbarogeniusza, Mesjasza-destruktora i rewolucjonisty.

Większość powstałych w pierwszej połowie XX wieku tekstów kultury podejmujących zagadnienia serbskich/słowiańskich związków z Europą/Zachodem w sposób oczywisty nawiązuje do dominujących też całościowo traktowanej myśli rosyjskiej, która zlaicyzowany świat zachodnioeuropejski obrała za jeden z głównych celów krytyki. W latach trzydziestych nurt ten wzmocniła etnonacjonalistyczna idea świętosawia i związana z nią myśl „ideologa z krzyżem” Dimitrije Ljoticia oraz innych organicystów działających po drugiej wojnie światowej głównie na emigracji (Popov, 1994, ss. 15–36). Chociaż w realiach titowskiej Jugosławii topika „zgniłej Europy” zostanie zredukowana do uschematyzowanych porównań społeczno-ekonomicznych, to jej niezmienna istota będzie przeniesiona do alternatywnego obiegu myśli religijno-politycznej, ukonstytuowanego na podstawach antyświęceniowych i antyliberalnych. Refleksy „nacjonalistycznego quasi-chrześcijaństwa” słowiano- i neosłowianofilów w wyrazistej formie obecne są w publikowanych od międzywojnia tekstach wyniesionych na ołtarze duchownych-historiozofów Nikolaja Velimirovicia i Justina Popovicia. Potępiają one „lucyferyczne” oświecenie, racjonalizm i naukę czy kulturę jako źródło zła, w największej bodaj mierze przyczyniając się do utrwalenia izolacjonistycznych postaw w Serbii drugiej połowy stulecia (w szczególności ważna jest tu koncepcja heretyckiej i rozwiązłej, ale i przeintelektualizowanej oraz stechnicyzowanej Europy – „Białego Demona”, jak również jej mieszkańca – Diabłoczłowieka będącego przeciwieństwem prawosławnego Bogoczłowieka). U Velimirovicia słyhać echa znanej krytyki „zepsucia” Europy przez Darwina, Nietzschego oraz Marksa, ale ostro oceniani są przy okazji francuscy encyklopedyści, socjologowie, prawnicy, pisarze realistyczni i „idole” naukowo-technicznego postępu oraz społecznej równości (Velimirović, 1996). Dla Popovicia zaś kluczem do zrozumienia klęski racjonalistycznej Europy jest aspirujący do boskości umysł ubóstwiającego samego siebie człowieka (zdrada Chrystusa) – na równi z „watykańskim scholastyceństwem” w filozofii i „kanibałskim jezuityzmem” (przeciwieństwem soborowości) w etyce życia zbiorowego (Popović, 1974, s. 189, 1993, s. 126). Katalog fantazmatów zła w obu przypadkach obejmuje też – prócz obsesji postępu stanowiącego jego maskę – „dewiacyjny” i „szatański” humanizm oraz wspomnianą

kulturę (*civitas diaboli*, nowa idolatria) (Gil, 2010, ss. 89–100). Po stronie pozytywnej na uwagę zasługują antypodyczne wobec poprzednich koncepcje narodu-Teodula i świętosawskiego Bogoczłowieka. W latach dziewięćdziesiątych opinie obu duchownych wraz z całym słownikiem pojęć organicyzmu zastosowane będą praktycznie w celach politycznych jako etnonacjonalistyczny i wielkopaństwowy konglomerat też służący wykreowaniu mesjanistycznej meta-idei – oręża przeciw „antychrześcijańskiemu” Zachodowi. Na przełomie tysiącleci wzmocnią one natomiast argumentację antyunijną w myśl przekonania, iż serbska europejskość jako wyznacznik cywilizacji duchowej była *de facto* pierwotna wobec zachodniej i jakiegokolwiek jej dostosowanie do obcych standardów nie wchodzi w rachubę.

Nielatwy materiał eksploracyjny, jakim jest eklektyczna spuścizna serbskich myślicieli pierwszej połowy XX wieku, pełen jest wielorakich odcieni, o których napisano na wstępie – teistycznych (w ujęciu religijnej ortodoksji), przez opcje pośrednie (ze „zdroworozsądkowym” bądź obojętnym podejściem do spraw wiary, lecz nie świata społecznego), po anty- i a-teistyczne. Ukazana fragmentarycznie recepcja myśli rosyjskiej – stanowiącej *gros* inspiracji dla tendencji irracjonalizmu – dowodzi jej dobrej, lecz niepogłębionej znajomości, czego wyrazem są niefrasobliwe często, a niekiedy kuriozalne (jak idea integralności), adaptacje. Chociaż opisane tendencje w życiu umysłowym w naturalny sposób faworyzują rosyjski kierunek zapożyczeń i selektywnych asymilacji, to faktyczny ich obraz jest bardziej skomplikowany, dowodząc mocnego przywiązania cytowanych autorów zarówno do zamkniętej sfery rodzimej symboliki etnicznej, jak i spuścizny myśli zachodnioeuropejskiej – której całkowicie pomiąć nie są w stanie nawet we własnej, wobec niej krytycznej, refleksji.

Bibliografia

Źródła

- Đurić, M. (1914). *Vidovdanska etika*. Scribd. <https://www.scribd.com/doc/228568421/Vidovdanska-Etika-Milos-Djuric>
- Đurić, M. (1928). *Pred slovenskim vidicima: Prilozi filozofiji slovenske kulture*. Sveslovenska knjizara.
- Popović, J. (1974). *Pravoslavna Crkva i ekumenizam*. Izdanje manastira Hilandara.
- Popović, J. (1993). *Svetosavlje kao filozofija života*. Manastir Ćelije.

- Velimirović, N. (1996). *Reči srpskom narodu kroz tamnički prozor*. Svetigora.
- Velmar-Janković, V. (2002). *Pogled sa Kalemegdana: Ogljed o beogradskom čoveku* (3. wyd.). Dereta.

Literatura

- Bigović, R. (1998). *Od Svečoveka do Bogočoveka: Hrišćanska filozofija vladike Nikolaja Velimirovića*. Društvo Raška škola.
- Đorđević, M. (1999). *Sloboda i spas: Hrišćanski personalizam*. Republika.
- Đorđević, M. (Red.). (2003). *Srpska konzervativna misao*. Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.
- Gil, D. (2010). Kultura kao sinonim zla: Manihejska paradigma filozofije zla i fantazmati zla u refleksiji slovenskih pravoslavnih mislilaca. W T. Bečanović (Red.), *Njegoševi dani III: Zbornik radova* (ss. 89–100). Filozofski fakultet Nikšić.
- Lubardić, B. (2009). *Justin Ćelijski i Rusija: Putevi recepcije ruske filozofije i teologije*. Beseda.
- Popov, N. (1994). *Serbski dramati: Od faszystowskiego populizmu do Miloševića* (M. Książak, Tłum.). Niezależna Oficyna Wydawnicza.
- Prpa, B. (2018). *Srpski intelektualci i Jugoslavija 1918–1929*. Clio.

The Categories of Serbian Irrational Thought: A Catalogue of Borrowings and Assimilation Strategies

Summary

Irrational thought (stemming from Christian Orthodox or, less frequently, anti- or a-theistic suppositions) had a special place in the fundamental dispute of Serbian intellectuals of the interwar period over the shape of tradition and Serbs' relationship with Europe. The categories they developed, such as “rotten Europe”, all-man/Godman, “integrity” and the associated (missionary) category of Slavdom, still continue to determine the basic catalogue of this religious-political trend, which is unusually ideologically vigorous. The article presents the sources of selected categories – most often borrowed from Russian Slavophile thought – and discusses concisely the ways of their (sometimes peculiar) assimilation in Serbian cultural-political realities of the interwar period.

Keywords: Serbian irrational thought; Slavophile thought; organicism; Europe; Slavdom

Kategorie serbskiej myśli irracjonalnej – katalog zapożyczeń i strategii asymilacji

Streszczenie

Myśl irracjonalna (wywodząca się z supozycji prawosławnych, rzadziej anty- lub a-teistycznych) zajmowała szczególne miejsce w fundamentalnym sporze serbskich intelektualistów okresu międzywojennego o kształt tradycji i relacji z Europą. Wypracowane przez nich kategorie, takie jak „zgniła Europa”, wszech-/Bogoczłowiek, „integralność” i związana z nimi (misyjna) kategoria Słowiańszczyzny, nadal wyznaczają podstawowy katalog tego niezwykle żywotnego ideologicznie nurtu religijno-politycznego. Niniejszy artykuł przedstawia źródła wybranych kategorii – najczęściej zapożyczonych z rosyjskiej myśli słowianofilskiej – i zwięźle omawia sposoby ich (niekiedy osobliwej) asymilacji w serbskich realiach kulturowo-politycznych okresu międzywojennego.

Słowa kluczowe: serbska myśl irracjonalna; słowianofilstwo; organicyzm; Europa; Słowiańszczyzna

Joanna Goszczyńska

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa

joanna.goszczyńska@ispan.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3804-4845>

Figury modernizmu w czeskiej i słowackiej prozie międzywojnia jako znaki identyfikacji kulturowej

W polskim dyskursie modernistycznym coraz silniej zakorzenia się pojęcie „europejskiego modernizmu”. Nie ulega wątpliwości, że można je uznać za przydatną kategorię operacyjną, zwłaszcza w badaniach komparatystycznych. Warto jednak podkreślić, na co już dawno zwracał uwagę Ryszard Nycz, że status tego pojęcia pokrewny jest statusowi archetektu: nie ma empirycznej reprezentacji, jest raczej „inwariantem faktycznie istniejących wariantów” (Nycz, 2002, s. 10). Polski badacz dopuszcza istnienie ogólnego wzorca europejskiego modernizmu, podkreślając przy tym, że nie oznacza to, żeby którakolwiek z literatur narodowych w pełni go realizowała. Jak zauważa:

Każda realizuje własny wariant „europejskiego modernizmu”, wynikający i z własnych tradycji, i z własnych uwarunkowań historyczno-kulturowych; wariant, który w efekcie różni się od pozostałych tyłoma cechami, że lista „niepodobieństw” dorównuje niemal pokrewieństwom czy powinowactwom... (Nycz, 2002, s. 10).

Konstatację Nycza można odnieść również do pojęcia „modernizmu środkowoeuropejskiego”, które w ostatnich latach robi jeszcze większą karierę, aczkolwiek zakres jego stosowania jest równie dyskusyjny jak samo pojęcie Europy Środkowej.

Wśród wielu postulatów badawczych odnoszących się do modernizmu bardzo istotne wydaje się porzucenie linearnej, chronologicznej narracji połączonej z wyznaczaniem cezur i potraktowanie modernizmu jako „masywnej jednostki transperiodyzacyjnej” (Nycz, 2002, s. 21). W ostatnich prowadzonych badaniach jest to praktyka już dosyć powszechnie stosowana, ale – warto zaznaczyć – jest zwłaszcza ważna w przypadku

tw. małych literatur, w których, przypomnę, te same lub podobne zjawiska literackie nie pojawiały się równolegle i, co ważniejsze, nie zawsze wpisywały się w takie same konteksty. Trzeba też przypomnieć, że literatury te nie rozwijały się w próżni kulturowej. Tak jak w przypadku innych ich rozwój warunkowały między innymi konkretne ramy instytucjonalne, rodzima tradycja – jak pisał w przytoczonym cytacie Nycz, a także szerszy, ponadnarodowy kontekst literacki.

Odrzucenie tradycyjnej narracji historycznoliterackiej generuje potrzebę wyboru innego podejścia badawczego. Jedną z możliwości jest spojrzenie przez pryzmat figur, potraktowanych jako auerbachowska kategoria *Ansatzpunktu*, na której przydatność w badaniach komparatystycznych wskazywał Jonathan Culler (2010, s. 112). *Ansatzpunkt* jest specyficznym punktem wyjścia czy zaczepienia, którym może być temat, metafora, szczegół, problem strukturalny. A także figura. Taki punkt wyjścia umożliwia łączenie różnorodnych obiektów kulturowych, ułatwia porządkowanie, opisywanie zjawisk, stwarza szansę przewartościowywania dotychczasowych interpretacji bądź ich uzupełniania z racji ich ułomności wynikającej na przykład z nieuwzględniania czy też marginalnego potraktowania różnic czy podobieństw. Konsekwencją może być odsłonięcie sieci powiązań z szerszym, ponadnarodowym kontekstem kulturowym, ujawnienie nierozpoznanych dotychczas obszarów wspólnych lub odmiennych mechanizmów kultury.

W mojej refleksji nad figurami modernizmu interesować mnie będzie nie tyle modernizm przełomu wieków, wąsko rozumiany, ile modernizm okresu międzywojennego. Zarówno modernizm czeski, jak i słowacki czerpią obficie z bogatego zasobu modernistycznych figur i poddają ich warstwy semantyczne różnym rekonfiguracjom. Nie jest moją intencją zmapowanie wszystkich figur, w jakie obfitują obie literatury, ani też wszystkich sposobów ich wykorzystania. Chciałabym ograniczyć się do dwóch przykładów najbardziej dla modernizmu typowych: figury sobowtóra i szaleńca. Ich wybór jest arbitralny, podszty tym, że upoważnia do rozpatrywania tych figur w kontekście zła (w jego wymiarze etycznym) generowanego przez wojnę.

Sobowtór

Figura sobowtóra, najbardziej chyba spetryfikowana figura modernizmu, przewija się w wielu tekstach prozatorskich obydwu literatur. W większości

przypadków wiąże się z kontekstem pierwszej wojny światowej, kiedy rozszczepienie osobowości jest konsekwencją traktowania wojny jako metafizycznej siły, która powołuje do życia czyniącego zło sobowtóra, przedstawionego w mniej lub bardziej dosłowny sposób. Tak dzieje się na przykład w noweli Jána Hrušovskiego *Muž s protézou. Prípád poručíka Seeborna* [*Mężczyzna z protezą. Przypadek porucznika Seeborna*] (Hrušovský, 1925/1976) i opowiadaniu Richarda Weinera *Dvojníci* [*Sobowtóry*] (Weiner, 1916/1996). Ich bohaterami są oficerowie oczekujący na wyruszenie na front. Dodajmy, że obydwaj pisarze mają za sobą doświadczenie wojny, które u Weinera przerwane zostało załamaniem nerwowym i powrotem z frontu. Nie bez znaczenia jest data powstania utworu Weinera. Jest to moment, kiedy opada fala wojennego entuzjazmu i dyskurs wojenny zmienia swoje oblicze. W centrum powstającej od roku 1916 literatury znajduje się analiza wojennej traumy, częstym motywem staje się motyw utraty tożsamości, dominująca staje się estetyka zła, brzydoty i wstrętu, nie bez wpływu estetyki ekspresjonizmu.

Wspomniana dosłowność w kreowaniu sobowtóra zachowana jest tylko w tekście czeskiego pisarza. Bohater opowiadania staje twarzą w twarz ze swoim drugim „ja”, realną postacią innego oficera postrzeżanego przez otoczenie jako jego sobowtór i uzurpującego sobie prawo do bycia nim. Rozbija on złudzenie spójnej tożsamości bohatera, bezlitośnie odsłania ciemną stronę jego osobowości. Jest elementem destrukcyjnym, niszczącym a zarazem w pewnym sensie niezgłębionym. Nie jest jednoznacznym uosobieniem zła – jak na przykład bohater opowiadania Edgara Allana Poe’go *William Wilson*, postać z galerii „gotyckich łotrów”, z którym to opowiadaniem utwór Weinera wiele łączy – ale ma w sobie coś demonicznego. Budzi w bohaterze nie tylko nienawiść, ale też wstręt, któremu towarzyszy poczucie rozszczepienia osobowości. Jak pisał René Girard: „Podstawową i ustawicznie pomijaną prawdą jest fakt, że sobowtór i potwór są jednym i tym samym” (Girard, 1986, s. 31). Śmierć sobowtóra, którego dosięga kula, nie przynosi bohaterowi ulgi, wyzwolenia, ale wprost przeciwnie – odbiera ją jako własne unicestwienie. Rozpad tożsamości się dokonał, jego pęknięte „ja” nie ma szans na scalenie.

W noweli Hrušovskiego rozszczepienie osobowości nie otrzymuje wymiaru cielesnego sobowtóra, ale ma charakter metaforyczny. Odpowiedzialnym za postępowanie bohatera jest wpisany w jego osobowość *chmurný* (‘posępny’), jego drugie, złe „ja”. Czynione przez bohatera zło nie jest powiązane z fizyczną przemocą, ale jest to wyrafinowane, aktywne zło, czynione świadomie, z wyrachowania, a nie zagubienia

czy słabości, i zawłaszczające sferę psychiki. Wobec takiego zła jego ofiara staje się bezbronna. Ale *chmurny*, będący swoistą personifikacją nietzscheańskiej siły, która zawładnęła bohaterem i popycha do niecnego czynu, to jedna z postaci – czy może raczej należałoby powiedzieć: jedna z odmian – sobowtóra. Druga wynika z – jak to elegancko określił słowacki badacz Tomáš Horváth w swojej monografii poświęconej Hrušovskiemu – „silnego fabularnego intertekstualnego uzależnienia od prozy Lermontowa *Bohater naszych czasów*” (Horváth, 2008, s. 52). Bohater opowiadania, porucznik Seeborn, wykreowany jest na wzór Pieczorina, ale jak słusznie zauważa wspomniany badacz, jest nie tylko „drugim Pieczorinem” w sensie literackiego wzorca, ale też jego sobowtorem¹. Upoważnia do takiego twierdzenia rozgrywająca się we śnie scena spotkania bohatera z Pieczorinem, a ściślej mówiąc, z jego przychodzącym zza grobu widmem, w której bohater przyznaje się do swojego utożsamienia się z bohaterem Lermontowa.

To odmienne przez Weinera i Hrušovskiego zobrazowanie figury sobowtóra wskazuje na inny rytm rozwojowy analizowanych literatur. Literatura czeska miała już za sobą etap osiągnięcia „europeizacji”, nadrabiania opóźnień wynikających z przerwania ciągłości rozwojowej w XVIII i po części XIX wieku. Weiner otwarcie przyznaje się do europejskiego dziedzictwa, do znajomości klasycznego kanonu, przywołuje niektóre jego pozycje (Poe’go, Stevensona czy Wilde’a). Pisarz nie ma potrzeby rozliczenia się z tradycją, można wręcz uznać, że jego opowiadanie jest swoistą intertekstualną grą z konkretną linią światowej literatury, świadomym jej wykorzystaniem do refleksji nad istotą człowieczeństwa. Potwierdza też mocne zakorzenienie pisarza, dodajmy: jednego z ciekawszych czeskich prozaików nie tylko z kręgu modernizmu, w zachodnioeuropejskim kręgu kulturowym.

Przypadek Hrušovskiego, który, jak słusznie przypomina Michal Habaj, prezentował się jako „niekoronowany” rzecznik swojego pokolenia (Habaj, 2005, s. 93), jest, jak sądzę, dobrą egzemplifikacją nieco innego statusu literatury słowackiej w latach dwudziestych XX wieku. Po pierwsze, sięgnięcie po wzorzec Lermontowa potwierdza silniejsze oddziaływanie na literaturę słowacką literatury rosyjskiej jeszcze w okresie międzywojennym. Po drugie, widać wyraźne uwikłania tekstu w modernistyczne wzorce, a także dług zaciągany wobec większości

¹ Tomáš Horváth (2008) precyzyjnie analizuje wiele aspektów intertekstualnych powiązań pomiędzy obydwoma pisarzami.

najważniejszych prądów filozoficznych. Nagląca potrzeba europeizacji w sytuacji literatury słowackiej, która po roku 1918 zaczęła się rozwijać w nowych warunkach, mając silniejsze oparcie w zapleczu instytucjonalnym, aczkolwiek dosyć mgliste jeszcze wyobrażenie nowoczesności, prowadziła do mniej lub bardziej świadomego eklektyzmu, swego rodzaju zaborczości w stosunku do europejskiej tradycji. To z kolei nierzadko owocowało nie zawsze uzasadnioną aporetycznością utworów.

Szaleniec

Kolejną figurą, w której różne odmiany obfituje literatura modernizmu, jest figura szaleńca. W literaturze słowackiej, podobnie jak w przypadku sobowtóra, pojawia się ona przede wszystkim w kontekście traumy wojennej. W najbardziej wyrazistej postaci w opowiadaniu Jozefa Cígera Hronskiego *Šimčik a jeho mat'* [*Šimčik i jeho matka*] (Cíger-Hronský, 1933/1971). Z kolei w literaturze czeskiej w sposób najbardziej kontrastujący z propozycją Hronskiego – w mini-powieści Ladislava Klímy *Utrpení knížete Sternenhocha* [*Cierpienia księcia Sternenhocha*] (Klíma, 1926/1990).

Michal Šimčík, frontowy żołnierz, to bohater-prostaczek, który wyposażony został w typowe atrybuty „ekspresjonistycznego szaleńca”; uosabia pacyfistyczne tendencje jednego z nurtów literatury ekspresjonistycznej. Jego prototyp możemy odnaleźć w bohaterze Leonharda Franka z opowiadania *Człowiek jest dobry*. Šimčík od początku ma status odmienia, nieświadomego swojej odmienności. Jego kontakt z otoczeniem jest zbudowany na odrzuceniu i podporządkowaniu. Dręczące go halucynacje, urojenia prześladowcze generują niezrozumiałe dla otoczenia agresywne reakcje, co z kolei powoduje agresję skierowaną w jego stronę. Przypisany mu atrybut jasnowidztwa – przez co udaje mu się unikać opresyjnych sytuacji, a nawet śmierci – nie budzi respektu innych żołnierzy, ale pogłębia ich niechęć i agresję. Stopniowo, w miarę zagęszczania się traumatycznych frontowych przeżyć, bohater uzyskuje stygmat szaleńca. Hronský, opisując stany szaleństwa, ucieka się do użycia eufemizmów (np. „zasa bol v tom”), co stwarza mu możliwość wykorzystania w opisach ataków buntu i furii reakcji somatycznych: z kącików ust ciekła mu piana, w oczach miał ciemność itp. W przerwach pomiędzy atakami szału cechuje bohatera emocjonalne zubożenie, często przypisywane bohaterowi-prostaczkowi: bezwolnie wykonuje wszystkie polecenia, nie reaguje na drwiny i zaczepki. Status szaleńca, a zatem człowieka

zwolnionego z respektowania norm, pozwala bohaterowi na bezkarne, do pewnego stopnia, przeciwstawienie się machinie wojennej. Ale w ostatecznym rozrachunku szaleństwo nie przynosi Šimčikowi ratunku. Nie przywraca mu, jak bohaterowi Franka, poczucia człowieczeństwa („Był znowu człowiekiem. Był obłąkany”), ale zgubę (śmierć).

Szalony książę Sternenhoch to figura nakreślona w zupełnie innej konwencji. Jeśli uznamy, że szaleństwo bohatera Hronskiego było pospolite, było przejawem ubogości ducha, to szaleństwo księcia jest w pewien perversyjny sposób wzniosłe, jest przejawem wyższości ducha. Przedstawiciel arystokratycznego rodu popada w szaleństwo, które czyni z niego przesładowcę i zarazem ofiarę. Wykorzystanie przez czeskiego pisarza wzorców powieści gotyckiej pozwoliło mu na wykreowanie postaci będącej w swej tragikomiczności ucieleśnieniem zła, a za jej pośrednictwem przedstawienie groteskowej wizji świata. Czynione przez bohatera zło, to zło aktywne, powiązane z fizyczną przemocą². Jednym z objawów szaleństwa księcia jest obsesyjne fizyczne i psychiczne znęcanie się nad żoną, która *notabene* również staje się wcieleniem zła, co pozwala na rozpatrywanie utworu w kategoriach strindbergowskiej walki płci. Dominującą kategorią estetyczną wykorzystywaną – wzorem powieści gotyckich – w opisach przejawów szaleństwa jest kategoria wstrętu, obrzydzenia, która pełni ważną funkcję w opisie zarówno sadomasochistycznych zachowań księcia, jak i jego majaczeń czy halucynacji. Obok wzorców gotyckich nie mniej ważne jest zaplecze filozoficzne, które Klímé – najbardziej ekstrawaganckiego i długo ignorowanego pisarza – inspirowało, ale też prowokowało do sprzeciwu. Programowo czynione przez bohaterów zło uzasadniane jest odwołaniami do różnych koncepcji filozoficznych. Mateusz Chmurski słusznie przypisuje Klímie poetykę dysonansu (Chmurski, 2003, s. 223).

Te dwa kolejne przykłady ponownie potwierdzają odmienny rytm rozwojowy obu literatur, w przypadku literatury słowackiej długie trwanie rodzimej tradycji. W literaturze tej swoista fascynacja europejskim ekspresjonizmem, długotrwała, choć deklaratywnie niemanifestowana, pojawia się późno i owocuje nowym modelem bohatera. Najczęściej, jak w przytoczonym przykładzie, figura szaleńca rozsadza ramy tradycyjnej prozy wiejskiej, naruszając przy tym ustalony wzorzec wartości, burząc tradycyjne normy. Ale nie tylko. Przykład Hronskiego pokazuje,

² Na temat fascynacji złem i jego podziale na zło aktywne i pasywne zob. Gołaszewska (1994).

jak pod wpływem ekspresjonistycznych wzorców kształtuje się poetyka pisarza, otwarta na europejskie impulsy, a zarazem charakteryzująca się oryginalną dykcją.

Casus Klímy, którego bohater wpisuje się w alternatywny meta-świat typowy dla literatury postgotyckiej, jest świadectwem możliwości eksperymentatorskich dojrzałej literatury, roszczonej sobie prawo do nieprzestrzegania żadnych zasad poza potrzebą ekspresji własnego „ja”.

Bardzo ograniczone ramy artykułu nie pozwoliły na obszerniejszą egzemplifikację. Zabrakło miejsca na uwzględnienie choćby figury *femme fatale*, która w najprzeróżniejszych wariantach pojawia się niemal u wszystkich prozaików słowackich w latach dwudziestych, w znacznie większym zakresie niż w prozie czeskiej, i jest przykładem – tu zgodzić się należy z Michalem Habajem – wzajemnego przejmowania motywów i tematów i wpisywania ich we własną poetykę (Habaj, 2005, s. 59). Brak takiej wędrówki motywów w ramach modernistycznej literatury czeskiej można uznać za mniej rygorystyczne podporządkowanie twórców modernistycznemu rekwizytorium, mniejsze skrępowanie „obowiązującymi” trendami.

Bibliografia

- Cíger-Hronský, J. (1971). Šimčík a jeho mať. W *Podpolianské rozprávky* (ss. 115–198). Tatran. (Oryginalna praca opublikowana 1933).
- Chmurski, M. (2023). *Ślady egzystencji: Dzienniki – sploty życia i twórczości w literaturze Europy Środkowej (1890–1920): Czách, Irzykowski, Klíma*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Culler, J. (2010). Porównywalność (T. Bilczewski, Tłum.). W T. Bilczewski (Red.), *Niewspółmierność: Perspektywy nowoczesnej komparatystyki* (ss. 105–112). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Girard, R. (1986). „Potworny sobowtór”, *opętanie i maska* (R. Forycki, Tłum.). W M. Janion (Red.), *Maski* (T. 2, ss. 31–41). Wydawnictwo Morskie Gdańsk.
- Gołaszewska, M. (1994). *Fascynacja złem: Eseje z teorii wartości*. PWN.
- Habaj, M. (2005). *Druhá moderna*. Ars poetica.
- Horváth, T. (2008). *Ján Hrušovský a modernizmus*. Slovak Academic Press.
- Hrušovský, J. (1976). Muž s protézou: Prípád poručíka Seeborna. W *Prípád poručíka Seeborna: Výber z poviedok a noviel* (ss. 9–87). Tatran. (Oryginalna praca opublikowana 1925).
- Klíma, L. (1990). *Utrpení knížete Sternenhocha*. Paseka. (Oryginalna praca opublikowana 1926).

- Nycz, R. (2002). *Język modernizmu: Prolegomena historycznoliterackie*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Weiner, R. (1996). Dwojníci. W *Netečný divák a jiné prózy: Litice: Škleb* (ss. 209–237). Torst. (Oryginalna praca opublikowana 1916).

Modernist Figures in Czech and Slovak Interwar Prose as Signs of Cultural Identification

Summary

Czech and Slovak prose of the interwar period made use of numerous figures from the resources of modernist world literature. The presentation of two of them, the doppelganger and the madman, serves to illustrate the different rhythms of development of these literatures, resulting, among other factors, from different cultural traditions. The ways in which they were used also reveal a relationship to their own tradition, as well as varying degrees of networking with a wider transnational cultural context.

Keywords: modernism; doppelganger; madman; cultural tradition

Figury modernizmu w czeskiej i słowackiej prozie międzywojnia jako znaki identyfikacji kulturowej

Streszczenie

Czeska i słowacka proza okresu międzywojennego korzystała z bogatego zasobu figur światowej literatury modernistycznej. Przedstawienie dwóch z nich, sobowótora i szaleńca, pozwala zilustrować odmienny rytm rozwoju obu literatur, wynikający między innymi z odmiennych tradycji kulturowych. Sposoby wykorzystywania omawianych figur odsłaniają również związek z rodzimą tradycją, a także różny stopień powiązania z szerszym, ponadnarodowym kontekstem kulturowym.

Słowa kluczowe: modernizm; sobowtór; szaleniec; tradycja kulturowa

Ryszard Grzesik

Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa

ryszard.grzesik@ispan.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7887-6895>

Węgierscy kronikarze o Słowianach*

Europa Wschodnia, Środkowa i Południowo-Wschodnia we wczesnym średniowieczu była Europą słowiańską. Jednolity obszar słowiańskiego osadnictwa rozciągał się od wschodnioeuropejskiej strefy lasostepów przez nadbałtyckie niziny, Kotlinę Czeską wraz z otaczającymi ją górami, Kotlinę Karpacką aż po Bałkany. Jednak koniec IX wieku przyniósł przerwanie tego *continuum*. W Kotlinie Karpackiej pojawiły się plemiona węgierskie, które znalazły tam dogodne warunki do osiedlenia, przypominające im nadczarnomorskie stepy. Badacze dziejów Słowiańszczyzny traktowali to wydarzenie jednoznacznie negatywnie. Oto Węgrzy zrujnowali pierwsze państwo zachodnich Słowian, Wielkie Morawy, przerwali łączność między słowiańską północą i południem, zniszczyli słowiańskość Panonii (Felczak, 1983, ss. 14, 17; Manteuffel, 1990, s. 127). Dopiero nowsze badania wskazują, że przybycie Węgrów oznaczało nie tyle destrukcję stanu zastanego, ile jego przekształcenie i powstanie nowej struktury państwowej – wieloetnicznego Królestwa Węgierskiego¹. Badania pokazują też, że do asymilacji ludności słowiańskiej w Panonii dochodziło stopniowo, a dokumenty jeszcze w dojrzałym średniowieczu przekazują słowiańskie

* Artykuł powstał w ramach grantu NPRH nr 11H 16 0195 84 pt. *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian. Seria łacińska, t. 3: Średniowiecze, z. 1: Źródła węgierskie.*

¹ Stosunki węgiersko-słowiańskie były przedmiotem refleksji szeregu autorów, szczególnie słowackiego historyka Martina Homzy i jego uczniów (por. Grzesik, 2014; Homza & Rácová, 2010; Homza et al., 2013, ss. 9–161; Homza, 2020 – praca ta napisana jest w formie sztuki teatralnej jako rozważania snute przez studentów historii Uniwersytetu Komenskiego w Bratysławie w trakcie naukowego objazdu ziem południowej Słowacji i północno-zachodnich Węgier).

imiennictwo. Do języka węgierskiego trafiła słowiańska leksyka, stanowiąca obecnie około 10% zasobu słownictwa tej mowy. W XI wieku – zdaniem Martina Homzy – język Słowian pannońskich był *lingua franca* całej monarchii (Homza, 2018, ss. 83–84; Łączak, 1977, ss. 392–393).

Kierując się logiką, można podejrzewać, że skoro Węgrzy na zajętych przez siebie terenach spotkali słowiańskich tubylców, fakt ten przechował się w ich tradycji historycznej. Została ona zapisana w średniowiecznych kronikach, które są świetnym źródłem do rekonstrukcji wyobrażeń o historii panujących w tej epoce, jak również ideologii władzy, uzasadniającej jej sprawowanie. Zobaczmy zatem, jakie miejsce zajmują w nich Słowianie.

Najstarszą zachowaną do dziś kroniką są *Dzieje Węgrów* autorstwa nieznanego nam z imienia notariusza zmarłego króla Béli, być może ukrywającego się pod inicjałem *P. dictus magister*. Po długoletniej dyskusji uznano, że zmarłym monarchą był Béla III (1196), a zatem notariusz działał ok. 1200–1210 roku. Jego dzieło opowiada o zajmowaniu przez Węgrów ich nowej ojczyzny. Oczywiście należy pamiętać, że czyni to z perspektywy ponad trzystuletniej, wykorzystując erudycję literacką do stworzenia bohaterskiego eposu na wzór *Historii trojańskiej* (An., 2006, Prolog, ss. 24–25), posługując się tradycją rodową i wnioskowaniem z etymologizowania nazw geograficznych (An., 2006; Anonymus, 2010).

Kolejna kronika również zatytułowana *Dzieje Węgrów* wyszła spod pióra Szymona z Kézy, kapelana króla Władysława IV Kumańskiego (1272–1290), której powstanie datuje się na lata 1282–1285. Opowiada ona dzieje Hunów i Węgrów aż po czasy mu współczesne, a zaczyna się *Historią huńską* napisaną przez Szymona (Kézai, 1999; Szűcs, 1975).

Podobne treści spotykamy w szeregu kronik z wieku XIV i XV. Także zaczynają się od *Historii huńskiej*, przekazywanej nieraz w pełniejszy sposób niż w dzisiejszej wersji *Kroniki* Szymona z Kézy, oraz dziejów Węgrów kontynuowanych do końca panowania Karola Roberta Andegaweńskiego, zmarłego na początku 1342 roku. Nie ulega wątpliwości, że kroniki czerpały ze wspólnej podstawy, którą za Sándorem Domanovszkym określa się mianem *Kompozycji kronikarskiej z XIV wieku*. Ze względu na sposób przedstawienia historii XI i początków XII wieku wyróżniamy dwie redakcje *Kompozycji*. Pierwsza z nich wiernie podąża za podstawą, podając ograniczony opis zaszłych wtedy wydarzeń. Jej reprezentantką jest *Kronika budzińska*, pierwszy węgierski inkunabuł wydany w 1473 roku przez Andreama Hessa. Drugą redakcją stanowi wspaniale ilustrowana *Kronika obrazkowa*, spisana przypuszczalnie przez Marka Káltiego w 1358 roku. Kronika ta rozszerza znacznie opowiadanie

o wydarzeniach drugiej połowy XI i początków XII wieku, dzięki czemu poszerza naszą wiedzę o tym okresie (Bak & Veszprémy, 2018; V, 2018).

Interpolacje *Kroniki obrazkowej* sprawiają wrażenie, że spisane zostały przez kogoś żyjącego współcześnie, wręcz uczestnika opisywanych wydarzeń. To nasunęło badaczom podejrzenie, obecnie już funkcjonujące jako pewnik, że musiała istnieć jakaś zaginiona dzisiaj kronika, będąca podstawą całego węgierskiego dziejopisarstwa. Czas spisania *Gesta Ungarorum* (czyli znowu: *Dziejów Węgrów*) datuje się na połowę, drugą połowę XI wieku albo początek wieku XII (aktualność zachowuje Hóman, 1925).

Należy wspomnieć jeszcze o *Kronice węgiersko-polskiej*, powstałej około 1227 roku z połączenia tradycji węgierskiej przekazywanej przez jedną z redakcji *Gesta Ungarorum* i *Legendę św. Stefana* pióra biskupa Hartwika oraz polskiej zaczerpniętej z *Kroniki polskiej*, zawierającej w sobie jakieś nieznanne dzisiaj źródło o czynach Bolesława Szczodrego mogące być najstarszą polską kroniką, starszą od *Kroniki Anonima* tzw. Galla. Opowiada ona dzieje Węgiei przez pryzmat stosunków z Polską, nakreślonych bardzo pozytywnie (Chronica, 1969; Grzesik, 1999, 2022). Jest to ewenement w węgierskim dziejopisarstwie, gdzie dominuje negatywny obraz kontaktów z sąsiadami, który zresztą nie jest niczym niezwykłym, gdyż kroniki podkreślały dumę z własnej wspólnoty w konfrontacji z innymi, przedstawianymi zazwyczaj negatywnie – jako czyhający na „nas” uzurpatorzy, zdrajcy i przeciwnicy, budując w ten sposób więź odbiorcy z tą wspólnotą, np. państwem².

W kronikach czytamy zatem o wyprawach przeciwko Rusi, podejmowanych np. przez św. Władysława i Kolomana Uczzonego, który skądinąd odesłał swą ruską żonę. Trzeba zaznaczyć, że urodzony w związku z nią syn Borys był stałym pretendentem do tronu węgierskiego, uznawanym przez stronników jego zwycięskiego kuzyna Béli II Ślepego za uzurpatora. Wspierała go m.in. Polska, której interwencja zakończyła się klęską. Nie jedyne to starcie Węgrów z Polakami, bo już wcześniej św. Władysław oblegał Kraków (Grzesik, 2009). Ale dochodziło też do starć z Czechami, jak choćby w 1116 roku, kiedy nowy władca Węgiei, Stefan II, chciał unormować relacje z sąsiadem, ale nieufność między stronami była tak wielka, że doszło do bitwy nad graniczną Olszawą, zakończonej węgierską porażką. Do starć dochodziło też z Bułgarami, którzy zresztą wraz z Grekami bronili w 1071 roku obleganego przez Węgrów Belgradu, czyli Białogrodu Bułgarskiego (Nándorfehérvár). Natomiast rzadko wspomina się

² Aktualność zachowuje studium: Kürbisówna (1962).

Serbów – głównie w kontekście sojuszu, zawartego z nimi przez Bélé II Ślepego. Jeszcze bardziej skąpe są wzmianki o Chorwatach, co zadziwia, jeśli się pamięta, że na przełomie XI i XII wieku kraj ten został przyłączony do domeny Arpadów. Chyba najwięcej pisze o Chorwatach *Kronika węgiersko-polska*, wspominając o niewiernych poddanych, którzy zabili swego władcę, co spotkało się z zemstą Węgrów dokonaną na Chorwatach i Słowianach, na których ziemiach zbudowali swoje państwo (Chronica, 1969, rozdz. 3, ss. 16–17).

Słowianie jako osobny lud pojawiają się też w opowiadaniu anonimowego notariusza. Wynika z niego, że są to tubylcy, których Węgrzy napotkali w swojej przyszłej ojczyźnie. Oczywiście nie zaskakuje, że owi Słowianie poddawali się przybyszom na samą wzmiankę o tym, że ich wódz Arpad jest potomkiem Attyli. Wszelkie przejawy oporu były tłumione z całą bezwzględnością, a słowiański książę Zobor broniący przed Węgrami Nitry został przez zwycięzców powieszony na górującym nad miastem wzniesieniu. Słowianie nie cieszyli się szacunkiem Węgrów. Wywiadowcy węgierscy rozpoznający wartość Siedmiogrodu zauważyli, że kraj jest bardzo bogaty, „a przy tym mieszkańcy tego terenu są najędzniejsi ze wszystkich na świecie, gdyż są to Bułgarzy i Słowianie, używający nie innego uzbrojenia, jak tylko łuków i strzał, zaś ich wódz Gyalu [w oryginale Gelou] nie jest zbyt silny i nie ma wokół siebie dobrych żołnierzy, aby ośmielił się przeciwstawić waleczności Węgrów, gdyż doznali wielu krzywd ze strony Kumanów i Pieczyngów” (An., 2006, rozdz. 25, s. 101, tekst łaciński s. 100).

Pojawienie się Słowian jako osobnego ludu wymienianego na tym samym poziomie co Bułgarzy, Rusini czy Czesi każe nam podejrzewać, że nazwa ta ma inne znaczenie, niż byśmy oczekiwali dzisiaj. Z kontekstu zarówno dzieła anonimowego notariusza, jak i *Kroniki węgiersko-polskiej* wynika, że chodzi tu o tubylczych mieszkańców Kotliny Karpackiej, szczególnie ziemi nitrzańskiej, dzisiejszej zachodniej Słowacji, Panonii, czyli Transdanubii, i Sławonii, czyli północnej Chorwacji. Uświadamia nam to prawdę, że w średniowiecznych kronikach próżno szukać dzisiejszych kategorii etniczno-językowych, które wypracowywane są dopiero od czasów oświecenia. Dopiero wtedy pokrewieństwo słowiańskie stało się przedmiotem refleksji naukowej i rodzącej się dyscypliny – sławistyki. Co prawda trzeba zauważyć, że w dwóch kronikach pochodzących ze średniowiecznej Słowiańszczyzny spotykamy świadomość słowiańskiego pokrewieństwa. To ruska *Powieść lat minionych*, która Panonię czyni kolebką Słowiańszczyzny, oraz pochodząca zapewne

z połowy XIV wieku tzw. *Interpolacja słowiańska Kroniki wielkopolskiej*, która zresztą mogła znać tradycję Rusi Halickiej, świeżo wtedy przyłączonej do Polski. Natomiast na Ruś tradycja panońska przeszła zapewne z Bułgarii, dokąd dotarła z twórczością wygnanych z Wielkich Moraw uczniów św. Konstantyna-Cyryla i Metodiego (pełna analiza zob. Grzesik, 2012). Jednak kronikarze węgierscy takiej świadomości chyba nie mieli, a w każdym razie nie wyrażali jej w swych dziełach. Owszem, interesowali się pokrewieństwem językowym, ale zupełnie innych ludów. Szymon z Kézy uznał, że Hunowie i Węgrzy byli braćmi, których języki różniły się między sobą jak mowa Sasów i Turyngów (Kézai, 1999, rozdz. 4, ss. 14–15).

Z powyższych uwag wynika, że ludy słowiańskie stanowią w średnio-wiecznych kronikach węgierskich tylko tło do przedstawienia chwalebnej węgierskiej historii. Tworzyły one państwa sąsiadujące z węgierską monarchią, z którymi najczęściej walczyła, choć wspomina się też o sojuszach albo choćby tylko o próbach ich zawiązywania. Etonim *Sclavi* pojawiający się na kartach kronik pokazuje, że tak określano mieszkańców szeroko pojętej Kotliny Karpackiej. Jako ludność podbita nie ciekawili oni kronikarzy. Dopiero bardziej szczegółowa analiza pokazuje pokłady rodzimej słowiańskiej tradycji przejętej przez Węgrów, którą można powiązać czy to ze Słowianami panońskimi (choćby historia o pasterzach Rzymian, w których dostrzec można frankijskich duszpasterzy działających w księstwach panońskich), czy z Wielkimi Morawami, skądinąd nie wymienionymi przez kronikarzy (choćby opowiadanie o zabitym władcy chorwackim czy o małżeństwie węgierskiego następcy tronu z córką miejscowego władcy). Te zagadnienia zostały zanalizowane przeze mnie w innych miejscach (np. Grzesik, 2014, 2019).

Skróty źródeł

- An. – Kulbicka i in., 2006.
Anonymus – Rady & Veszprémy, 2010.
Chronica – Karácsonyi, 1969.
Kézai – Veszprémy & Schaer, 1999.
V – Bak i in., 2018.

Bibliografia

Źródła

- Bak, J. M., Veszprémy, L., & Kersken N. (Wyd.). (2018). *Chronica de Gestis Hungarorum e Codice Picto saec. XIV / Chronicle of the Deeds of the Hungarians from the Fourteenth-Century Illuminated Codex* [V]. Central European University Press.
- Karácsonyi, B. (Wyd.). (1969). *Chronica Hungaro-Polonica: Cz. I. (textus cum varietate lectionum)* [Chronica]. Universitas Szegedensis de Attila József nominata.
- Kulbicka, A., Pawłowski, K., Wodzinowska-Taklińska, G., & Grzesik, R. (Wyd.). (2006). *Anonimowego Notariusza króla Béli Gesta Hungarorum* [An.]. Societas Vistulana.
- Rady, M., & Veszprémy, L. (Wyd.). (2010). *Anonymus and Master Roger. Anonymi Bele regis notarii Gesta Hungarorum / Anonymus, Notary of King Béla, The deeds of the Hungarians [...]* [Anonymus]. Central European University Press. <https://doi.org/10.1515/9789639776968>
- Veszprémy, L. & Schaer, F. (Wyd.). (1999). *Simonis de Kéza Gesta Hungarorum / Simon of Kéza, The deeds of the Hungarians* [Kézai]. Central European University Press. <https://doi.org/10.1515/9789633865699>

Literatura

- Bak, J. M., & Veszprémy, L. (Red.). (2018). *Studies on the Illuminated Chronicle*. Central European University Press. <https://doi.org/10.1515/9789633862650>
- Felczak, W. (1983). *Historia Węgier* (2. wyd.). Zakład Narodowy imienia Ossolińskich.
- Grzesik, R. (1999). *Kronika węgiersko-polska: Z dziejów polsko-węgierskich kontaktów kulturalnych w średniowieczu*. Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- Grzesik, R. (2009). The Hungarian expedition to Poland in 1093 in the Hungarian and Polish chronicles. *The Medieval Chronicle*, 2009(6), 205–215. https://doi.org/10.1163/9789042026759_012
- Grzesik, R. (2012). Panonia kolebką Słowian? O pewnej koncepcji etnogenetycznej. W C. Nelkowski (Red.), *Kultura, literatura oraz myśl filozoficzna Słowian Wschodnich i Południowych w powiązaniach, wzajemnych oddziaływaniach: Konferencja pod honorowym patronatem Komitetu Słowianoznawstwa Polskiej Akademii Nauk, Bydgoszcz, 13–14 września 2012* (ss. 99–107). Filharmonia Pomorska im. Ignacego Paderewskiego w Bydgoszczy.
- Grzesik, R. (2014). *Hungaria – Slavia – Europa Centralis: Studia z dziejów środkowoeuropejskiej kultury we wczesnym średniowieczu*. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk.

- Grzesik, R. (2019). Wielkomorawsko-panońskie Opowiadanie o przełożeniu ksiąg. W J. Stradomski & M. Kuczyńska (Red.), *Słowiańszczyzna wielowyznaniowa w dawnych wiekach* (ss. 9–19). Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Grzesik, R. (2022). Kronika węgiersko-polska – fałszerstwo doskonałe?. W R. Čapaitė (Red.), *Surasti tiesą: Pagalbiniai istorijos mokslai falsifikatų tyrime: Mokslinių straipsnių rinkinys* (ss. 31–56). Lietuvos istorijos institutas.
- Hóman, B. (1925). *A Szent László-kori Gesta Ungarorum és XII–XIII századi leszármazói (Forrástanulmány)*. Magyar Tudományos Akadémia.
- Homza, M. (2018). Niekoľko poznámok k edícii Monumenta Linguae Slovacae. W P. Benka, M. Homza, & P. Žigo (Red.), *Pamätníky Slovenského Jazyka: T. 1. Právno-administratívne dokumenty: Prisažné formuly zo 16. –18. storočia* (ss. 63–94). Univerzita Komenského v Bratislave.
- Homza, M. (2020). *Murices novae alebo Nové ostne: Dialógy o starších slovenských dejinách, ale nielen o nich, prvá časť*. Slovenské dejiny, o. z.
- Homza, M. i in. (2013). *Svätopluk v európskom písomníctve: Štúdie z dejín svätoplukovskej legendy*. PostScriptum.
- Homza, M., & Rácová N. (2010). *K vývinu slovenskej myšlienky do polovice 18. storočia: Kapitoly k základom slovenskej historiografie: Učebné texty*. Vydavateľstvo Stimul.
- Kürbisówna, B. (1962). Więż najstarszego dziejopisarstwa polskiego z państwem. W K. Tymieniecki, G. Labuda, & H. Łowmiański (Red.), *Początki państwa polskiego: Księga Tysiąclecia: T. 2. Społeczeństwo i kultura* (ss. 217–232). Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Oddział w Poznaniu.
- Łączak, J. (1977). Węgiersko-słowiańskie stosunki językowe. W *Słownik starożytności słowiańskich* (T. 6, ss. 392–393). Zakład Narodowy imienia Ossolińskich; Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Manteuffel, T. (1990). *Historia powszechna: Średniowiecze* (5. wyd.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Szűcs, J. (1975). *Theoretical elements in Master Simon of Kéza's Gesta Hungarorum (1282–1285 A.D.)*. Akadémiai Kiadó.
- Szűcs, J. (1999). Theoretical elements in Master Simon of Kéza's *Gesta Hungarorum* (1282–1285). W L. Veszprémy & F. Schaer (Wyd.), *Simonis de Kéza Gesta Hungarorum / Simon of Kéza, The deeds of the Hungarians* (ss. XXIX–CII). Central European University Press.

The Hungarian Chroniclers on the Slavs

Summary

This article presents the image of the Slavs in the Hungarian medieval chronicles, where they functioned as the background for the Hungarian heroic history. The wars against the Slavic countries, but also the alliances with them, were the theme of the narrations, and the Conquest of the Homeland (*honfoglalás* in Hungarian) was a story of the defeats of the old inhabitants. The term *Sclavi* probably denoted only the Pannonian Slavs. The Ruthenians, the Poles, the Bohemians or the South Slavic people did not function as the Slavs, but only as representatives of the individual neighbouring states.

Keywords: the Slavs; the Hungarians; Hungarian chronicles

Węgierscy kronikarze o Słowianach

Streszczenie

Niniejszy artykuł przedstawia obraz Słowian w średniowiecznych kronikach węgierskich, gdzie stanowili tło dla chwalebnej historii Węgrów. Wojny, ale także sojusze z krajami słowiańskimi były tematem narracji kronikarskich, a „zajęcie ojczyzny” (po węgiersku *honfoglalás*) było historią zwycięstw nad dawnymi mieszkańcami tych ziem. Termin *Sclavi* prawdopodobnie odnosił się wyłącznie do Słowian panońskich. Rusini, Polacy, Czesi, czy Słowianie południowi nie funkcjonowali jako Słowianie, ale jedynie jako przedstawiciele poszczególnych państw sąsiednich.

Słowa kluczowe: Słowianie; Węgrzy; kroniki węgierskie

Anna Horniatko-Szumiłowicz

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

anna.horniatko-szumilowicz@amu.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1625-6193>

Василь Ткачук – забутий талант українського модернізму

Грунтовне дослідження життя і творчості Василя Ткачука (1916–1944) – українського новеліста, що творив у добу модернізму¹, був надзвичайно популярний у 30-ті роки ХХ ст., а після передчасної смерті на багато років забутий, а тому невідомий, не досліджений і не вписаний в історію української літератури, дозволило висновувати про унікальність його письменницької спадщини. Феномен Ткачука можливо було розкрити, паралельно дослідивши такі фактори формування його оригінальності, як: по-перше, творче зростання письменника у межах літературної діяльності західноукраїнського мистецького угруповання «Дванадцятка», по-друге, життєвий шлях новеліста та вплив оточення на його становлення як неординарного творця, по-третє, роль постпам'яті у поверненні «загубленого таланту» із «забуття в безсмертя», по-четверте, неповторність власне мистецьких надбань автора з урахуванням як його книжкових², так і журнальних публікацій³.

¹ Дослідники фіксують три хвилі модернізму в Україні, відповідно: I хвилю (ранній модернізм) – 90-ті рр. ХІХ ст. – 10-ті рр. ХХ ст.; II хвилю (покоління «Розстріляного відродження» – 20-ті і 30-ті рр. ХХ ст.); III хвилю – у рамках МУР-у (Мистецького українського руху), що діяв у Німеччині в роках 1945–1948. На Західній Україні під впливом краківської «Молодої Польщі» виникла у першій декаді ХХ ст. «Молода муза», а в 30-тих рр. ХХ ст. активізувались модерністські авангардні тенденції в межах таких літературних угруповань, як «Митуса», «Логос», «Листопад», «Горно» і, зокрема, «Дванадцятка».

² Василь Ткачук – автор чотирьох прижиттєвих збірок новел – *Сині чічки*, 1935; *Золоті дзвінки*, 1936; *Зимова мєльодія*, 1938; *Весна*, 1940. У 2013 році Ольга Гоффманн – дочка письменника, яка живе у Щецині в Польщі, перевидала вказані збіркі в одній публікації під назвою *Сині чічки* (Івано-Франківськ, 2013).

³ Окрім книжкових видань, збереглося тринадцять майже невідомих новел і нарисів письменника (*Великдень іде*, *Віно*, *Гуляла Маруся*, *До Бразилії*, *Забухтувавси...*,

Передусім Ткачук, якого називали Гуцуликом, постає новатором на тлі західноукраїнського літературного процесу міжвоєнного періоду, і зокрема в контексті діяльності наймолодшої львівської літературної богеми «Дванадцятка» (Горнятко-Шумилович, 2020), якої він був одним із беззаперечних лідерів. На відміну від переважної більшості «дванадцяткарів», які розробляли у своїй творчості міську проблематику, прозаїк досліджував тему Покуття та Гуцульщини, повністю присвячуючи себе сільській тематиці. Проте, як і його колеги по перу, він прагнув знайти нові форми вираження, вливаючись у лави духовної еліти Західної України та львівського літературного авангарду 1930-х років. Адже діяльність «Дванадцятки», метою якої було «підшукування нових динамічних форм вислову» (Курдидик, 1951, с. 28), чудово вписалась у мистецьку атмосферу Львова 1930-х років – унікального своїм кав'ярняним життям, відкритістю до нових віянь і талантів.

Як улюбленець тогочасної критики Ткачук залишився не лише в її пам'яті, а й у свідомості колег із «Дванадцятки» та загалом львівської духовної богеми, що знайшло відображення у спогадах письменників-емігрантів. Унаслідок подвійної – радянської і німецької окупації західноукраїнських земель 1939–1944 рр. значна частина львівської творчої інтелігенції знайшла притулок за межами України, в еміграції, де з великим заангажуванням віддалася мистецькій праці, зокрема написанню мемуарів. Такі письменники, як Анатоль Курдидик, Богдан Нижанківський, Остап Тарнавський, Юрій Тис, Едвард Козак (Еко) та інші, залишили надзвичайно цінні інформації про український авангард міжвоєнного періоду, «Дванадцятку» і зокрема про Ткачука (Курдидик, 1951; Нижанківський, 1986; Тарнавський, 1995; Тис, 1984; Козак (Еко), 1960).

Бурхлива, але коротка біографія письменника, його бідне дитинство, бунтарські юнацькі роки, кохання до молодой львів'янки Марії Януш, з якою творець мав єдину дитину – дочку Ольгу – усе це в сукупності мало вплив на розвиток таланту Ткачука. Потім розлука з родиною і несподівані літературні успіхи в межах «Дванадцятки», коли прозаїк видає чергові збірки новел. Початковий ентузіазм письменника щодо приходу радянської влади до Львова, а потім непокора

За невістку Яковихи, Підпал, Правдивий поет, Рубають верби, Трембіта кличе, Хустка, Такий звичай, Весілля на Покутті), опублікованих у галицьких журналах міжвоєнного часу.

й відкрита незгода з новою західноукраїнською дійсністю перегортають сторінку – юний новеліст стає *персоною нон грата*. Творець потрапляє на передову, губиться в хаосі війни і втрачає життя, ймовірно, на Східному фронті. Залишилася радянська політика замітання слідів непокірного письменника й водночас кропітка робота ентузіастів і найближчих із відновлення пам'яті про Гуцулика (Horniatko-Szumilowicz, 2017).

На нелегкому шляху повернення постаті й спадщини Ткачука істотну роль відіграла постпам'ять, що підтверджують результати п'ятих інтерв'ю із членами сім'ї та односельчанами новеліста, проведених у 2018 році, відповідно – трьох в Україні і двох у Польщі (Приватний архів Анни Горнятко-Шумилович)⁴. Згадані бесіди дали змогу відтворити автентичний кількאיпостасний портрет Ткачука як доброї, але характерологічно складної людини – люблячого, хоча нерозважного батька – вельми талановитого творця, послідовника (не епігона) Василя Стефаника, врешті, – активного учасника західноукраїнського мистецького життя доби модернізму (Горнятко-Шумилович, 2021а; Горнятко-Шумилович, 2021б).

Новелістична спадщина Ткачука своєю тематикою і проблематикою, що вписується в класичний сільський наратив українського письменства того часу, стала відкриттям для міжвоєнної критики передусім завдяки оригінальній поетиці, м'якому ліризмові та насиченості окремих творів численними засобами художньої виразності, зокрема яскравими метафорами та незрівнянними порівняннями. Крім поетикальних тасмниць новелістики Ткачука, які зумовили безсумнівний творчий успіх письменника, слід звернути увагу й на типологічні та художні паралелі між ним і його славнозвісним попередником у царині української новелістики – Василем Стефаником. Майстерний баланс між традицією лаконічної новели про селянські злидні та новаторством художньої форми творів із надзвичайною палітрою художніх засобів приніс Гуцулику визнання не лише

⁴ На «малій батьківщині» Ткачука, у селі Іллінці Снятинського району, у школі, де колись навчався письменник, були проведені розмови з дочкою директора Народного музею історії села Іллінці Людою Шиховою та з віднайденою родичкою новеліста Анною Федорійчук. У мальовничій Коломиї, у готелі «Писанка» відбулось інтерв'ю з Миколою Сулятицьким – істориком, донедавна доцентом Кафедри українознавства та філософії Івано-Франківського Національного Медичного Університету. У Щецині в Польщі двічі проведено бесіду з єдиною дочкою письменника, Ольгою Гоффманн.

в 1930-х роках, але й сьогодні, коли його заново відкривають і цінують (Горнятко-Шумилович, 2017а).

Важливим аспектом дослідження творчості Ткачука є насиченість окремих його текстів жіночими образами. Відомо, що жінки зіграли в житті новеліста дуже важливу роль. З великою повагою та любов'ю письменник ставився до своєї матері Олени Ткачук. Для юного творця мати була символом і материнської любові, і традиційно в українській культурі – коханої Батьківщини. Прозаїк, відомий своєю запальною вдачею та слабкістю до красивих жінок, які відповідали на ці почуття, увіковічнив у своїх творах й інші жіночі образи, зокрема, молоду дівчину, дружину, невістку чи бабусю. Усі вони показані з повагою, толерантністю та розумінням сильних і слабких сторін жіночого характеру, що може дивувати, зважаючи на дуже молодий вік письменника, і що черговий раз підтверджує непересічність його творчої спадщини. Лише образ свекрухи вписується у традицію української літератури – він цілком негативний (Горнятко-Шумилович, 2017б).

Істотними для розуміння специфіки творчості Ткачука є і танатологічні мотиви. Смерть і пов'язаний із нею заклик до осмислення життя та управління часом – *memento mori*, присутні в більшості прикладів його малої прози, у різних її варіантах. Смерть є всюдисущою, вона торкається всього суспільства, не щадить дітей і молодь, благородних і злих, щасливих або зраджених чи покинутих. Це, на перший погляд, може заперечити твердження про оптимістичнішу спадщину Гуцулика порівняно з класичною українською новелістикою Стефаніка. Проте ці побоювання невиправдані, адже для Ткачука смерть – природний, останній і невідворотний етап життєвого шляху людини і не може затьмарити загального ідейного смислу новелістики, який міститься, наприклад, у словах одного з персонажів, що відображають життєрадість і внутрішню силу героїв: «Єкси крисані покладем на бакер, а череси помоуємо, а бартки в руки озмемо, – земля ме' проступатиси, тріщети, небо прояснуватиси, буря втихати, а як підемо в данец, лиш ковпіт ме йти» (Ткачук, 1935). Тому не смерть, але життя, тривалість і пам'ять є лейтмотивом новел Ткачука (Горнятко-Шумилович, 2019).

Стрижнем реконструкції художнього портрета покутського новеліста є символіка природи, яка відіграла домінуючу роль у філософії письменника, його світогляді, сприйнятті навколишньої дійсності. Здається, природа найяскравіше продемонструвала сутність і характер

творчості Ткачука. Вона співіснує з героями, тісно співпереживає з ними, розділяє їхні турботи та радощі. На панування природи в мальовничих новелах письменника звертала увагу ще довоєнна критика. Зважаючи на сучасні тенденції літературознавства, можна говорити про екокритичну фізіономію цієї спадщини, а в її центрі стоять концепти – ‘чічка’ (діалектне – *гірська квітка*), ‘вітер’, ‘буря’, ‘небо’ та ‘небесні світила’ (Горнятко-Шумилович, 2018; Горнятко-Шумилович, 2023б).

Василь Ткачук, з одного боку, гордий гуцул, закоханий у карпатську природу та мальовниче Покуття і магічну Гуцульщину, а з іншого – шануючий Батьківщину, неугодний радянській владі зухвалий українець. У багатьох творах новеліста відбилася його етнічна та національна ідентичність, яка не дозволяла йому смиренно миритися з дедалі тугішою радянською петлею поневолення. Тому розуміння Ткачуком питання національно-етнічної самоідентифікації є ще одним аспектом його спадщини (Горнятко-Шумилович, 2023а). Особливої уваги заслуговують новели письменника як приклад локального, гуцульського тексту. Суттєво те, що новеліст трактував Гуцульщину як своєрідний *locus amoenus* – гарне, привітне для людей місце, і водночас *locus horridus* – похмуру, страшну й непривітну локацію для її мешканців. На відміну від багатьох своїх попередників, які лише прославляли Гуцульщину, її звичаї та мешканців, письменник і апологізував, і деєкзотизував гуцульський і покутський краї. Його новелістика – з одного боку продемонструвала красу карпатських сіл і їхніх мешканців, з другого – ознайомила читачів із міжетнічними чварами, злиднями, стражданнями та смертю, що сповідували жителі цих районів.

Останній аспект дослідження спадщини Ткачука стосується майже невідомого сегмента його доробку: новел і нарисів, виданих у західноукраїнських газетах і журналах 30-х років минулого століття. Їхній аналіз за тематикою і проблематикою, ідейним змістом і засобами художньої виразності дозволяє зробити висновок, що вони за рівнем майстерності не відрізняються від решти його літературної спадщини, опублікованої в чотирьох прижиттєвих книгах, становлячи з нею єдине ціле (Horniatko-Szumiłowicz, 2022).

У 1965 році, понад двадцять років після смерті прозаїка, письменник і публіцист зі Снятинського району Тарас Мигаль (1920–1982), хрещеним батьком якого був сам Василь Стефаник, запевняв у тижневику «Літературна Україна», що письменник, який цілком юним пішов із життя, залишився живим у серцях місцевих жителів

(*Ми не забули тебе, легініку*) (Мигаль, 1965). І хоча на цей час Ткачук був, по суті, зовсім невідомий широким читацьким колам, слова Мигалья стали пророчими. Сьогодні, коли від вказаного вище газетного допису минуло понад пів століття, Ткачук повертається до пантеону українських класиків, а читачі мають змогу ознайомитися з його унікальними новелами. Пам'ять про цього виняткового творця і дослідження його сповненого тонкого ліризму художнього слова у значній мірі відновлені.

Бібліографія

- Горнятко-Шумилович, А. (2017а). Василь Ткачук: Між традицією і новаторством (нарис проблематики). В К. Jakubowska-Krawczyk & A. Nowacki (Ред.), *Tożsamość ukraińska wobec przemian XVII–XXI w.* (сс. 147–163). Wydawnictwo KUL.
- Горнятко-Шумилович, А. (2017б). Майстерність змалювання жіночих постатей в новелістиці Василя Ткачука. В А. Archangielska & М. Hordy (Ред.), *Kobieta w zwierciadle języka i kultury* (сс. 481–499). Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Горнятко-Шумилович, А. (2018). Натурфілософія як феномен художнього світу Василя Ткачука. В С. Пирожков, А. Загородній, & Г. Скрипник (Ред.), *IX Міжнародний конгрес українців. Літературознавство. Збірник наукових статей (До 100-річчя Національної академії наук України)* (сс. 21–36). Видавництво ІМФЕ.
- Горнятко-Шумилович, А. (2019). На терезах долі: Мотиви й образи смерті в новелістиці Василя Ткачука. *Slavica Wratislaviensia*, 168(2), 123–136. <https://doi.org/10.19195/0137-1150.168.10>
- Горнятко-Шумилович, А. (2020). Із метою «підшукування нових динамічних форм вислову»: «Дванадцятка» як авангардне явище в українській літературі. *Poznańskie Studia Slawistyczne*, 8, 125–144. <https://doi.org/10.14746/pss.2020.18.7>
- Горнятко-Шумилович, А. (2021а). Забуті імена: Василь Ткачук очима родичів й односельчан (на основі актуальних інтерв'ю). *Studia Polsko-Ukraińskie*, 8, 126–141.
- Горнятко-Шумилович, А. (2021б). Успадковані спогади: Ольга Гоффманн vel Ткачук повертає пам'ять про батька. *Slavica Wratislaviensia*, 173, 221–232. <https://doi.org/10.19195/0137-1150.173.18>
- Горнятко-Шумилович, А. (2022). «Не я тут господар, а природа». Екоцентричне прочитання творчої спадщини Василя Ткачука. *Poznańskie Studia Slawistyczne*, 22, 181–194. <https://doi.org/10.14746/pss.2022.22.9>

- Горнятко-Шумилович, А. (2023а). Василь Ткачук – виразник української етнонаціональної ідентичності. *Slavica Wratislaviensia*, 178, 57–66. <https://doi.org/10.19195/0137-1150.178.6>
- Горнятко-Шумилович, А. (2023б). Образи неба й небесних світил у новелістиці Василя Ткачука. *Studia Ukrainica Posnaniensia*, 11(2), 103–115.
- Козак (Еко), Е. (1960). Львівська Богема. *Лис Микита*, 2, 6–7.
- Курдидик, А. (1951). Літературна група «12». *Юність: Листок Літературної Комісії «Зарево»*, 3, 26–32.
- Мигаль Т. (1965, 8 червня). Ми не забули тебе, легініку. *Літературна Україна*.
- Нижанківський, Б. (1986). «Дванадцятка»: Наймолодша львівська богема тридцятих років. *Сучасність*, 1, 33–40.
- Приватний архів Анни Горнятко-Шумилович.
- Тарнавський, О. (1995). *Літературний Львів: 1939–1944: Спомини*. Л.А. «Піраміда».
- Тис, Ю. (1984). «Пів чорної» (До історії української богеми у Львові). *Терем*, 9, 30–38.
- Ткачук, В. (1935). Трембіта кличе. *Новий Час*, 117.
- Horniatko-Szumiłowicz, A. (2017). „Skromne obrazki wiejskie” Wasyla Tkaczuka (szkic do portretu pisarza zapomnianego). *Studia et Documenta Slavica*, 1, 9–21.
- Horniatko-Szumiłowicz, A. (2022). Wasyl Tkaczuk – utwory nieznanе. *Studia Ukrainica Posnaniensia*, 10(1), 119–135. <https://doi.org/10.14746/sup.2022.10.1.07>

Bibliography (Transliteration)

- Horniatko-Szumiłowicz, A. (2017). „Skromne obrazki wiejskie” Wasyla Tkaczuka (szkic do portretu pisarza zapomnianego). *Studia et Documenta Slavica*, 1, 9–21.
- Horniatko-Szumiłowicz, A. (2022). Wasyl Tkaczuk – utwory nieznanе. *Studia Ukrainica Posnaniensia*, 10(1), 119–135. <https://doi.org/10.14746/sup.2022.10.1.07>
- Horniatko-Shumylovych, A. (2017a). Vasyl' Tkachuk. Mizh tradytsiieiu i novatorstvom (narys problematyky). In K. Jakubowska-Krawczyk & A. Nowacki (Eds.), *Tożsamość ukraińska wobec przemian XVII–XXI w.* (pp. 147–163). Wydawnictwo KUL.
- Horniatko-Shumylovych, A. (2017b). Maïsternist' zmaliuvannia zhinochykh postateï v novelistytsi Vasylia Tkachuka. In A. Archangielska & M. Hordy

- (Eds.), *Kobieta w zwierciadle języka i kultury* (pp. 481–499). Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Horniatko-Shumylovych, A. (2018). Naturfilosofia iak fenomen khudozhn'oho svitu Vasyliia Tkachuka. In S. Pyrozhkov, A. Zahorodniĭ, & H. Skrypnyk (Eds.), *IX Mizhnarodnyiĭ konhres ukraïnistiv: Literaturoznavstvo: Zbirnyk naukovykh stateĭ (Do 100-richchia Natsional'noi akademii nauk Ukraïny)* (pp. 21–36). Vydavnytstvo IMFE.
- Horniatko-Shumylovych, A. (2019). Na terezakh doli: Motyvy i obrazy smerti v novelistytsi Vasyliia Tkachuka. *Slavica Wratislaviensia*, 168, 123–136. <https://doi.org/10.19195/0137-1150.168.10>
- Horniatko-Shumylovych, A. (2020). Iz metoiu “pidshukuvannia novykh dynamichnykh form vyslovu”. “Dvanadtsiatka” iak avanhardne iavyshehe v ukraïns'kiĭ literaturi. *Poznańskie Studia Slawistyczne*, 8, 125–144. <https://doi.org/10.14746/pss.2020.18.7>
- Horniatko-Shumylovych, A. (2021a). Zabuti imena: Vasylii Tkachuk ochyma rodychiv ĭ odnosel'chan (na osnovi aktual'nykh interv'iu). *Studia Polsko-Ukraïnskie*, 8, 126–141.
- Horniatko-Shumylovych, A. (2021b). Uspadkovani spohady: Olha Hoffmann vel Tkachuk povertaie pamiat' pro bat'ka. *Slavica Wratislaviensia*, 173, 221–232. <https://doi.org/10.19195/0137-1150.173.18>
- Horniatko-Shumylovych, A. (2022). „Ne ia tut gospodar, a pryroda”: Ekotsentrychne prochyttannia tvorchoi spadshchyny Vasyliia Tkachuka. *Poznańskie Studia Slawistyczne*, 22, 181–194. <https://doi.org/10.14746/pss.2022.22.9>
- Horniatko-Shumylovych, A. (2023a). Vasylii Tkachuk – vyraznyk ukraïns'koï etnonatsional'noi identychnosti. *Slavica Wratislaviensia*, 178, 57–66. <https://doi.org/10.19195/0137-1150.178.6>
- Horniatko-Shumylovych, A. (2023b). Obrazy neba i nebesnykh svityl u novelistytsi Vasyliia Tkachuka. *Studia Ukrainica Posnaniensia*, 11(2), 103–115.
- Kozak (Eko), E. (1960). L'vivs'ka Bohema. *Lys Mykyta*, 2, 6–7.
- Kurdydyk, A. (1951). Literaturna hrupa “12”. *IUnist': Lystok Literaturnoi Komisii “Zarevo”*, 3, 26–32.
- Myhal', T. (1965, June 8). My ne zabuly tebe, lehinyku. *Literaturna Ukraïna*.
- Nyzhankivs'kyĭ, B. (1986). “Dvanadtsiatka”: Naïmolodsha l'vivs'ka bohema trydtsiatykh rokiv. *Suchasnist*, 1, 33–40.
- Pryvatnyiĭ arkhiv Anny Horniatko-Shumylovych.
- Tarnavs'kyĭ, O. (1995). *Literaturnyiĭ L'viv: 1939–1944.: Spomyny*. L.A. “Piramida”.
- Tkachuk, V. (1935). Trembita klyche. *Novyiĭ Chas*, 117.
- Tys, IU. (1984). “Piv chornoï” (Do istorii ukraïns'koï bohemy u L'vovi). *Terem*, 9, 30–38.

Vasyl Tkachuk: A Forgotten Talent of Ukrainian Modernism

Summary

A thorough study of the life and work of Vasyl Tkachuk (1916–1944) reveals the story of this Ukrainian modernist novelist. Extremely popular in the 1930s, he was forgotten for many years after his untimely death – he became unknown, unexplored, and was not inscribed in the history of Ukrainian literature. This study makes it possible to conclude that his literary legacy is unique. Tkachuk’s phenomenon is revealed through a parallel analysis of several factors that shaped his originality. Firstly, his creative growth in the Western Ukrainian artistic group “The Twelve”. Secondly, his life path and the influence of his environment on his formation as an extraordinary writer. Thirdly, the role of postmemory in returning the “lost talent” from “oblivion to immortality”. Fourthly, the uniqueness of his artistic achievements, considering both his book and magazine publications.

Keywords: Vasyl Tkachuk; “lost talent”; “The Twelve”; short story; modernism; Western Ukrainian literature of the 1930s

Василь Ткачук – забутий таланти українського модернізму

Резюме

Грунтовне дослідження життя і творчості Василя Ткачука (1916–1944) розкриває історію цього українського прозаїка-модерніста. Надзвичайно популярний у 1930-х роках, Ткачук був забутий на довгі роки після своєї передчасної смерті – він став невідомим, недослідженим і не був вписаний в історію української літератури. Це дослідження дозволило зробити висновок, що його літературна спадщина є унікальною. Феномен Ткачука розкривається через паралельне вивчення кількох чинників, які сформували його самотність. По-перше, його творче зростання в західноукраїнському мистецькому угрупованні «Дванадцятка». По-друге, життєвий шлях та вплив оточення на формування неординарного письменника. По-третє, роль постпам’яті у поверненні «загубленого таланту» із «забуття в безсмертя». По-четверте, унікальність його творчого доробку, що враховує як книжкові, так і журнальні публікації.

Ключові слова: Василь Ткачук; «загублений таланти»; «Дванадцятка»; новелістика, модернізм; західноукраїнська література 30-х років ХХ ст.

Zbigniew Kazmierczyk

Uniwersytet Gdański, Gdańsk

zbigniew.kazmierczyk@ug.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7716-3911>

Irański dualizm w historiozofii Adama Mickiewicza okresu paryskiego

Zwrot romantyków ku ludowości wywoływał w literaturze kreacje świata binarnego: ciemności i światła z ich wariantami nocy, cienia – dnia, jasności, blasku, w soteriologii ludowej i romantycznej, skorelowane, z jednej strony, ze śmiercią i złem, a z drugiej – z życiem i dobrem. Skrajny binaryzm tych wizji świata i człowieka uznany został przez badaczy, m.in. Marię Janion, Ryszarda Przybylskiego, Halinę Krukowską, za wyróżnik romantyzmu polskiego. Pod nazwą „Czarny Romantyzm” ukazało się blisko siedemdziesiąt tytułów dzieł romantycznych (m.in. S. Goszczyński, *Zamek kaniowski* (1994); A. Malczewski, *Maria* (1995)) i tomów poświęconych im opracowań – autorskich i pokonferencyjnych. W manifestie serii na wewnętrznej okładce wybranych utworów romantyków polskich czytamy: „Czarny romantyzm to literatura wyrosła z odczucia demonicznej obcości świata i jego zła. [...] z pasją atakująca niewytłumaczalną zapamiętałość losu w bezwzględnym miażdżeniu człowieka...”. Dowiadujemy się, że serię „Czarnego Romantyzmu” stanowią utwory romantyków powstałe z „potrzeby usensownienia egzystencji, w napięciu myśli usiłującej zgłębić mroczną tajemnicę bytu” (*Czarny Romantyzm*, b.d.).

Utwory Adama Mickiewicza, powstałe w napięciu poszukiwań teleologicznego sensu dziejów i tworzących je ludzi, upamiętniły się poprzez obrazy dualizmu wykraczającego nie tylko poza chrześcijańską ortodoksję, ale także synkretyzm religijny łączący w romantyzmie polskim ewangelijną wizję świata i człowieka z animizmem, mitologią grecką i rzymską oraz hinduizmem. Ryszard Przybylski uznał Mickiewicza za poetę, który dostał się pod wpływ manicheizmu. Zdaniem badacza manicheizm tkwi głęboko w słowiańskiej warstwie archeologii duchowej i wydobywa się

okresowo na powierzchnię świadomości literatury (Przybylski, 1993). Tezę o bezpowrotnym wyparciu religii Praslówian w obszar kolektywnej niepamięci rozwijała Maria Janion na przykład w *Niesamowitej Słowiańszczyźnie* (Janion, 2006). Sukcesorką praslówiańskiej mitologii była, według badaczy, ludowa demonologia – przechowująca pogańskie figury przedchrześcijańskich wyobrażeń świata, m.in. wampira.

W referacie interesować nas będzie Mickiewicz jako medium relikwiotowych treści religijnych i reprezentant ochrzczonych Praslówian. Rozwinięciem tematu będzie prezentacja dualizmu irańskiego jako kanwy historiozofii romantyka w kursach *Literatury słowiańskiej*, czyli w prelekcjach paryskich (Mickiewicz, 1997–1998). Dlatego genealogia tego dualizmu nakreślona zostanie tylko skrótowo¹. Z tego punktu widzenia warto poddać oglądowi ludowość *Ballad i romansów*² ze wskazaniem na *Świtez* (por. Kaźmierczyk, 2012, ss. 139–140) jako utwór rozwinięty na podłożu dualizmu nieomnipotentnego Boga i równych mu larw i diabła (Mickiewicz, 1993). Nieznana judeochrześcijaństwu samorodność, równorzędność i suwerenność zmagających się ze sobą potęg uwidacznia się w niezdolności Boga do uratowania miasta na powierzchni ziemi – jakby nie była ona jego domeną. Z drugiej strony sprawczość i potęgą złych mocy ujawnia się w panowaniu w lasach i nad powierzchnią wody.

Wprowadzenie w referacie wyników badań etnograficznych pozwoli stwierdzić ludowy typ tego dualizmu na podstawie dokumentacji wierzeń i idei ludowości m.in. w pracy Kazimierza Moszyńskiego *Kultura ludowa Słowian* (Moszyński, 1967). Badacz ten uznał odnaleziony na Polesiu typ opozycji Boga i antagonistów: biesów, czartów, demonów, za model dwubiegunowy i nazwał „dualizmem poleskim”, przypisując mu przedchrześcijańskie pochodzenie o rodowodzie orientalnym. Wpływy irańskie na wierzenia Słowian ukazał na podstawie językoznawczej – w ślad za romantykiem Walentym Skorochodem Majewskim (Skorochód Majewski, 1816) i publikującym wiek później orientalistą Janem Rozwadowskim (Rozwadowski, 1914–1915) – w pracy *Pierwotny zasięg języka praslówiańskiego* (Moszyński, 1957). Etymologia irańska języków słowiańskich ma swoją biblioteczkę i może być w referacie wzmiankowana – biorąc pod uwagę, że artykuł encyklopedyczny Romana Jakobsona *Slavic mythology* (Jakobson, 1950), analizujący około trzydzieści

¹ Więcej o tym zob. rozdział *Wstęp do mitologii słowiańskiej Mickiewicza* w Kaźmierczyk (2012, ss. 9–85).

² Na temat irańskiej kanwy *Ballad i romansów* zob. Kaźmierczyk (2016).

pojęć pochodzenia irańskiego z życia moralnego i religijnego Słowian, stał się argumentem etnografów i religioznawców, m.in. Joanny i Ryszarda Tomickich (Tomicy, 1975), Aleksandra Gieysztor (Gieysztor, 2006), a wcześniej Mircei Eliadego (Eliade, 2002), za przyjęciem tezy o wpływie zaratusztrianizmu na religijność Słowian. Tomicki tezę tę dobitnie sformułował w artykule *Ludowa kosmogonia dualistyczna Słowian w świetle samojedzkich mitów stworzenia* (Tomicki, 1979). W *Balladach i roman-sach* także utwory *Tukaj*, *Świtezianka*, *Rybka*, *Lilie* reprezentują ludowy model kosmosu charakteryzowany w *Słowniku stereotypów i symboli ludowych* następująco:

W ludowych mitach kosmogonicznych znajdujemy jednak elementy, które odbiegają od wersji biblijnej, staro- i nowotestamentowej. Mniej znaczącą modyfikacją (w istocie pozostającą w kręgu apokryfów chrześcijańskich, „Biblii ludowej”) jest przyznanie udziału w tworzeniu świata także Panu Jezusowi i Matce Boskiej, bardziej istotną różnicą jest obecność w kosmogonii dualistycznej (manichejskiej) idei stworzenia świata przez dwóch kreatorów, Boga i Diabła, czego efektem ma być istnienie w świecie rzeczy kontrastowo różnych wobec rzeczy tworzonych przez Boga. Diabeł naśladować Boga, powołuje do istnienia rzeczy gorsze, [...] Bóg tworzy ziemię, słońce, zwierzęta domowe, kwiaty i ziola; diabeł tworzy kamienie, księżyc, zwierzęta dzikie, rośliny trujące (SSiSL, 2012, s. 13).

W II części *Dziadów* Mickiewicz nadał ciemności w kaplicy cmentarnej gęstość manichejskiej *hyle*. Rozbłyskowi ognia trawiącemu kądziel i wódkę nadał znaczenie początkowego rozbłysku światła w ciemności. Także motyw sił demonicznych poza zasięgiem władzy Guślarza powtarza ideę nieomnipotencji kreatora. W I części dramatu model dualny jest paradygmatem praw natury reprezentowanych przez Peruna i Myśliwego Czarnego, pana posoki, który potrafi „zatłumić” gromy swego antagonisty. Te przykłady działania modelu radykalnie dualnego pozbawiają *Wielką Improwizację* w III części *Dziadów* incydentalności (Mickiewicz, 1995). Widzimy w niej romantyka, który w ludowym dualizmie odkrywa własną głębię religijnych treści życia duchowego. Jej istotą jest poczucie wszechpotęgi zła, pokusa uznania jego panowania nad światem jak zaratusztriańskiego Arymana (w roku 1830 Mickiewicz napisał poemat *Aryman i Oromaz*, który historycy literatury rozpatrują jako model dualizmu teologicznego *Dziadów* drezdeńskich) lub manichejskiego Archonta Ciemności. *Dziady* drezdeńskie wprowadzają do tematu referatu jako wizja erupcji podświadomych treści życia psychicznego „bohatera Polaków”. Te treści ogniskują się wokół inwersji teologicznej ustanawiającej cara na miejscu Boga; cara czyli „szatana politycznego” według romantyka, Czarnego Boga

Słowian, odpowiadającego w irańskim dualizmie Arymanowi i Archontowi Ciemności. Przemówność inwersji teologicznej, przeprowadzanej przez Konrada rozpatrywanego jako medium ekspresji wyobrażeń teologicznych Mickiewicza, pozwala postawić zagadnienie niezgodności z hierarchicznym modelem judeochrześcijaństwa – wyraźnym na przykład w *Fauście* Goethego. Tu wystarczy wspomnieć, że maszynieria chrześcijańska uruchomiona w dramacie dla opanowania Prasłowianina w Konradzie (struktura moralitetu średniowiecznej psychomachii, podszepty diabłów, egzorcyzmy) słabe dała wyniki, skoro romantykowi Rosja ukazała się jako zona udzielnego zła, jako obszar manichejskich żywiołów w walce gotujących niewinnym mieszkańcom Petersburga lodową powódź.

Perspektywa historii literatury jako historii arcydzieł i biografii ich autorów pozwoli na dojście w referacie do tematu irańskiego dualizmu w prelekcjach paryskich z uwzględnieniem artykułu Mickiewicza *Pierwsze wieki historii polskiej* (Mickiewicz, 1868). Artykuł ten wart jest syntetycznego przedstawienia jako suma wiedzy etnogenetycznej Mickiewicza wyłożonej dwa lata przed objęciem katedry Collège de France. W zespole zagadnień etnogenetycznych Mickiewicza znajdują się: prakolebka Słowian, szlaki ich migracji, wpływy indyjskie i perskie, lokacja między Łabą, Morzem Północnym, Bałtyckim a Dnieprem. Tekst ten pozwala uwypuklić romantyczne argumenty za pokrewieństwem Persów i Słowian. Z tego pokrewieństwa wywodzi Mickiewicz prasłowiański dualizm teologiczny. W prelekcjach ten dualizm uznany zostanie za paradygmat słowiańskiej wizji świata i człowieka. Według wykładowcy słowiańskiego dualizm Białego Boga i Czarnego Boga był matrycą strukturalną implikującą radykalny binaryzm prasłowiańskiego oglądu świata, gdyż:

Opierając się na podaniu o Bogu i duchu złym, Słowianie podzielili wszystkie podrzędne bóstwa na dobre i złe, białe i czarne, nawet każdy prawie bożek wystawiany był w podwójnej postaci, jako gniewający się i łaskawy, jako pół-biały i pół-czarny. Ta podwójność – konkludował Mickiewicz – stanowi główny i szczególnie charakter słowiańskiego pogaństwa (Mickiewicz, 1868, s. 36).

Zgodnie z tym irańskim dualizmem w prelekcjach paryskich romantyk ogłosił, że Słowianie wprawdzie utracili mitologię jako zbiór opowieści, ale zachowali „dogmaty rodzajne” i częściowy panteon. Te dogmaty to istnienie Jednego Boga, Boga Białego i Boga Czarnego w walce światowej oraz duszy ludzkiej idącej ku wieczności. Podobnie jak w *Dziadach* w Mickiewiczowskim ujęciu natury, dziejów i życia człowieka widoczny

jest dualizm zaratusztriański w modyfikacji zurwanickiej, zwanej „herezją zurwanicką”³.

W świetle wiedzy religioznawczej wykładowcy uwydatnia się koncepcja czteroletniego kursu *Literatury słowiańskiej*. Widzimy, że jego historiozofia osadzona jest na kanwie zurwanickiego dualizmu, że judeo-chrześcijaństwo nie modyfikuje tej struktury, lecz się na niej zasadza. Pradawny model teologiczny wyjaśnia obraz kolizji Rzeczypospolitej i Rosji jako narzędzi światowych Antagonistów. Podobnie jak w *Ustępie Działów* cz. III Rosja jest zoną udzielnego zła, despotyzmu, domeną Helmoldowego Czarnego Boga Słowian. Polska reprezentuje grecko-rzymski republikanizm, jest ostoją wolności, której patronuje Biały Bóg.

Warto sprawdzić krystalizacyjne działanie tej matrycy w odniesieniu do Mickiewiczowskiej koncepcji początku państwowości polskiej i rosyjskiej. Według wykładowcy u zarania Słowianie stanowili wspólnoty gminne, demokracje wiecowe, gminowładcze, lecz wschodni Słowianie zostali podbici przez Normanów. W wyniku ich agresywnej asymilacji powstała kasta wewnętrznych kolonizatorów. Kolonizacja wewnętrzna stała się zasadą państwa moskiewskiego mutująca w mongolizm w wiekach podboju Rosji. Rzeczpospolita stanowi republikańskie, skrajne przeciwieństwo modelu autokratycznego, jej wzór ustrojowy pozostał republikański, czyli przedstawicielski, oddolny. Warto zauważyć, jak Mickiewicz przeciwstawia te modele: skrajnie odgórny oddolnemu. Na osobną uwagę zasługuje więc zagadnienie caratu jako monocentryzmu jarzmiącego Cerkiew prawosławną i kwestia zgodności systemu niewoli z chrześcijaństwem. Czy zgodnie z ostrością dualizmu jako kanwy historiozoficznej prelekcji służebność prawosławia wobec autokracji uznana zostanie za apostazję?

W antropologii istotną kwestią jest rozpiętość psychomachii na podłożu dualizmu irańskiego, czyli dotkliwość napięcia wewnętrznego człowieka pomiędzy bogami. Przykładem służą portrety carów: Iwana Groźnego, Piotra Wielkiego, Katarzyny II i innych. Iwan wyróżnia się w tej galerii jako car manichejczyk we władzy nienawiści do materii i ciała, niezmiernie tęskniący za czystością już tu, na Ziemi; buduje on maszynę państwową do walki z grzesznością poddanych i tak staje się narzędziem Czarnego Boga do czynienia z Rosji piekła, domeny udzielnego zła. Jego stan psychiczny wyjaśnia romantyk na podstawie powiastki gminnej ruskiej o Drakule, który z nienawiści do brudu widocznego w bieliźnie kazał topić

³ Na ten temat m.in. Boyce (1988).

kobiety, ze wstrętu do nieprawości zabijając prawników, z awersji do nędzy nakazał pozamykać biedaków w stodole i podpalić. Mickiewicz dowodzi, że car manichejczyk na trwałe urządził ustrój wcielonego manicheizmu, czyli wcielonego zła kolonizacji wewnętrznej, skutkującej koniecznością ekspansji zewnętrznej, pozostawania w permanentnym stanie wojny. Zgodnie z algorytmem dualnym wizji dziejów Mickiewicza ten ustrój jest na antypodach republiki, w której władca zależy od poddanych, od oddolnej legitymizacji jego władzy. W związku z tym nasuwają się pytania: czy prelekcje są apologią ustroju republikańskiego, czy ustrój ten jest domeną Boga Białego i czy romantyk polski odnosi się krytycznie do anarchizmu szlacheckiego transformującego się nieraz w warcholstwo?

Innym pytaniem jest, czy Mickiewicz w prelekcjach pojął historię całej Słowiańszczyzny jako ewokację i objawienie rodzajnej opozycji? Powiemy jednoznacznie: zimą roku 1840 na katedrze Collège de France prawdę dualizmu irańskiego w jej łono wcieloną ogłosił jako Objawienie miastu i światu. Prawda ta stała się ideą macierzystą czterech kursów *Literatury słowiańskiej* – kolejnym dualnym i najdojrzałszym wyrazem jego historiodycei.

Skróty

SSiSL – *Słownik stereotypów i symboli ludowych: T. 1. Kosmos. Z. 4. Świat, światło, metale* [SSiSL] (J. Bartmiński & S. Niebrzegowska-Bartmińska, 2012).

Bibliografia

Źródła

- Goszczyński, S. (1994). *Zamek kaniowski* (H. Krukowska, Przedm.). Instytut Filologii Polskiej Filii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Malczewski, A. (1995). *Maria* (H. Krukowska & J. Ławski, Przedm.). Instytut Filologii Polskiej Filii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Mickiewicz, A. (1868). *Pierwsze wieki historii polskiej: Dzieło pośmiertne Adama Mickiewicza*. Księgarnia Luxemburska.
- Mickiewicz, A. (1993). Ballady i romanse. W A. Mickiewicz, *Dziela: T. 1. Wiersze* (ss. 53–126). Wydanie Rocznicowe 1798–1998. Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.

- Mickiewicz, A. (1995). Dziady. W A. Mickiewicz, *Dzieła: T. 2. Dramaty* (ss. 7–316). Wydanie Rocznicowe 1798–1998. Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.
- Mickiewicz, A. (1997–1998). *Literatura słowiańska*. W A. Mickiewicz, *Dzieła* (J. Maślanka, Opr.; L. Płoszewski, Tłum.; T. 8–11). Wydanie Rocznicowe 1798–1998. Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.

Literatura

- Bartmiński, J., & Niebrzegowska-Bartmińska, S. (Red.). (2012). *Słownik stereotypów i symboli ludowych: T. 1. Kosmos: Z. 4. Świat, światło, metale* [SSiSL]. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Boyce, M. (1988). *Zaratusztrianie: Wiara i życie* (Z. Józefowicz-Czabak & B. J. Korzeniowski, Tłum.). Wydawnictwo Łódzkie.
- Czarny Romantyzm*. (b.d.). Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”. Pobrano 1 sierpnia 2024, z <https://wschodzachod.uwb.edu.pl/czarny-romantyzm-2/>
- Eliade, M. (2002). *Od Zalmoksisia do Czyngis-chana* (K. Kocjan, Tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gieysztor, A. (2006). *Mitologia Słowian* (3. wyd.). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. <https://doi.org/10.31338/uw.9788323525486>
- Jakobson, R. (1950). Slavic mythology. W M. Leach & J. Fried (Red.), *Funk & Wagnalls standard dictionary of folklore, mythology and legend* (T. 2, ss. 1025–1028). Funk & Wagnalls Company.
- Janion, M. (2006). *Niesamowita Słowiańszczyzna: Fantazmaty literatury*. Wydawnictwo Literackie.
- Kaźmierczyk, Z. (2012). *Słowiańska psychomachia Mickiewicza*. Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Kaźmierczyk, Z. (2013). Irański dualizm w kosmogonii Słowian – stan badań. W A. Janicka & G. Kowalski & Ł. Zabielski (Red.), *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy. Seria II: Wiktor Choriew in memoriam* (ss. 661–668). Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego.
- Kaźmierczyk, Z. (2016). Słowiański dualizm w „Balladach i romansach” Mickiewicza. *Slavia: Časopis pro slovanskou filologii*, 85(3–4), 429–452.
- Kaźmierczyk, Z. (2021). Wczesny Mickiewicz jako zapowiadający się historyzof. W J. Ławski & Ł. Zabielski (Red.), *Debiuty Mickiewicza: Debiuty Romantyków: Studia: W 200. rocznicę debiutu wieszca: 1818–2018* (ss. 175–185). Polska Akademia Umiejętności.
- Moszyński, K. (1957). *Pierwotny zasięg języka prastłowiańskiego*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN.
- Moszyński, K. (1967). *Kultura ludowa Słowian. T. 2. Kultura duchowa* (Cz. 1). Książka i Wiedza.
- Przybylski, R. (1993). *Słowo i milczenie bohatera Polaków: Studium o „Dziadach”*. Instytut Badań Literackich PAN – Wydawnictwo.

- Rozwadowski, J. (1914–1915). Stosunki leksykalne między językami słowiańskimi i irańskimi. *Rocznik Orientalistyczny*, 1, 95–110.
- Skorochód Majewski, W. (1816). *O Sławianach i ich pobratymcach*. Drukarnia Wiktora Dąbrowskiego.
- Tomicki, R. (1979). Ludowa kosmogonia dualistyczna Słowian w świetle samojedzkich mitów stworzenia. *Etnografia Polska*, 23(2), 169–184.
- Tomickey, J. & R. (1975). *Drzewo życia: Ludowa wizja świata i człowieka*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Iranian Dualism in the Historiosophical Thought of Adam Mickiewicz in His Paris Period

Summary

This paper presents Mickiewicz's Paris lectures and his émigré articles as a record of historiosophy developed on the basis of Zoroastrian dualism. The Romantic turn to folklore is discussed in the perspective of the ethnogenetic breakthrough made on the basis of various arguments: linguistic, medievalist, ethnographic, religious, archaeological, and recently also phylogenetic, following the studies of the R1a haplogroup. These arguments support the Iranian ethnogenesis of the Slavs, which had fallen into oblivion but whose traces were preserved in the relics of folklore. The study argues that Mickiewicz's turn to folklore was motivated by his overwhelming predilection for presenting the world in the categories of radical dualism, and that this dualism, once again, in Paris, became the historiosophical paradigm for approaching the history of the Slavs.

Keywords: Adam Mickiewicz; historiosophy; dualism; ethnogenesis of the Slavs; Paris lectures

Irański dualizm w historiozofii Adama Mickiewicza okresu paryskiego

Streszczenie

Referat przedstawia prelekcje paryskie oraz emigracyjne artykuły Adama Mickiewicza jako zapis historiozofii rozwiniętej na podłożu dualizmu zaratusztriańskiego. Romantyczny zwrot ku ludowości ukazany został w perspektywie przełomu etnogenetycznego – dokonanego na podstawie argumentów językoznawczych, mediewistycznych, etnograficznych, religioznawczych, archeologicznych, a ostatnio filogenetycznych w wyniku badań haplogrupy R1a, przemawiających za irańską

etnogenezą Słowian – zapoznaną, lecz przechowaną w reliktach ludowości. Referat dowodzi, że zwrot Mickiewicza ku ludowości motywowany był jego przemożnym upodobaniem do przedstawiania świata w kategoriach radykalnego dualizmu i że dualizm ten ponownie stał się w Paryżu paradygmatem historiozoficznym ujmowania dziejów Słowiańszczyzny.

Słowa kluczowe: Adam Mickiewicz; historiozofia; dualizm; etnogeneza Słowian; prelekcje paryskie

Иранский дуализм в историософии Адама Мицкевича парижского периода

Резюме

В докладе будут представлены парижские лекции Мицкевича и его статьи, созданные в условиях эмиграции, как запись историософии, развернутой на основе зороастрийского дуализма. Романтический поворот в сторону фольклора будет рассмотрен в рамках этногенетического прорыва, разработанного на основе ряда аргументов (лингвистических, медиевистических, этнографических, религиоведческих, археологических, филогенетических), которые в результате исследования гаплогруппы R1a доказали иранский этногенез славян – непризнанный, но сохранявшийся в реликтах фольклора. В докладе будет также доказано, что обращение Мицкевича к фольклору было мотивировано его стремлением представить мир в категориях радикального дуализма и что этот дуализм вновь стал в Париже историософической парадигмой понимания истории славянщины.

Ключевые слова: Адам Мицкевич; историософия; дуализм; этногенез славян; «Лекции» в Париже

Klaudia Koczur-Lejk

Uniwersytet Szczeciński, Szczecin

klaudia.koczur-lejk@usz.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6395-6128>

Labirynt světa a luthauz (ráj) srdce
Jana Amosa Komenského w polskim przekładzie
z XVII wieku

Najwybitniejsze dzieło czeskiej prozy artystycznej XVII wieku nazwane pierwotnie *Labyrint světa a luthauz srdce* Jana Amosa Komenského powstało w Brandýsie nad Orlicą w 1623 roku. Utwór uzupełniony i rozszerzony przez autora o kilka rozdziałów ukazał się drukiem dopiero po ośmiu latach w Pirnie lub w Lesznie w 1631 roku, a jego pełny tytuł brzmiał: *Labyrint světa a luthauz srdce to jest: Světlé vymalování, kterak v tom světě a věcech jeho všechněch nic není než matení a motání, kolotání a lopotování, mámení a šalba, bída a tesknost, a naposledy omrzení všeho a zoufání; ale kdož doma v srdci svém sedě, s jediným Pánem Bohem se uzavírá, ten sám k pravému a plnému mysli upokojení a radosti že přichází*. Drugie wydanie dzieła, które uległo ostatniej redakcji autorskiej, zostało wydrukowane w Amsterdamie w 1663 roku ze zmianą tytułowego słowa *luthauz* na *ráj*. Od tej pory utwór znany jest jako *Labyrint světa a ráj srdce*. Zalicza się go do pism Komenského powstałych „ku pokrzepieniu własnemu i współbraci” (czes. *útěšné spisy*), które zrodziły się w atmosferze nieszczęść osobistych pisarza, a także w obliczu prześladowań protestantów po bitwie pod Białą Górą w 1620 roku (Havelka, 2018, ss. 5–6). Komenský dążył w nich do odzyskania wewnętrznej równowagi przez religijne wytłumaczenie sensu życia oraz świata. O tym, że *Labirynt* stanowił podporę duchową dla czeskich siedemnastowiecznych emigrantów religijnych, świadczy stara pieśń, w której został wymieniony obok *Biblii Kralickiej* jako najdroższy skarb dziedzictwa narodowego wywieziony z ojczyzny:

*Nevzali sme s sebou
nic, po všem veta
jen bibli Kralickou,
Labyrint světa (Souček, 1924, s. 22).*

Na temat walorów językowych i estetycznych *Labiryntu* wypowiadano się wielokrotnie. Już wnuk Komenskiego Daniel Ernest Jabłoński, duchowny ewangelicki, w liście do Gottfrieda Wilhelma Leibniza z 1715 roku nazwał dzieło „ein sinnreicher Apologus und zugleich ein reiches Stück in der Böhmischen Sprache” (Kvačala, 1902, s. 168). Na przestrzeni lat kolejne generacje badaczy powracały do *Labiryntu*, analizując różne aspekty języka, kompozycji i stylistyki utworu, wskazując nowe odczytania tekstu i możliwości jego interpretacji w przestrzeni literackiej i kulturowej¹.

W roku 1695 w Gdańsku ukazał się polski przekład dzieła Komenskiego, wydrukowany antykwą w tłoczni Andreasa Gabriela Rhetego, zatytułowany *Labirynt świata i dom pociechy, to jest jasny i prawdziwy obraz jako na tym świecie i w sprawach jego wszystkich, nie masz nic, tylko mieszanina, kłopot, oszukanie, i mamienie, bieda, i tęskność, a na ostatek obmierzanie wszystkiego i desperacja. Lecz kto w dom serca swego, usiadłszy, z jednym swoim Bogiem się zawiera, ten samże do prawdziwego, i zupełnego myśli swoich uspokojenia i radości przychodzi*. Dzieło zostało opatrzone przedmową tłumacza w języku łacińskim oraz ryciną odnoszącą się do podejmowanej w nim treści. Przedstawia ona Chrystusa i pielgrzyma na tle kolistego labiryntu, który prowadzi do niebiańskiego zamku na szczycie wysokiej góry.

Pełne nazwisko tłumacza nie występuje w żadnym miejscu książki, widnieje jedynie inicjał J. P. C. E. P. P. C. Na rozwinięcie tego skrótu pozwoliła jednak odręczna dedykacja zamieszczona na jednym z zachowanych egzemplarzy. Dzięki niej można zidentyfikować autora przekładu, którym był Johannes Petrosolinus Corvinus Eccl[esiae] Petro Paulinae Polonicus Concionator, ewangelicki ksiądz zajmujący stanowisko polskiego kaznodziei w kościele św. Piotra i Pawła w Gdańsku. Pochodził on z rodziny czeskich emigrantów, prawdopodobnie był wnukiem księdza i pisarza religijnego Jakuba Petrozelina Kunštatskiego (Souček, 1911, ss. 210–214).

¹ Spośród ogromnej liczby opracowań rozpatrujących problematykę *Labiryntu* można wymienić między innymi publikacje takich autorów jak: J. B. Čapek (2004), L. Doležel (2008), J. Hábl (2014), D. Hodrová (1986, 2014), M. Kopecký (1992), L. Řezníková & V. Urbánek (2017); Urbánek i in. (2021).

Petrosolin zadedykował przekład polskiej gminie ewangelickiej. Jak można przypuszczać, jego pracy tłumaczeniowej przyswiecała chęć duchowego wsparcia współwyznawców, ugruntowania słuszności założeń ich wiary i poczucia wspólnotowości. Tłumaczenie powstawało bowiem pod koniec XVII wieku, gdy różnowiercy w Polsce utracili wiele praw, obłożono ich licznymi ograniczeniami kultowymi i tym samym byli w stosunku do katolików obywatelami drugiej kategorii.

Na temat podjętej przez siebie strategii tłumaczeniowej Petrosolin wypowiedział się w przedmowie. Wyjaśnił, że nie zmienił oryginału od strony rzeczowej, ale pewne elementy mające w jego zamyśle „upiększyć” tekst dodał, inne, które wydały mu się z perspektywy czytelnika zbyt nużące, zredukował. Upominał się o uznanie swojej działalności twórczej i zrównanie z autorem dzieła oryginalnego w myśl założenia, że ceni się nie tylko tego, który rzeźbę stworzył, ale i tego, który ją ozdobił. Tłumaczył z pierwszego wydania *Labiryntu*, stąd w tytule polskim nie pojawiło się słowo „raj”, ale „dom pociechy” jako wariant leksemu *luthauz*, z niem. ‘dom przyjemności, rozrywki, uciechy’.

W przekładzie największej redukcji uległ rozdział VIII. Tłumacz nie przełożył dwóch ostatnich akapitów zawierających rekapitulację poglądów Komenskiego na temat stanu małżeńskiego. Być może zgodnie z deklaracją złożoną w przedmowie Petrosolin usunął je, gdyż wydały mu się przydługawe i nudne. W pozostałych przypadkach ograniczył się do redukcji leksykalnych, np. „O barbarství! o hovadství! dím já” (Komenský, 1910, s. 262) – „O bestialstwo, rzekłem ja” (Komeński, 1695, I2), lub do eliminowania pojedynczych zdań. Zlikwidował niektóre występujące w oryginale marginalia sygnalizujące najistotniejsze kwestie prezentowane w danym fragmencie tekstu. Ale zdarzyło się też, że dopisał adnotację, której nie było w tekście pierwotnym.

Skracaniu i deformacji uległy w przekładzie rytmizowane łańcuchy słowne uważane za typowy element stylistyczny Komenskiego (Čyževskij, 2017): „šustu a chřestu, vřesku a třesku, nepokoje a kolotání, táhání a násilí” (Komenský, 1910, s. 298) – „szelestu, ani chrześzczenia, wrzasku i trzasku, kołatu i hałasu, usiełowania” (Komeński, 1695, N6). W oryginale występują cztery pary wyrazów po dwa rzeczowniki o takiej samej liczbie sylab połączone spójnikiem „a”. Brzmieniowa zgodność końcówek użytych wyrazów, jak i powtarzalność głoski „f” tworzą dynamiczny, rytmiczny efekt. Tekst przekładu nie oddaje właściwości fonologicznych oryginału, jest przez to mniej ekspresywny i pozbawiony poetyckości.

W polskim tłumaczeniu *Labiryntu* nie odnotowano dodanych do tekstu dłuższych fragmentów będących wytworem fantazji tłumacza. Przejawem ambicji autorskiej Petrosolina są drobne amplifikacje mające w jego zamierzeniu uatrakcyjnić czy doprecyzować tekst. Nie są to jednak dodatki uzasadnione i należy je uznać za niepotrzebną ingerencję w oryginał, np. „Některé sem viděl, že nic nedělali, než převlékali se, jiný a jiný kroj na sebe berouce” (Komenský, 1910, s. 203) – „Niektórem widział, że nic nie czynieli, tylko się przebierali, coraz to innym krojem, suknią, to nową fuzą” (Komeński, 1695, B 3 v.); „ďáblů mrzutých plno” (Komenský, 1910, s. 247) – „Diabłów brzydkich i sprośnych pełno było” (Komeński, 1695, F8).

Bliskość języków polskiego i czeskiego pozwoliła tłumaczowi na wykorzystanie w przekładzie leksemów o identycznym bądź bardzo podobnym brzmieniu do oryginalnych, dzięki czemu udało mu się zachować niektóre gry słów: „Omylem jim tuším duchovní otcové říkají; důchodní by říkat měli” (Komenský, 1910, s. 252) – „Omyłką ich tuszę duchownemi ojcami nazywają, dochodow by mieli nazywać” (Komeński, 1695, G5 v.). Podobieństwo językowe bez wątpienia ułatwiło też przekład antroponimów znaczących, które w dziele Komenskiego występują w znacznej liczbie, jak: *Všudybud* – Wszędybył; *Všezvěd* – Wszystkowiedz; *Mámení* – Mamienie; *Takhcimít* – Takchcemic i in.

W jednym przypadku tłumacz zdecydował się na zmianę imienia bohaterki w związku z tym, że odpowiednik znaczeniowy użytego w oryginale leksemu czeskiego *náhoda* w języku polskim jest rodzaju męskiego ‘przy-padek’, por. „Regentka Náhoda” (Komenský, 1910, s. 270) – „Urzędniczka Przygoda” (Komeński, 1695, I7).

Niekonsekwencja widoczna jest w tłumaczeniu imienia *Všesud*, które w polskim przekładzie wystąpiło w dwóch formach: „Jmenovali mi ho Censuram vulgi, Všesudem” (Komenský, 1910, s. 277) – „Mianowali go Censuram Vulgi, wszech Sądem” (Komeński, 1695, K6 v.); „I užásl se ten Censura” (Komenský, 1910, s. 277) – „I zdumiał się ten Wszechsąd” (Komeński, 1695, K7). Jak można sądzić, pierwszy niepoprawny zapis spowodowany był niedbałością tłumacza, za drugim razem zastosował właściwą formę, ale nieożsamą z oryginałem. Niestaranność unaocznia również kolejny przykład, w którym imię zostało zapisane małą literą i w związku z tym czytelność tekstu jest zaburzona: „a ochránce těla svého, Moc, za generála zřídívši” (Komenský, 1910, s. 295) – „a obrońcę ciała swego moc generałem postanowiwszy” (Komeński, 1695, N3).

Podobieństwo językowe w wielu przypadkach okazało się żłudne i stało się przyczyną błędów interferencyjnych: „Řemeslníci a všickni s živnostmi se obírající” (Komenský, 1910, s. 197) – „Rzemieślnicy i wszyscy żywności szukający” (Komeński, 1695, A6). Rzeczownik *živnost* oznacza ‘rzemiosło, handel’.

Zdarza się, że w konsekwencji przekładu linearnego tekst traci sens. Niefortunne okazało się dosłowne przetłumaczenie czeskiego powiedzenia *s kornelem choditi*, co znaczy ‘s nachylenou hlavou opírajíce se o hůl’ (Rýšánek, 1957): „vidím také jiné sklopě hlavu s Kornelem choditi” (Komenský, 1910, s. 206) – „ale widzę też, że niektórzy schyliwszy głowę z Korneliuszem chodzą” (Komeński, 1695, B7 v.). Polskie zdanie błędnie sugeruje chodzenie z osobą o imieniu Korneliusz.

W wyniku tłumaczenia dosłownego w tekście przekładu występują zdania naruszające normy poprawności polszczyzny: „Xenophon naproti tomu každému všemu naučiti sliboval” (Komenský, 1910, s. 227) – „Xenofon naprzeciwko temu, że każdego wszystkiego nauczy obiecowal” (Komeński, 1695, D6 v.).

Czasem tłumacz nie decyduje się na przekład dosłowny, mimo iż byłby on możliwy i w danym momencie uzasadniony: „A tlumočnick mŭj, tlumočnickem se ode mne bez mé vůle udělav” (Komenský, 1910, s. 282) – „Tłumacz mój, bez mojej woli uczynił się ode mnie prokuratorem” (Komeński, 1695, L4). Zamiast słowa „tłumacz” Petrosolin użył wyrazu „prokurator”. W tym kontekście, w terminologii sądowej, właściwy byłby leksem „advokat”.

Wśród innych pomyłek translatorskich można wymienić zdania zawierające przeciwny do oryginalnego sens, jak: „I podali mi jich několik, a aj, potvorná věc!” (Komenský, 1910, s. 237) – „I podali mi ich kilka: a oto, cudowna rzecz!” (Komeński, 1695, E6).

Jako przejaw bezradności tłumacza należy uznać pozostawienie bez przekładu łacińskiego przysłowia Horacego, które w oryginale Komenský wyjaśnił za pomocą czeskiego frazemu: „Non cuivis contingit adire Corinthum. Ne každému se dřevu dostane býti fladrem” (Komenský, 1910, 219) – „Non cuivis contingit adire Corinthum” (Komeński, 1695, C7 v.).

Petrosolin niejednokrotnie decyduje się na adaptację, aby zastąpić obce kulturowo elementy języka oryginału elementami bliższymi kulturze odbiorcy polskiego i bardziej dla niego czytelnymi. Jak widać w poniższej enumeracji, tłumacz uzupełnił nazwy stanowisk urzędniczych występujące w Polsce: „pane fojte, pane purkmistře, pane úředníče, pane regente, pane purkrabí, pane kanclíři, pane místodržící, páni soudcové, milostivý

králi, kníže, pane etc. říkali” (Komenský, 1910, s. 257) – „panie wójcie, panie sędzia, panie burmistrzu, panie urzędniku, panie regencie, panie burgrabio, panie kanclerzu, panie wicesgerencie, panowie deputaci, miłościwy królu, książę, panie etc.” (Komeński, 1695, H2).

Tłumacz nie tylko uzupełniania utworów elementami rodzimymi, które mają pozwolić czytelnikowi na identyfikację z dziełem, ale i osadza tekst w polskiej rzeczywistości, każdorazowo substytuując rzeczownik *obec* (pol. ‘gmina’) słowem „Rzeczpospolita”, co ma służyć większej skuteczności perswazyjnej: „Kteří obec a krajiny osvěcují” (Komenský, 1910, s. 227) – „Którzy Rzeczpospolitą i krainy oświecają” (Komeński, 1695, D6); „na způsob světa býti zpráva i domů i obcí” (Komenský, 1910, s. 291) – „na przykład świata być rząd i domu i Rzeczypospolitej” (Komeński, 1695, M6 v.) i in.

Tłumaczenie Petrosolina nie zyskało większego rozgłosu w Polsce. Modyfikacje dokonane przez tłumacza pozbawiły przekład atmosfery artystycznej dzieła oryginalnego, jego piękna i indywidualnej tożsamości. Ale – jak się wydaje – nie był to decydujący czynnik negacji utworu. Główny powód braku zainteresowania dziełem Komenskiego wiązał się z rozbieżnościami religijno-kulturowymi między Polską a Czechami. Dzieło wpisane w doświadczenia historyczne narodu czeskiego, nawiązujące do starej tradycji braterskiej, o wymowie wyraźnie antykatolickiej nie mogło cieszyć się uznaniem w kraju, w którym święcił triumfy zwycięski kontrreformacyjny katolicyzm. Potwierdzeniem tego domniemania jest egzemplarz *Labiryntu*, który zachował się w Polsce. Nieznana osoba zamieściła na nim odręczne adnotacje dowodzące, że wolumin został oceniony. Na rewersie karty tytułowej odnotowano w języku łacińskim: „Hic auther habet mel in ore venenum in corde, hereticum est” [Autor ten ma miód w ustach i truciznę w sercu, jest heretykiem], zaś na ostatniej stronie znalazła się nota „Prohibitus” [Zakazany].

Bibliografia

Źródła

- Komeński, J. A. (1695). *Labirynt świata i dom pociechy, to jest jasny i prawdziwy obraz jako na tym świecie i w sprawach jego wszystkich, nie masz nic, tylko mieszanina, kłopot, oszukanie, i mamienie, bieda, i tęskność, a na ostatek obmierzenie wszystkiego i desperacja: Lecz kto w dom serca swego, usiadłszy, z jednym swoim Bogiem się zawiera, ten samże do prawdziwego,*

i zupelnego myśli swoich uspokojenia i radości przychodzi. Andreas Gabriel Rhet.

Komenský, J. A. (1910). Labyrint světa a luthauz srdce to jest: Světélé vymalování, kterak v tom světě a věcech jeho všechněch nic není než matení a motání, kolotání a lopotování, mámení a šalba, bída a tesknost, a naposlady omrzení všeho a zoufání; ale kdož doma v srdci svém sedě, s jediným Pánem Bohem se uzavírá, ten sám k pravému a plnému myslí upokojení a radosti že přichází. W J. Kvačala (Red.), *Věškerých spisů Jana Amosa Komenského svazek XV* (ss. 181–328). Ústřední spolek jednot učitelských na Moravě.

Literatura

- Čapek, J. B. (2004). *Několik pohledů na Komenského*. Karolinum.
- Čyževskij, D. (2017). *K labyrintu světa* (J. Stejskalová, Red.). Filosofia.
- Doležel, L. (2008). Fikční svět Labyrintu světa a ráje srdce. W *Studie z české literatury a poetiky* (ss. 30–39). Torst.
- Hábl, J. (2014). *Učit (se) příběhem Komenského Labyrint a didaktické možnosti narativní alegorie*. Host.
- Havelka, T. (2018). *Jan Amos Komenský: Labirynt světa a ráj srdce (1623)*. Ústav pro českou literaturu AV ČR.
- Hodrová, D. (1986). Jan Amos Komenský: Labyrint světa a ráj srdce (1623). W M. Zeman (Red.), *Rozumět literatuře 1: Interpretace základních děl české literatury* (ss. 43–50). SPN.
- Hodrová, D. (2014). *Román zasvěcení*. Malvern.
- Kopecký, M. (1992). Čtyři pohledy na Labyrint světa. W *Komenský jako umělec slova* (ss. 19–48). Masarykova univerzita.
- Kvačala, J. (Red.). (1902). *Korespondence Jana Amose Komenského* (T. 2). Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.
- Řezníková, L., & Urbánek V. (Red.). (2017). *Ex definitione: Pansofické pojmy J. A. Komenského a jejich dobové kontexty*. Filosofia.
- Ryšánek, F. (1957). S Kornelem choditi. *Slovo a slovesnost*, 18(2), 88–89.
- Souček, S. (1911). Komenského „Labyrint“ v polském překladě Jana Petrosolina Corvina. *Časopis Matice Moravské*, 35(2), 207–229.
- Souček, S. (1924). Komenského „Labyrint“ u nás a v cizině. *Archiv pro bádání o životě a díle Jana Amose Komenského*, 7, 17.
- Urbánek, V., Řezníková, L., Havelka, T., Kovářová, H., & Horníčková, K. (2021). *J.A.K.: Komenský v kulturách vzpomínání*. Filosofia.

Labirynt světa a lusthauz (ráj) srdce by John Amos Comenius
in the Seventeenth-Century Polish Translation

Summary

This article aims to analyse a Polish translation of the most outstanding work of Czech Baroque prose, *Labirynt světa a lusthauz (ráj) srdce* (*The Labyrinth of the World and the Paradise of the Heart*) by John Amos Comenius. Authored by Jan Petrosolin and entitled *Labirynt świata i dom pociechy*, the translation was published in 1695. The article examines the circumstances of the creation of both the original work and the translation. It presents the translation strategy adopted by Petrosolin and outlines the techniques he used, including amplification, reduction and substitution. In doing so, attention is drawn to errors occurring in the translation, as well as content modifications made with the target reader in mind. The study also makes an attempt to explain the meagre reception of the work in Poland.

Keywords: John Amos Comenius; *The Labyrinth of the World and the Paradise of the Heart*; translation; Counter-Reformation in Poland

Labirynt světa a lusthauz (ráj) srdce Jana Amosa Komenskigo
w polskim przekładzie z XVII wieku

Streszczenie

Niniejszy artykuł ma na celu analizę polskiego tłumaczenia najwybitniejszego dzieła czeskiej prozy barokowej, utworu Jana Amosa Komenskigo *Labirynt světa a lusthauz (ráj) srdce*. Tłumaczenie Jana Petrosolina, zatytułowane *Labirynt świata i dom pociechy*, ukazało się w 1695 roku. Artykuł przedstawia okoliczności powstania zarówno oryginalnego dzieła, jak i jego tłumaczenia. Omawia strategię tłumaczeniową przyjętą przez Petrosolina i charakteryzuje zastosowane przez niego techniki, takie jak amplifikacja, redukcja i substytucja, zwracając uwagę na błędy występujące w tłumaczeniu, a także na modyfikacje treści, dokonane z myślą o docelowym czytelniku. Opracowanie podejmuje również próbę wyjaśnienia nikłego zainteresowania, z jakim dzieło spotkało się w Polsce.

Słowa kluczowe: Jan Amos Komeński; *Labirynt świata i dom pociechy*; tłumaczenie; kontrreformacja w Polsce

Siergiej Kowalow

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin

siergiej.kowalow@mail.umcs.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1717-9070>

Современная русскоязычная литература Беларуси: угроза или альтернатива?

Характерной особенностью современной белорусской литературы является ее билингвизм, наличие двух языковых сегментов: белорусского и русского. Связано это как с многовековой традицией полилингвизма в культуре Беларуси (создание местными авторами произведений на старославянском, латинском, белорусском, польском, идиш и других языках), так и с процессом русификации, начавшимся после присоединения Беларуси к Российской империи в конце XVIII века и особенно активным в советское и постсоветское время. Обращение писателей к русскому языку в стране, где этот язык является одним из двух государственных языков и основным языком коммуникации не вызывает удивления, но возникает закономерный вопрос: к какой литературе – российской или белорусской – принадлежат русскоязычные произведения, созданные в Беларуси? Оживленные дискуссии на эту тему велись в белорусской писательской среде в начале XXI века (Глобус, 2008; Мартысевич, 2009, сс. 6–12), тогда же появились первые научные монографии, посвященные различным жанрам русскоязычной литературы Беларуси (Гниломедов, 2013; Гончарова-Грабовская, 2010, 2015). Неоднократно затрагивал эту тему и автор данной публикации (Kavalou, 2012, сс. 165-189; Ковалев, 2013, сс. 91–114), наиболее остро сформулировав проблему в статье *Rosyjskojęzyczna literatura wobec Białorusi: ekspansja czy tradycja wielokulturowości?* (Kavalou, 2014, сс. 257–266).

В результате дискуссии большинство белорусских литературоведов пришло к выводу, что современная русскоязычная литература Беларуси – это неотъемлемая часть белорусской литературы, так

же как, например, латиноязычная литература Беларуси XVI века или польскоязычная литература Беларуси XIX века.

Легитимации русскоязычной литературы Беларуси как части белорусской литературы способствовало получение в 2015 году Светланой Алексиевич Нобелевской премии за цикл документальных книг, написанных на русском языке. Лауреатка, хоть и подчеркивала свою принадлежность к *русской* культурной традиции, позиционировалась как *белорусская* писательница, заявляла в прессе, что является *белорусской* и ее родной язык – *белорусский*, несмотря на то, что она на нем не пишет и даже не разговаривает (Алексієвіч, 2019). Лишить национальную литературу единственного нобелевского лауреата не осмеливались даже самые строгие языковые пуристы, ранее утверждавшие, что белорусская литература – это произведения, созданные исключительно на белорусском языке.

Кроме того, оказалась, что почти все современные белорусские драматурги, за исключением нескольких представителей старшего поколения, пишут на русском языке, и оставить белорусскую литературу без такого важного жанра было бы несправедливо. Как отмечала Светлана Гончарова-Грабовская: «Закономерно говорить о русскоязычной драматургии Беларуси как о явлении национальном, белорусском, принимая во внимание языковой и территориальный факторы, и в то же время „бикультурном”, учитывая общность языка (русский) и тесную связь с театральным миром России (участие в конкурсах, постановка пьес там)» (Гончарова-Грабовская, 2015, с. 3).

Размышляя над вопросом, является ли русскоязычная литература Беларуси своеобразной *альтернативой* белорусской литературы, одним из двух ее языковых течений или же проявлением культурной *экспансии* России, мы в 2014 году высказали мнение, что угрозой для развития современной белорусскоязычной литературы является не русскоязычная литература, а те общественно-политические и экономические условия, в которых обе они существуют и которые благоприятствуют росту русскоязычного творчества в Беларуси: вытеснение белорусского языка со сферы активного употребления в сферу культурной резервации, отождествление властями белорусскоязычных изданий с оппозиционными, свертывание белорусской читательской аудитории до размеров клуба «любителей национальной словесности», влияние мощного и манящего авторов российского книжного рынка и т.д. (Kavalou, 2014, с. 265).

Однако после 2014 года геополитическая ситуация в Восточной Европе существенно изменилась, что отразилось и на ситуации культурной. После украинской революции Майдана в 2014 году, последовавших за этим захвата Россией Крыма и сепаратистского переворота на Донбассе, после протестов против фальсификации президентских выборов в Беларуси в 2020 году и последовавших за этим политических репрессий, и, самое главное, после вторжения России в Украину в 2022 году изменился как статус русского языка и культуры в Украине и Беларуси, так и отношение к ним представителей национальных культур, что заставляет взглянуть на феномен русскоязычной литературы Беларуси с учетом новой ситуации и вернуться к вопросу: является ли русскоязычная литература альтернативой или все-таки угрозой для белорусской литературы и культуры?

Отметим, что русскоязычная литература существовала и довольно активно развивалась не только в Беларуси, но также в других странах на постсоветском пространстве: Украине, Литве, Молдове, Казахстане и др. До 2014 года почти каждый второй украинский драматург писал на русском языке (Наталья Ворожбит, Максим Курочкин, Анатолий Крым, Анна Яблонская, Мария Ладо и многие другие), а в антологии *Освобожденный Улисс. Современная русская поэзия за пределами России*, изданной в Москве Дмитрием Кузьминым, опубликованы стихи 65 (!) поэтов из Украины (для сравнения, из Беларуси – стихи 7 поэтов) (Кузьмин, 2004). Естественно, после захвата Россией Крыма и особенно после нападения России на Украину творческая активность русскоязычных авторов в Украине заметно уменьшилась: некоторые перестали писать или публиковаться, некоторые перешли на украинский язык (например, самая известная из украинских драматургов – Наталья Ворожбит), а некоторые пишут на русском языке антивоенные тексты, публикуют их в оригинале или сразу же в переводе на украинский язык (например, Олег Михайлов). Даже не обращаясь к точным статистическим данным, можно утверждать, что сегмент русскоязычной литературы (как произведения местных авторов, так и авторов из России) на книжном рынке Украины после 2014 и особенно после 2022 года уменьшился в несколько раз и этот процесс продолжается.

В Беларуси мы видим обратную ситуацию. После подавления общественных протестов против фальсификации президентских выборов в августе 2020 года власти начали и продолжают до этого времени беспрецедентные репрессии против участников протестов,

сочувствующих, инакомыслящих и просто неблагонадежных граждан, а также против общественных организаций, независимых средств массовой информации, негосударственных издательств, газет и журналов, которых и без того в лукашенковской Беларуси было крайне мало. В результате наиболее активные не только в политической, но и в культурной сфере белорусские деятели были или арестованы, получив срок от 2-х до 20-ти лет (в том числе писатели и журналисты Алесь Беляцкий, Андрей Почобут, Павел Северинец, Александр Федута, Егор Мартинович, всего – около 1500 политзаключенных), или были вынуждены срочно уехать из страны (писатели Светлана Алексиевич, Владимир Некляев, Владимир Орлов, Альгерд Бахаревич и многие другие, всего – около 200 000 граждан, эмигрировавших из Беларуси после 2020 года). Среди нескольких сотен запрещенных в Беларуси организаций и изданий оказались Союз белорусских писателей, Белорусский ПЕН-центр, Товарищество белорусского языка, издательства “Кнігазбор”, „Логвінаў”, „Галіяфы”, „Янушкевіч”, газеты и журналы „Наша Ніва”, “Наш час”, „Дзеяслоў”, „Верасень”. В знак протеста против политических репрессий и увольнения директора Павла Латушко из Национального академического театра им. Янки Купалы ушла почти вся актерская труппа во главе с режисером и художественным руководителем Николаем Пинигиным; волна увольнений по политическим мотивам прокатилась по многим театрам Беларуси. Подобного разгрома белорусская культура не переживала со времен сталинских репрессий в 30-х годах XX века.

В результате определенное равновесие между белорусскоязычным и русскоязычным течениями, существовавшее в белорусской литературе до 2020 года, было нарушено. И хотя в политических протестах участвовали не только белорусскоязычные, но и многие русскоязычные писатели, которые затем были вынуждены уехать из страны (Светлана Алексиевич, Саша Филипенко, Дмитрий Строцев, Андрей Курейчик и др.), последовавшие репрессии затронули в первую очередь национальную культуру.

С 2004 года в Беларуси существовали параллельно два Союза писателей: так называемый „пропрезидентский”, насчитывающий около 700 авторов и возглавляемый Николаем Чергинцом, и так называемый „оппозиционный”, насчитывающий около 450 авторов и возглавляемый Борисом Петровичем. В „пропрезидентском” Союзе писателей Беларуси большинство составляют русскоязычные авторы (характерно, что даже официальный сайт этой

организации функционирует на русском языке), „оппозиционный” Союз белорусских писателей объединял преимущественно белорусскоязычных авторов, которые после ликвидации организации в 2021 году оказались без своего писательского Союза со всеми вытекающими последствиями.

Большинство произведений современной белорусской литературы издавалось в Беларуси в независимых издательствах, таких как „Кнігазбор”, „Логвінаў”, „Галіяфы”, „Янушкевіч” и др.; в государственном издательстве „Мастацкая літаратура” издавалась преимущественно классика, произведения из школьной программы и в незначительном количестве – произведения современных авторов, лояльных к властям. После ликвидации белорусских независимых издательств в 2021 году количество опубликованных в Беларуси книг на белорусском языке уменьшилось в несколько раз. Если, например, в конкурсе Ежи Гедройца на лучшую книгу прозы в 2019 году принимало участие более 50 книг, изданных в Беларуси, то в 2023 году – всего 16 (!) книг, изданных преимущественно за границей. И хотя некоторым независимым издательствам удалось возобновить работу за границей („Янушкевіч”, „Логвінаў”) и в последнее время появились новые белорусские издательства в Польше, Чехии, Германии, Великобритании („Камунікат”, „Вясна”, „Гутэнберг, „Скарына” и др.), вернуться на уровень издания белорусской литературы, который существовал до 2020 года, в ближайшее время вряд ли удастся (на конкурс Ежи Гедройца в 2024 году заявлено 14 книг).

В книжных магазинах Беларуси продаются, в основном, книги на русском языке, изданные в России или в Беларуси; белорусские книги скромно занимают несколько полок (своеобразное языковое гетто) и количество изданий на этих полках неуклонно сокращается. Заметно изменился в последнее время репертуар театров Беларуси: сократилось и без того скудное количество постановок на белорусском языке, в репертуаре доминирует русская классика, адресованная как взрослому, так и детскому зрителю. Следует учесть, что подавляющее большинство театров Беларуси – русскоязычные, а в нескольких белорусскоязычных театрах все чаще появляются спектакли на русском языке (например, в Театре юного зрителя в Минске, в Минском областном театре кукол „Батлейка”). Фактически репертуар детских театров Беларуси ничем не отличается от репертуара театров России, что, несомненно, является сегодня действенным инструментом формирования российской идентичности у детского зрителя.

Политическая и экономическая ориентация Беларуси на Россию, а после 2020 года – фактически полная зависимость страны от восточного соседа, превращает Беларусь в „культурную провинцию” России, в один из многочисленных регионов, где белорусской культуре отведена чисто декоративная роль. Естественно, такая ситуация способствует росту русскоязычного творчества в Беларуси: говорить и писать на русском языке – это в определенном смысле означает декларировать поддержку политики президента на интеграцию с Россией.

Характерный пример: в 2019 году академическое издательство „Беларуская навука” выпустило представительную двухтомную антологию современной русскоязычной поэзии *Поэзия русского слова* (1747 страниц!), куда вошли стихи 186 авторов (Гниломедов & Микулич, 2019). Отметим, что подобной обширной антологии белорусскоязычной поэзии в независимой Республике Беларусь не существует и, можно с уверенностью предположить, что в ближайшее время таковая не появится.

Но, как и в 2014 году, сегодня можно сделать вывод, что угрозой для развития национальной белорусской литературы является не русскоязычная литература Беларуси сама по себе, а геополитическая ситуация, способствующая росту сегмента русскоязычного творчества в Беларуси: политическая и экономическая зависимость страны от России, полное равнодушие властей Беларуси к судьбе национальной культуры. Русскоязычные авторы, выступающие против политики президента, оказываются в такой же опале, как и белорусскоязычные (в тюрьме или в эмиграции), а их произведения, правдиво отражающие современные реалии Беларуси (например, протестная поэзия или несколько десятков пьес о событиях 2020–2022 годов, написанных преимущественно на русском языке), являются одним из альтернативных сегментов современной белорусской литературы, без которого картина развития национальной литературы была бы представлена в неполном, деформированном виде.

Библиография

- Алексіевіч, С. (2019). *Мая родная мова — беларуская*. Дата обращения 12.01.2025, <https://nn.by/?c=ar&i=231263>
- Глобус, А. (2008). *Мёртвыя душы №3*. Дата обращения 12.01.2025, <https://adam-hlobus.livejournal.com/461549.html?thread=5168877>

- Гниломедов, В. (2013). *На рубеже времен: Русскоязычная поэзия Беларуси*. Галіяфы.
- Гниломедов, В., & Микулич, Н. (Ред.). (2019). *Поэзия русского слова: Антология современной русскоязычной поэзии* (Т. 1–2). Беларуская навука.
- Гончарова-Грабовская, С. (2010). *Русскоязычная литература Беларуси конца XX – начала XXI века*. РИВШ.
- Гончарова-Грабовская, С. (2015). *Русскоязычная драматургия Беларуси на рубеже XX–XXI вв.: Проблематика, жанровая стратегия*. БГУ.
- Ковалев, С. (2013). *Полилингвизм как особенность «малых» литератур (на примере развития белорусской литературы в XVI веке)*. В Г.-Б. Колер & П. Науменко (Ред.), *Белорусская литература как модель развития «малых» (славянских) литератур* (с. 91–114). Бизнесофсет.
- Кузьмин, М. (Ред.). (2004). *Освобожденный Улисс: Современная русская поэзия за пределами России*. Новое литературное обозрение.
- Мартысевіч, М. (Ред.). (2009). *Драпежныя вавёркі беларускага лёсу: Актуальныя праблемы сучаснай літаратуры: Круглы стол-трагіфарс*. *Arche*, 10, 6–12.
- Kavalou, S. (2012). Die zeitgenössische belarussische Dramatik: Probleme ihrer Autonomie. В G.-B. Kohler, P.I. Navumenka, & R. Grüttemeier (Ред.), *Kleinheit als Spezifik: Beiträge zu einer feldtheoretischen Analyse der belarussischen Literatur im Kontext «kleiner» slavischer Literaturen* (с. 165–189). BIS-Verlag Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.
- Kavalou S. (2014). Rosyjskojęzyczna literatura wobec Białorusi: Ekspansja czy tradycja wielokulturowości? *Porównania*, 15, 257–266. <https://doi.org/10.14746/p.2014.15.10913>

Bibliography (Transliteration)

- Alekseevich, S. (2019). *Maia rodnaia mova – belarускаia*. Retrieved January 1, 2025, from <https://nn.by/?c=ar&i=231263>
- Globus, A. (2008). *Miortvyia dushi №3*. Retrieved January 1, 2025, from <https://adam-hlobus.livejournal.com/461549.html?thread=5168877>
- Gnilomedov, V. (2013). *Na rubezhe vremen: Russkoiazыchnaia poëziia Belarusi*. Galiiafy.
- Gnilomedov, V., & Mikulich, N. (Eds.). (2019). *Poëziia russkogo slova: Antologiia sovremennoï russkoiazыchnoï poëzii* (Vols. 1–2). Belarускаia navuka.
- Goncharova-Grabovskaia, S. (2010). *Russkoiazыchnaia literatura Belarusi kontsa XX – nachala XXI veka*. RIVSh.

- Goncharova-Grabovskaia, S. (2015). *Russkoiazycznaia dramaturgiia Belarusi na rubezhe XX–XXI vv.: Problematika, zhanrovaia strategii*. BGU.
- Kavalou, S. (2012). Die zeitgenössische belarussische Dramatik: Probleme ihrer Autonomie. In G.-B. Kohler, P. I. Navumenka, & R. Grüttemeier (Eds.), *Kleinheit als Spezifik: Beiträge zu einer feldtheoretischen Analyse der belarussischen Literatur im Kontext “kleiner” slavischer Literaturen* (pp. 165–189). BIS-Verlag Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.
- Kavalou, S. (2014). Rosyjskojęzyczna literatura wobec Białorusi: Ekspansja czy tradycja wielokulturowości? *Porównania*, 15, 257–266. <https://doi.org/10.14746/p.2014.15.10913>
- Kovalev, S. (2013). Polilingvizm kak osobennost' “malykh” literatur (na primere razvitiia belorusskoï literatury v XVI veke). In G.-B. Koler & P. Naumenko (Eds.), *Belorusskaia literatura kak model' razvitiia “malykh” (slavianskikh) literatur* (pp. 91–114). Biznesoffset.
- Kuz'min, M. (Ed.). (2004). *Osvobozhdennyi Ulyss: Sovremennaia russkaia poëziia za predelami Rossii*. Novoe literaturnoe obozrenie.
- Martysevich, M. (Red.). (2009). Drapezhnyia vavioriki belaruskaha liosu: Aktual'nyia poblemy suchasnaï litaratury: Krugly stol-tragifars. *Arche*, 10, 6–12.

Contemporary Russian-Language Literature of Belarus: A Threat or an Alternative?

Summary

Contemporary Russian-language literature written in Belarus is of growing interest to researchers as a characteristic example of multilingualism and heterogeneity in world literature. However, the trend towards the dominance of Russian-language authors in contemporary Belarusian literature is cause for concern. The question arises whether these are Belarusian writers or rather Russian writers living in Belarus. The author of this study argues that in the current socio-political situation in Belarus it is reasonable to recognise Russian-language literature (including the works of the Nobel Prize winner Svetlana Alexievich) as an integral part of Belarusian literature. The threat to the development of contemporary Belarusian-language literature lies in the postcolonial dependence of Belarus on Russia (especially after 2020), and not in Russian-language literature.

Keywords: Belarusian literature; Russian-language literature of Belarus; multilingualism; national identification

Современная русскоязычная литература Беларуси: угроза или альтернатива?

Резюме

Современная русскоязычная литература в Беларуси пользуется все большим интересом у исследователей как характерный пример многоязычия и разнородности мировой литературы. Однако вызывает беспокойство усиливающаяся тенденция, ведущая к доминированию русскоязычных авторов в современной белорусской литературе. Возникает вопрос: являются ли эти писатели белорусскими или скорее это российские авторы, живущие в Беларуси? Автор публикации считает, что в нынешней общественно-политической ситуации в Беларуси оправдано признание русскоязычной литературы (в том числе произведений Светланы Алексиевич – лауреата Нобелевской премии) неотъемлемой частью белорусской литературы. Угрозу развитию современной белорусскоязычной литературы представляет не русскоязычная литература, а постколониальная зависимость Беларуси от России (особенно после 2020 г.).

Ключевые слова: белорусская литература; русскоязычная литература Беларуси; полилингвизм; национальная идентичность

Współczesna rosyjskojęzyczna literatura Białorusi: zagrożenie czy alternatywa?

Streszczenie

Współczesna rosyjskojęzyczna literatura powstająca na Białorusi cieszy się rosnącym zainteresowaniem badaczy jako charakterystyczny przykład polilingwizmu i heterogeniczności w literaturze światowej. Niepokój budzi jednak tendencja wzrostowa prowadząca do dominacji rosyjskojęzycznych autorów we współczesnej literaturze białoruskiej. Powstaje pytanie, czy są to pisarze białoruscy, czy raczej autorzy rosyjscy mieszkający na Białorusi? Autor uważa, że w obecnej sytuacji społeczno-politycznej na Białorusi zasadne jest uznanie rosyjskojęzycznej literatury (w tym twórczości Swietłany Aleksijewicz – laureatki Nagrody Nobla) za integralną część literatury białoruskiej. Zagrożeniem dla rozwoju współczesnej literatury białoruskojęzycznej nie jest literatura rosyjskojęzyczna, lecz postkolonialna zależność Białorusi od Rosji (zwłaszcza po 2020 roku).

Słowa kluczowe: literatura białoruska; rosyjskojęzyczna literatura Białorusi; wielojęzyczność; identyfikacja narodowa

Agata Krzywdzińska

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

agata.krzywdzinska@uj.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9301-7332>

Obraz Słowian w polskiej i rosyjskiej telewizji. Próba analizy porównawczej

Słowianie zamieszkujący na terenie Polski od dawna są przedmiotem badań naukowców na poziomie genetycznym¹, historycznym², archeologicznym i językoznawczym³, a także religijnym⁴. Badania te analizują pochodzenie Słowian, historię ich osadnictwa, a tym samym historię powstania państwa polskiego. Badacze podkreślają, że pojawienie się Słowian w Europie Środkowej do tej pory opierano na dwóch hipotezach badawczych, które zasadniczo są skrajnie odmienne. Jedna z hipotez głosi, że Słowianie żyli na terenach Polski od zawsze (autochtoniczna), druga natomiast sytuuje Germanów jako pierwszych mieszkańców, którzy po wędrówce ludów opuścili te ziemie, które następnie zajęli Słowianie (hipoteza allochtoniczna). Przełomowe wyniki dla obu hipotez ogłoszono

¹ Takie badania w Polsce prowadził jako kierownik w zespole interdyscyplinarnym prof. dr hab. Marek Figlerowicz z Instytutu Chemii Bioorganicznej PAN w Poznaniu. Por. Antosik & Łuczyński (2020); „Pochodzenie Piastów” (2023); Polasik (2023); Tymieniecki (1948); Zdziebłowski (2023a, 2023b).

² Badania takie prowadzi dr hab. Dariusz Andrzej Sikorski, prof. UAM, z Wydziału Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

³ Badania DNA kości Słowian prowadzą archeolodzy z Uniwersytetu Mikołaja Kopernia w Toruniu, dr hab. Jacek Gackowski, prof. UMK, i mgr Łukasz Kowalski, wspólnie z archeologami z Uniwersytetu Łódzkiego, m.in. dr hab. Wiesławem Lorkiewiczem, prof. UŁ. Do grupy naukowców krytykujących archeologów za zbyt często posługiwanie się źródłami historiograficznymi należy Paul Barford (2006), który z kolei podkreśla rolę języka słowiańskiego.

⁴ Jedną z książek analizującą wierzenia religijne Słowian jest monografia Dariusza Andrzeja Sikorskiego pt. *Religie dawnych Słowian* (Sikorski, 2023). Inną ważną pozycją jest książka Kamila Kajkowskiego pt. *Mity, kult i rytuał. O duchowości nadbałtyckich Słowian* (Kajkowski, 2017).

w 2023 roku: wskazują one, że Słowianie zamieszkiwali obszar współczesnej Polski od I tysiąclecia naszej ery⁵. Nie wszyscy są jednak przekonani co do słuszności tej tezy, m.in. badacz z Uniwersytetu Warszawskiego dr Dariusz Błaszczyk dowodzi, że Słowianie przybyli z dorzecza środkowego Dniepru, co obala hipotezę autochtoniczną⁶.

Ten krótki szkic wprowadzający do badań nad Słowianami w Polsce jest istotny z medioznawczego punktu widzenia. Media, a w szczególności telewizja, to nie tylko przekazniki wiadomości o przełomowych badaniach naukowych prezentowane w rozmaitych programach telewizyjnych (takich jak wywiad z badaczami, relacja z konferencji naukowej itp.), lecz również przekazniki wiedzy popularyzatorskiej.

Przekaznikami informacji naukowej w telewizji są także filmy dokumentalne, a także seriale telewizyjne. Te ostatnie nierzadko zamiast rzetelnej informacji prezentują stereotypy i wyobrażenia oparte na domysłach, wplecione w scenariusze odtwarzające życie dawnych Słowian⁷.

Gatunki telewizyjne jako przedmiot badań

Wielu medioznawców wyodrębnia gatunki telewizyjne spośród innych odmian prasowych, radiowych i internetowych (Chudziński, 2012, ss. 275–333; Wolny-Zmorzyński i in., 2000, s. 31; Żydek-Bednarczuk, 2012). Typologia rodzajowa gatunków jest istotna, ponieważ gatunki informacyjne, publicystyczne czy pośrednie niosą ze sobą zupełnie inny komunikat medialny⁸. Równie ważne wydaje się zwrócenie uwagi na telewizję jako wytwór

⁵ Co istotne, ludność słowiańska okazała się pod względem genetycznym bardzo podobna do mieszkańców innych krajów – prawdopodobnie do Polski przybyła ludność z tzw. komponentu północnego, która mieszała się z ludnością lokalną. Wyniki badań prac zespołu pod kierownictwem prof. Marka Figlerowicza opublikowano w artykule pt. *Genetic History of East-Central Europe in the First Millennium CE* (Stolarek i in., 2023).

⁶ Dariusz Błaszczyk z Uniwersytetu Warszawskiego wskazuje, że Praszłowianie na ziemi, które obecnie zamieszkujemy, przybyli z terenów północnej Ukrainy i południowej Białorusi, czyli dorzecza środkowego Dniepru (Błaszczyk, 2024; Lazar & Błaszczyk, 2024).

⁷ Przykładem takiego serialu jest koprodukcja słowacko-ukraińska pt. *Słowianie. Płomień mocy* (2021) – oryginalna nazwa *Slovania (The Slavs)*. W Polsce film można było oglądać na platformie Prime Video Amazona. Akcja toczy się w dorzeczu Karpat, ale większość fabuły ma charakter *fantasy*, a nie – historyczny.

⁸ Najbardziej szczegółowy opis genologii medialnej przedstawia Janina Fras, pisząc o subdyscyplinie nauki o mediach zajmującej się badaniem typów i gatunków wypowiedzi w mediach masowych (Fras, 2014).

kultury (Godzic, 1999). Jane Feuer, pisząc o telewizji i gatunkach telewizyjnych, wymienia trzy poziomy podejścia do typologii gatunków telewizyjnych: estetyczne, rytualne i ideologiczne (Feuer, 1992)⁹. Podejście rytualne będzie mieć szczególne znaczenie w analizie jakościowej treści programów telewizyjnych, ponieważ analiza obejmuje programy telewizji polskiej i telewizji rosyjskiej.

Telewizja polska o Słowianach

Na wstępie należy zaznaczyć, że niniejsza analiza nie ma charakteru wyczerpującego, ogranicza się do kilku wybranych programów (gatunków telewizyjnych) z uwagi na ich obszerność (długość trwania wywiadu) lub też specyfikę programu informacyjno-rozrywkowego (np. telewizja śniadaniowa). Tematyka słowiańska pojawia się w telewizji polskiej w okresie przesilenia letniego, tj. 21–22 czerwca, w święto słowiańskie zwane Nocą Kupały lub w inne święta słowiańskie, takie jak Zielone Świątki, Dziady czy Zaduszki¹⁰. Telewizja śniadaniowa cyklicznie powraca do tematu zwyczajów słowiańskich („Słowiańskie tradycje intrygują, fascynują i... powracają!”; 2020). Telewizję śniadaniową definiuję za Małgorzatą Bogunią-Borowską jako „transmisję danych oraz prezentację wydarzeń w czasie ich rzeczywistego dziania się” (Bogunia-Borowska, 2012).

Przedmiotem dyskusji prowadzących i gości telewizji śniadaniowej były wierzenia i mity Słowian, tj. słowiańska mitologia. Niewątpliwie słowiańskość zawsze była obecna w obrzędowości katolickiej, na przykład tradycyjne malowanie jajek jako znak odradzania się życia, przejęte przez chrześcijaństwo, było wcześniej zwyczajem pogańskim. Prowadzący dyskusję od początku wywiadu trzymali się tezy, że słowiańskość ze starymi zwyczajami powraca: organizowane są warsztaty plecienia lalek – tzw. motanek, czyli lalek przygotowywanych z intencją. Motanki nie

⁹ Podejście estetyczne jest zdominowane przez kryteria formalne (tekstualne), podejście rytualne – polem kulturowym, w którym widoczne są ważne wartości społeczne, a podejście ideologiczne – obszarem dominacji i kontroli nad widownią.

¹⁰ Badacze świąt katolickich wskazują z kolei na związek słowiańskich zwyczajów z Kościołem katolickim, wymieniając szereg zwyczajów wcielonych do Kościoła: m.in. witanie chlebem i solą (sól ma właściwości oczyszczające); obsypywanie małżonków tuż po ślubie ziarnem miało przynieść im dostatek; palenie zniczy na grobach w Zaduszki to bardzo stary zwyczaj mający na celu ogrzanie dusz; kiedyś Słowianie palili ogniska na grobach, a także dokonywali po śmierci człowieka tzw. ciałopalenia.

mają twarze, mają wspierać dobre intencje, a nie zajmować się sobą. Inną formą obecności słowiańskości na Podlasiu są do dziś szeptuchy, czyli kobiety-znachorki leczące ludzi modlitwą i ziołami.

Leczenie niekonwencjonalne spotkało się ze sporym zainteresowaniem ze strony widzów telewizji śniadaniowej, ponieważ w nieodległym wydaniu *Pytania na śniadanie* po raz kolejny powrócono do tematu szeptuch, zielarstwa i cyklów księżycy („Jak leczą szeptuchy z Podlasia”, 2020). Goście programu dodatkowo podkreślali, że pewne wierzenia Słowian do dziś silnie są zakorzenione na wsiach (m.in. gromnica w oknie ma chronić przed burzą, podobnie jak obraz św. Agaty – patronki zawodów związanych z ogniem). Konkluzja jest zatem jedna: wierzenia ludowe spletały się z od początku z wiarą katolicką, choć oficjalnie religia katolicka odżegnuje się od wielu z nich.

Trzydziestominutowy program *Tanie Dranie: Sezon 1. Słowianie i neopoganie* (TVP VOD) podjął z kolei dyskusję z gośćmi – rodzimowiercami. Felieton wprowadzający do dyskusji prezentuje tzw. Turbo-Słowian, którzy wierzą w starożytnie bóstwa (m.in. Swaroga czy Peruna) i chcą powrotu do wiary w słowiański panteon, ponieważ – jak argumentują – przyjęcie chrześcijaństwa osłabiło nas i skazało na dziejową porażkę. Z niektórymi tymi tezami wchodził w polemikę etnograf Mikołaj Jarmakowski, który podkreślił, że pewne zjawiska z felietonu nie miały miejsca w rzeczywistości, zostały natomiast wymyślone przez tzw. Turbo-Słowian, tj. internautów zainteresowanych kulturą Słowian (*Tanie Dranie: Słowianie i neopoganie*, 2020). Kolejny felieton wnosi nowy głos do dyskusji – wypowiedź prof. Marka Cichockiego, autora książki *Północ i Południe. Teksty o polskiej kulturze i historii* (Cichocki, 2018), który jednoznacznie stwierdza, że chrzest Polski wprowadził kraj do grona krajów cywilizowanego Południa. Tylko za sprawą chrztu stało się możliwe przyjęcia rzymskiej kultury politycznej i był to warunek pojawienia się narodu polskiego w historii (*Tanie dranie: Słowianie i neopoganie*, 2020)¹¹.

Filmową formą przekazu o życiu Słowian i pierwszym chrześcijańskim władcy Polan, Mieszku I, jest dramat historyczny *Gniazdo* (Rybkowski, 1974). Film z 1974 roku wyświetlany wielokrotnie w polskiej telewizji publicznej, m.in. w TVP Historia, próbuje rekonstruować wydarzenia

¹¹ Felieton jest dużo bardziej rozbudowany, sprowadza się do prezentacji stanowisk badawczych polemicznych wobec siebie: prof. Marka Cichockiego i prof. Marii Janion, autorki książki *Niesamowita Słowiańszczyzna* (Janion, 2006), która uważa, że łaciński chrzest Polski był traumą narodową; oddzielił Polaków od fundamentów tożsamości.

z X wieku, opowiada o walce o zjednoczenie plemion słowiańskich. Mieszko, by zintegrować plemiona i wzmocnić państwo, prawdopodobnie po namowie Dobrawy przyjmuje chrzest i zawiera sojusz z Czechami, przy okazji poślubiając księżniczkę¹². Władca Polan został przedstawiony w filmie jako mądry strateg, który wprowadza chrześcijaństwo, by uniknąć podboju przez Niemców, a wygrana bitwa pod Cedynią – jako pierwszy triumf polskiego oręża nad Germanami. Krytycy filmowi w 1974 roku przyjęli to dzieło jednak dość chłodno mimo nominacji filmu do Złotych Lwów Gdańskich. Niemniej ten dramat historyczny jest wartościowym dziełem, ponieważ rekonstruuje mało znane początki państwowości polskiej¹³.

Telewizja rosyjska o Słowianach

Wstępna analiza programów w telewizji rosyjskiej prowadzi do częściowych wniosków dotyczących stosowanych gatunków telewizyjnych i przekazywanej treści. W zdecydowanej większości życie Słowian jest przedmiotem długich dyskusji w studiu telewizyjnym bez względu na kanał telewizji państwowej. Popularne są także wywiady z historykami i etnografami. Z perspektywy widza są to programy mało atrakcyjne, skierowane raczej do osób zainteresowanych historią. Tradycyjne studio przypominające bibliotekę lub pokój, w którym prowadzący rozmawia z gościem przy stole, znacznie różni się od innych rosyjskich programów publicznej telewizji typu *talk show*, w których jest sporo publiczności, a prowadzący w postawie stojącej żywo dyskutują o bieżącej sytuacji politycznej; często dochodzi też do kłótni, a nawet pobić gości¹⁴. Nowoczesna stylistyka studia jest niezwykle atrakcyjna z perspektywy widza, przyciągająca i podnosząca oglądalność. Tematyka słowiańska na tym tle wypada słabo, zwykle w studiu pojawia się pojedynczy gość lub dwóch naukowców, przez co odnosi się wrażenie, że Słowianie i ich historia nie znajdują się w centrum agendy informacyjno-publicystycznej rosyjskiej telewizji.

¹² Warto zaznaczyć, że konsultacji historycznych udzielali prof. Aleksander Gieysztor i prof. Andrzej Nadolski. Specjalnie na potrzeby filmu zbudowano drewniany gród. Film wyreżyserował Jan Rybkowski. W roli Mieszka wystąpił Wojciech Pszoniak.

¹³ Warto dodać, że film jest dostępny także na YouTube z rosyjskim lektorem, pt. *Польша. Первый правитель*. польск. *Gniazdo, Гнездо*. 1974 r. („Польша: Первый правитель”, b.d.).

¹⁴ Bardzo popularne programy w rosyjskiej telewizji publicznej typu *talk show* to m.in. „60 minut”, „Wieczór z Władimirem Sołowjowem”.

Na nacjonalistycznym kanale internetowym День ТВ, w programie w formie wywiadu pt. *Происхождение русских. Что связывает нас с нашими древними предками. Анатолий Клёсов* [Pochodzenie Rosjan. Co łączy nas z naszymi starożytnymi przodkami. Anatolij Kljosow] (Kljosow, 2022) profesor Anatolij Kljosow¹⁵, od lat publikujący na temat genealogii Słowian (*днк-генеалогия*), wyjaśnia pochodzenie Słowian Wschodnich, tzw. Rusów, którzy byli przodkami współczesnych Rosjan. Badania genetyczne dowiodły, jego zdaniem, że Rusowie posiadali haplogrupę R1a (często nazywana grupą słowiańską). Profesor Kljosow podkreśla także ważną rolę, jaką odegrały wśród Słowian kultura ceramiki sznurowej¹⁶ i kultura fatianowska¹⁷. Badacz podkreśla, że kultura fatianowska rozwijała się w centralnej części Europy Wschodniej.

W programie «*Этногенез славян*». *Выпуск №1: Е. Ю. Спицын «История России. Курс лекций»* [„Etnogeneza Słowian”. Część 1: J. Spicyn: „Historia Rosji. Cykl wykładów”] (kanał internetowy День ТВ; Спицын, 2021) rosyjski historyk Jewgienij Spicyn w formie wideo-wykładu przedstawia historię pochodzenia Słowian, powstawania protopaństw i struktur władzy. Propaństwowy historyk prezentuje swoją pięcioletnią książkę (Спицын, 2018a, 2018b), o której mówi, że jest napisana według klucza problemowego. Bazuje ona m.in. na jednym z najstarszych dokumentów prawa zwyczajowego spisane w języku starosłowiańskim, *Prawdzie Ruskiej*. Historyk uważa, że Europejczyków od Rosjan od samego początku odróżnia „godność osobista”, która, jego zdaniem, była chroniona bardziej niż własność prywatna. Nie wyjaśnia jednak, jak wyglądała ochrona tej godności ze strony państwa rosyjskiego. W swoim dalszym wykładzie historyk ironizuje na temat gruzińskich

¹⁵ Doktor nauk chemicznych, profesor Anatolij Kljosow opowiada o najnowszych odkryciach w dziedzinie genealogii DNA. Profesor w 1989 roku wyjechał do USA, pracował także na Uniwersytecie Harvarda. Program z 2021 roku jest prowadzony w formie wywiadu zdalnego. Kljosow jest autorem syntetycznej teorii, którą nazywa „genealogią DNA”, łączącą językoznawstwo, archeologię, archeologię i biologię. Jest autorem licznych publikacji genealogicznych na temat pochodzenia człowieka, pochodzenia Słowian (Kljosow, 2013), a także prac związanych z biologią i chemią. Kanał internetowej telewizji День ТВ określa się jako analityczny i patriotyczny, niemniej jest w istocie telewizją o *stricte* nacjonalistycznym profilu.

¹⁶ Kultura typowo rolnicza, czasem określana też mianem kultury ceramiki klutej, czyli jedna z pierwszych kultur neolitycznych.

¹⁷ Interdyscyplinarność tych nauk nie u wszystkich Rosjan znajduje uznanie, na niektórych stronach internetowych Kljosow jest krytykowany za stosowane metody badań.

i ukraińskich historyków, uważając ich za słabych i stronniczych naukowców. W swój wywód wplata jednocześnie personalne uwagi pod kątem prezydentury Wiktora Juszczenki. W monologu Spicyna jest wyczuwalna wyższość w stosunku do innych narodów, podkreślanie wyższości rosyjskiej historiografii nad innymi badaniami (Спицын, 2017)¹⁸.

Древние славяне. Истоки. Передача первая [Starożytni Słowianie. Początki. Sezon pierwszy] to kolejny program z udziałem dwóch rosyjskich historyków poświęcony historii dawnych Słowian. W studiu przypominającym bibliotekę toczą dyskusję Aleksiej Czerniecowa i Wiktor Pietruchin („Древние славяне”, 2013)¹⁹. Zarysowują legendę o Słowianach, którzy najpierw zamieszkiwali ziemie wokół rzeki Dunaj. Wraz z migracjami plemion nastąpiły zmiany, jednak więcej wokół starożytnych Słowian jest hipotez niż pewników. Historycy podkreślają ogromną rolę mnichów: Cyryla i Metodego, którzy byli nie tylko kaznodziejami, ale także językoznawcami, i w celu przekładu Pisma Świętego wynaleźli alfabet zwany ǫgolicą. Dzięki nim słowiańska część Europy przyjęła chrześcijaństwo. To, co zwraca uwagę w dyskusji, to określanie rosyjskich historyków jako „wielkich” (tu wspomniany został Wasilij Kluczewski)²⁰. Jako dwa najważniejsze centra handlu, którym zajmowali się Słowianie, wymieniono Nowogród i Kijów. Drugi poruszony aspekt rozwoju Słowiańszczyzny to rolnictwo – zasiedlanie i obsiewanie nowych terenów zbożem. Ostatnia omówiona kwestia dotyczyła wierzeń Słowian i rytu palenia zmarłych, co historycy wyjaśniali zamieszkiwaniem plemion w lasach i ekonomią – było to zapewne bardziej ekonomiczne niż grzebanie w ziemi.

Programy o Słowianach urozmaica film dokumentalny wyemitowany na kanale История, choć wcześniej miał emisję na kanale Россия, pt. *Загадки цивилизации. Русская версия. Новая прародина славян* (2014). Film dokumentalny jako gatunek telewizyjny jest rozumiany

¹⁸ Wspomniana książka J. Spicyna *История России. Комплект из 4 томов* była podręcznikiem w szkołach. Historyk jest znanym badaczem historii Rosji, propagandowe media państwowe uważają go za eksperta (m.in. państwowy kanał Rossija-24 czy kanał telewizyjny rosyjskiego Ministerstwa Obrony Zvezda), ale najbardziej rozpropagował swoją osobę na kanale Rutube. Wydał też książki poświęcone przywódcom ZSRR, m.in. Stalinowi i Chruszczowowi.

¹⁹ Aleksiej Czerniecowa jest pracownikiem Instytutu Archeologii Rosyjskiej Akademii Nauk i profesorem nauk historycznych. Władimir Pietruchin jest profesorem w Zakładzie Historii Średniowiecza Instytutu Sławistyki Rosyjskiej Akademii Nauk.

²⁰ Członek Petersburskiej Akademii Nauk, profesor Uniwersytetu Moskiewskiego, autor publikacji poświęconych starożytnej Rusi.

jako zapis prawdziwych zjawisk i osób, autonomiczny zapis rzeczywistości²¹. W tym rosyjskim dokumencie uwaga twórców jest skoncentrowana na odnalezieniu najstarszej rosyjskiej wsi w 2014 roku w obwodzie uljanowskim, która, jak twierdzą archeolodzy, istnieje nieprzerwanie od 1700 lat. Stara Majnia, a nie Kijów – twierdzą rosyjscy archeolodzy – została zasiedlona przez przedstawicieli kultury imienkowskiej (pierwszych ludów słowiańskich)²². Kultura ta została zniszczona po najazdach Bułgarów, a część Słowian udała się na zachód, co zapoczątkowało kulturę wołyńcewską. A to jednocześnie dało początki państwowości rosyjskiej.

Wnioski

Tematyka słowiańska w telewizji polskiej jest przedstawiana w innej perspektywie niż w telewizji rosyjskiej. Jest widoczny wyraźny ślad kultury, w ramach której powstają programy telewizyjne. Telewizja polska pokazuje Słowian z perspektywy etnograficznej i religijnej – wierzeń, zabobonów, zwyczajów ludowych, skonfrontowanych zwykle z religią katolicką. Natomiast filmy historyczne o Słowianach mają rekonstruować historię Polan słabo znaną, która funkcjonuje jedynie w świadomości Polaków w postaci dat, miejsc lub – personalnie – w osobach pierwszych władców Polski. Wybór gatunków telewizyjnych do prezentowania tej tematyki ma istotne znaczenie, ponieważ wiele z nich jest dużo bardziej atrakcyjnych z perspektywy widzów (np. poranna telewizja śniadaniowa) niż na przykład długi wywiad z historykiem.

Telewizja rosyjska prezentując tematykę słowiańską, skupia się na osobach historyków zajmujących się dawnymi Słowianami jako na ekspertach. Ekspersi są bowiem niezwykle popularni w rosyjskiej telewizji, którą można nazwać telewizją osobowości. W wypowiedziach historyków, archeologów, językoznawców dostrzegalny jest silny propaństwowy punkt widzenia, propaganda wielkości Rusi od jej początków. Leksyka jest pełna określeń „wielki/wielka” w odniesieniu do powstającego państwa Rusów, jej władców, jak również współcześnie żyjących historyków

²¹ Oficjalna definicja filmu dokumentalnego z 1948 roku przyjęta na Światowym Kongresie Dokumentalistów brzmi: „Przez film dokumentalny należy rozumieć wszelkie metody rejestrowania na taśmie filmowej rozmaitych aspektów rzeczywistości interpretowanych bądź jako faktycznie sfilmowane, bądź też jako jej wiarygodna i usprawiedliwiona rekonstrukcja”. Por. też „O sztukach wszelakich – film dokumentalny” (b.d.).

²² Wieś jest położona na brzegu Wołgi.

zajmujących się przeszłością swojego kraju. W naukowych wystąpieniach tych ostatnich pojawia się jednocześnie współczesna polityka, która miesza się z przeszłością, co obniża poziom naukowy ich wypowiedzi. Stają się one bardzo emocjonalne, a mało obiektywne i często stronnicze pod względem naukowym. Jest to niewątpliwie element propagandy wielkości przekazywany we wszystkich programach rosyjskiej telewizji państwowej.

Bibliografia

- Antosik, G., & Łuczyński, M. (2020). *Badania nad wierzeniami Słowian: Wczoraj, dziś, jutro*. Stowarzyszenie Ekologiczno-Kulturalne „Wspólna Ziemia”. http://muzeumslowianskie.pl/wp-content/uploads/ksiazki/Badania_nad_wierzeniami_Slowian_ebook.pdf
- Barford, P. (2006). Wiedzieć niewiadome: Jak możemy uprawiać archeologię rozprzestrzeniania się języków słowiańskich? (G. Waluga, Tłum.). W P. Urbańczyk (Red.), *Nie-Słowianie o początkach Słowian* (ss. 89–131). Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Błaszczyk, D. (2024). Słowianie pojawili się na naszych terenach szukając lepszych warunków życia [Wywiad z dr Dariuszem Błaszczykiem]. *Trójka przed południem*. Trójka: Program 3 Polskiego Radia. Pobrano 22 czerwca 2025, z <https://www.youtube.com/watch?v=mbQU8NWceOY>
- Bogunia-Borowska, M. (2012). *Fenomen telewizji: Interpretacje socjologiczne i kulturowe*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Chudziński, E. (Red.). (2012). *Słownik wiedzy o mediach*. Dom Wydawniczy PWN.
- Cichocki, M. (2018). *Północ i Południe: Teksty o polskiej kulturze i historii*. Teologia Polityczna.
- Feuer, J. (1992). Genre and television. W R. C. Allen (Red.), *Channels of discourse, reassembled: Television and contemporary criticism* (ss. 138–160). Routledge. <https://www.worldradiohistory.com/BOOKSHELF-ARH/Commentary/Channels-of-Discourse-Reassembled-Allen-1992.pdf>
- Fras, J. (2014). *O typologii wypowiedzi medialnych i dziennikarskich*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Godzic, W. (1999). *Telewizja jako kultura*. Wydawnictwo Rabid.
- Jak leczą szeptuchy z Podlasia [Program TV]. (2020, sierpień 13). *Pytanie na śniadanie*. TVP 2. Pobrano 22 czerwca 2025, z <https://pytaniemiasniadanie.tvp.pl/49391909/jak-lecza-szeptuchy-z-podlasia>
- Janion, M. (2006). *Niesamowita Słowiańszczyzna*. Wydawnictwo Literackie.
- Kajkowski, K. (2017). *Mity, kult i rytuał: O duchowości nadbałtyckich Słowian*. Triglav.

- Lazar, W., & Błaszczyk, D. (2024, luty 27). Tajemniczy Słowianie: Czy badania genetyczne pozwolą odkryć, skąd pochodzą? [Rozmowa z dr Dariuszem Błaszczykiem]. *Trójka przed południem*. Trójka, Program 3 Polskiego Radia. Pobrano 22 czerwca 2025, z <https://trojka.polskieradio.pl/artypok/3341638,tajemniczy-slowianie-czy-badania-genetyczne- pozwola- odkryc- skad- pochodza>
- O sztukach wszelakich – film dokumentalny [M. Przyłipiak, *Poetyka kina dokumentalnego*. Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego]. (b.d.). *Akademia Sztuki i Kultury*. Pobrano 22 czerwca 2025, z <http://www.akademia-kultury.edu.pl/sloownik/f/148.html>
- Pochodzenie Piastów – przełomowe badania polskich naukowców. (2023, sierpień 8). *Nauka w Polsce*. <https://ciekawostkihistoryczne.pl/2023/08/08/pochodzenie-piastow-przelomowe-badania-polskich-naukowcow/>
- Polasik, K. (2023, lipiec 31). Piast nie był Słowianinem? Wyniki badań obaliły wcześniejsze teorie. *RadioPoznan.fm*. Pobrano 22 czerwca 2025, z <https://radiopoznan.fm/informacje/pozostale/piast-nie-by-l-slowianinem>
- Rybkowski, J. (Reż.). (1974). *Gniazdo* [Film]. Zespół Filmowy „Kadr”.
- Sikorski, D. A. (2023). *Religie dawnych Słowian*. Wydawnictwo Poznańskie.
- Słowianie: Płomień mocy* [TV Film]. (2021). IMDb. Pobrano 21 czerwca 2025, z <https://www.imdb.com/title/tt10720724/>
- Słowiańskie tradycje intrygują, fascynują i... powracają! [Program TV]. (2020, czerwiec 6). *Pytanie na śniadanie*. TVP 2. Pobrano 21 czerwca 2025, z <https://pytanienasniadanie.tvp.pl/48584963/slowianskie-tradycje-intryguja-fascynuja-i-powracaja>
- Stolarek, I., Zenczak, M., Handschuh, L., Juras, A., Marcinkowska-Swojak, M., Spinek, A., Dębski, A., Matla, M., Kóčka-Krenz, H., Piontek, J., Polish Archaeogenomics Consortium Team, & Figlerowicz, M. (2023). Genetic history of East-Central Europe in the first millennium CE. *Genome Biology*, 24, Article number 173. <https://doi.org/10.1186/s13059-023-03013-9>
- Tanie Dranie: Sezon 1. Słowianie i neopoganie*. [Video]. (2020). TVP VOD. Pobrano 21 czerwca 2025, z <https://vod.tvp.pl/programy,88/tanie-drani-e-odcinki,274163/odcinek-123,S01E123,291334>
- Tymieniecki, K. (1948). Z metodyki badań nad starożytnościami słowiańskimi. *Przegląd Historyczny*, 37, 7–21. https://bazhum.muzhp.pl/media/texts/przeglad-historyczny/1948-tom-37/przeglad_historyczny-r1948-t37-s7-21.pdf
- Wolny-Zmorzyński, K., Kaliszewski, A., & Furman, W. (Red.). (2000). *Gatunki dziennikarskie: Specyfika ich tworzenia i redagowania*. Wyższa Szkoła Zarządzania w Rzeszowie.
- Zdziebłowski S. (2023a, sierpień 7). Skąd pochodzą Słowianie i jaki jest rodowód Piastów? Najnowsze badania DNA zaskoczyły wszystkich. *National Geographic*. <https://www.national-geographic.pl/historia/skad-pochodza-slowianie-i-jaki-jest-rodowod-piastow-najnowsze-badania-dna-zaskoczyly-wszystkich-230807124759>

- Zdziebłowski, S. (2023b, październik 20). Słowianie i zagadka ich pochodzenia: Czy badania genetyczne rozwiązały odwieczną tajemnicę? *National Geographic*. <https://www.national-geographic.pl/podcasty/slowianie-i-zagadka-ich-pochodzenia-czy-badania-genetyczne-rozwiazaly-odwieczna-tajemnicę/>
- Żydek-Bednarczuk, U. (2012). Zmiany w zachowaniach komunikacyjnych a nowe odmiany językowe (odmiana medialna). W M. Kita & I. Loewe (Red.), *Język w mediach: Antologia* (ss. 24–31). Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. https://rebus.us.edu.pl/bitstream/20.500.12128/5239/1/Zydek_Bednarczuk_Zmiany_w_zachowaniach_komunikacyjnych_a_nowe.pdf
- Древние славяне: Истоки. Передача первая* [Video]. (2013, listopad 22). 365 Дней ТВ. Pobrano 21 czerwca 2025, z <https://www.youtube.com/watch?v=ESJzNCNi9Zk>
- Загадки цивилизации: Русская версия: Новая прародина славян* [Film dokumentalny]. (2014). Телеканал Россия/История. Pobrano 21 czerwca 2025, z <https://www.youtube.com/watch?v=1hnSuTQ7oCQ>
- Кљосов, А. (2013). *Порекло словена: Осврти на ДНК-генеалогiju*. Мирослав. <https://www.srbijadanas.net/poreklo-slovena-osvrti-na-dnk-genealogiju/>
- Клёсов, А. (2022). *Происхождение русских: Что связывает нас с нашими древними предками* [Video]. День ТВ. Pobrano 21 czerwca 2025, z <https://dzen.ru/video/watch/61af34f31b277717a083cc98>
- Польша: Первый правитель: Польшк. Gniazdo, Гнездо: 1974г.* [Video]. (b.d.). YouTube: История с Владом Вотаном. Pobrano 21 czerwca 2025, z <https://www.youtube.com/watch?v=x3ITDm4-nLg/>
- Спицын, Е. Ю. (2017). *Отличие русской нации от европейской* [Video]. YouTube: Ярослав Логинов. Pobrano 21 czerwca 2025, z <https://www.youtube.com/watch?v=OFNUVf96G6Q/>
- Спицын Е. Ю. (2018a). *История России: Комплект* (Т. 1–4). Издательство Концептуал.
- Спицын Е. Ю. (2018b). *История России в картах, портретах и фотографиях*. Издательство Концептуал.
- Спицын Е. Ю. (2021). *Этногенез славян: Выпуск №1. История России: Курс лекций* [Video]. День ТВ. Pobrano 21 czerwca 2025, z https://dzen.ru/video/watch/6175b4a053a2884681e491a8?utm_referrer=www.google.com

Bibliography (Transliteration)

- Antosik, G., & Łuczyński, M. (2020). *Badania nad wierzeniami Słowian: Wczoraj, dziś, jutro*. Stowarzyszenie Ekologiczno-Kulturalne „Wspólna Ziemia”. http://muzeumsłowianskie.pl/wp-content/uploads/ksiazki/Badania_nad_wierzeniami_Słowian_ebook.pdf

- Barford, P. (2006). *Wiedzieć niewiadome: Jak możemy uprawiać archeologię rozprzestrzeniania się języków słowiańskich?* (G. Waluga, Trans.). In P. Urbańczyk (Ed.), *Nie-Słowianie o początkach Słowian* (pp. 89–131). Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Błaszczyc, D. (2024). Słowianie pojawili się na naszych terenach szukając lepszych warunków życia [Interview with Dr. Dariusz Błaszczyc]. *Trójka przed południem*. Trójka: Program 3 Polskiego Radia. Retrieved June 21, 2025, from <https://www.youtube.com/watch?v=mbQU8NWCeOY>
- Bogunia-Borowska, M. (2012). *Fenomen telewizji: Interpretacje socjologiczne i kulturowe*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Chudziński, E. (Ed.). (2012). *Słownik wiedzy o mediach*. Dom Wydawniczy PWN.
- Cichocki, M. (2018). *Północ i Południe: Teksty o polskiej kulturze i historii*. Teologia Polityczna.
- Drevnie slaviane: Istoki: Peredacha pervaja* [Video]. (2013, November 22). 365 Dnei TV. Retrieved June 21, 2025, from <https://www.youtube.com/watch?v=ESJzNCNi9Zk>
- Feuer, J. (1992). *Genre and television*. In R. C. Allen (Ed.), *Channels of discourse, reassembled: Television and contemporary criticism* (pp. 138–160). Routledge. <https://www.worldradiohistory.com/BOOKSHELF-ARH/Commentary/Channels-of-Discourse-Reassembled-Allen-1992.pdf>
- Fras, J. (2014). *O typologii wypowiedzi medialnych i dziennikarskich*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Godzic, W. (1999). *Telewizja jako kultura*. Wydawnictwo Rabid.
- Jak leczyć szeptuchy z Podlasia [TV Programme]. (2020, August 13). *Pytanie na śniadanie*. TVP 2. <https://pytanienasniadanie.tvp.pl/49391909/jak-leczysz-szeptuchy-z-podlasia>
- Janion, M. (2006). *Niesamowita Słowiańszczyzna*. Wydawnictwo Literackie.
- Kajkowski, K. (2017). *Mity, kult i rytuał: O duchowości nadbaltyckich Słowian*. Triglav.
- Kliosov, A. (2022). *Proiskhozhdenie russkikh: Chto svyazyvaet nas s nashimi drevnimi predkami* [Video]. День ТВ. Retrieved June 21, 2025, from <https://dzen.ru/video/watch/61af34f31b277717a083cc98>
- Kljosov, A. (2013). *Poreklo Slovena: Osvrti na DNK-genealogiju*. Miroslav. <https://www.srbijadanas.net/poreklo-slovena-osvrti-na-dnk-genealogiju/>
- Lazar, W., & Błaszczyc, D. (2024, February 27). Tajemniczy Słowianie: Czy badania genetyczne pozwolą odkryć, skąd pochodzą? [Interview with Dr. Dariusz Błaszczyc]. *Trójka przed południem*. Trójka: Program 3 Polskiego Radia. Retrieved June 21, 2025, from <https://trojka.polskieradio.pl/artukul/3341638,tajemniczy-slowianie-czy-badania-genetyczne-pozwola-odkryc-skad-pochodza>
- O sztukach wszelakich – film dokumentalny [M. Przyłipiak, *Poetyka kina dokumentalnego*. Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego]. (n.d.). *Akademia Sztuki i Kultury*. Retrieved June 22, 2025, from <http://www.akademia-kultury.edu.pl/sloownik/f/148.html>

- Pochodzenie Piastów – przełomowe badania polskich naukowców. (2023, August 8). *Nauka w Polsce*. <https://ciekawostkihistoryczne.pl/2023/08/08/pochodzenie-piastow-przelomowe-badania-polskich-naukowcow/>
- Polasik, K. (2023, July 31). Piast nie był Słowianinem? Wyniki badań obalily wcześniejsze teorie. *RadioPoznan.fm*. Retrieved June 22, 2025, from <https://radiopoznan.fm/informacje/pozostale/piast-nie-był-słowianinem>
- Pol'sha: Pervyi pravitel': Pol'sk. Gniazdo, Gnezdo* 1974 g. [Video]. (b.d.). YouTube: *Istoriia s Vladom Votonom*. Retrieved June 21, 2025, from <https://www.youtube.com/watch?v=x3ITDm4-nLg/>
- Rybkowski, J. (Dir.). (1974). *Gniazdo* [Film]. Zespół Filmowy „Kadr”.
- Sikorski, D.A. (2023). *Religie dawnych Słowian*. Wydawnictwo Poznańskie.
- Słowianie: Płomień mocy* [TV Film]. (2021). IMDb. Retrieved June 21, 2025, from <https://www.imdb.com/title/tt10720724/>
- Słowiańskie tradycje intrygują, fascynują i... powracają! (2020, June 6). *Pytanie na śniadanie*. TVP 2. Retrieved June 21, 2025, from <https://pytanienasniadanie.tvp.pl/48584963/słowiańskie-tradycje-intryguja-fascynuja-i-powracaja>
- Spitsyn, E. IU. (2017). *Otlichie ruskoi natsii ot evropejskoi* [Video]. YouTube: *Iaroslav Loginov*. Retrieved June 21, 2025, from <https://www.youtube.com/watch?v=OFNUVf96G6Q>
- Spitsyn, E. IU. (2018a). *Istoriia Rossii: Komplekt* (Vol. 1–4). Izdatel'stvo Kontseptual.
- Spitsyn, E. IU. (2018b). *Istoriia Rossii v kartakh, portretakh i fotografiakh*. Izdatel'stvo Kontseptual.
- Spitsyn, E. IU. (2021). *Étnogenez slavian: Vypusk №1. Istoriia Rossii: Kurs lektsii* [Video]. Den' TB. Retrieved June 21, 2025, from https://dzen.ru/video/watch/6175b4a053a2884681e491a8?utm_referrer=www.google.com
- Stolarek, I., Zenczak, M., Handschuh, L., Juras, A., Marcinkowska-Swojak, M., Spinek, A., Dębski, A., Matla, M., Kóčka-Krenz, H., Piontek, J., Polish Archaeogenomics Consortium Team, & Figlerowicz, M. (2023). Genetic history of East-Central Europe in the first millennium CE. *Genome Biology*, 24, Article number 173. <https://doi.org/10.1186/s13059-023-03013-9>
- Tanie Dranie: Sezon 1. Słowianie i Neopoganie*. [Video]. (2020). TVP VOD. Retrieved June 21, 2025, from <https://vod.tvp.pl/programy,88/tanie-dranie-odcinki,274163/odcinek-123,S01E123,291334>
- Tymieniecki, K. (1948). *Z metodyki badań nad starożytnościami słowiańskimi. Przegląd Historyczny*, 37, 7–21. https://bazhum.muzhp.pl/media/texts/przeglad-historyczny/1948-tom-37/przeglad_historyczny-r1948-t37-s7-21.pdf
- Wolny-Zmorzyński, K., Kaliszewski, A., & Furman, W. (Eds.). (2000). *Gatunki dziennikarskie: Specyfika ich tworzenia i redagowania*. Wyższa Szkoła Zarządzania w Rzeszowie.

- Zagadki tsivilizatsii: Russkaia versiia: Novaia prarodina slavian* [Documentary]. (2014). Telekanal Rossiia/Istoriia. Retrieved June 21, 2025, from <https://www.youtube.com/watch?v=1hnSuTQ7oCQ>
- Zdziebłowski S. (2023a, October 7). Skąd pochodzą Słowianie i jaki jest rodowód Piastów? Najnowsze badania DNA zaskoczyły wszystkich. *National Geographic*. <https://www.national-geographic.pl/historia/skad-pochodza-slowianie-i-jaki-jest-rodowod-piastow-najnowsze-badania-dna-zaskoczyly-wszystkich-230807124759>
- Zdziebłowski, S. (2023b, October 20). Słowianie i zagadka ich pochodzenia: Czy badania genetyczne rozwiązały odwieczną tajemnicę? *National Geographic*. <https://www.national-geographic.pl/podcasty/slowianie-i-zagadka-ich-pochodzenia-czy-badania-genetyczne-rozviazaly-odwieczna-tajemnice/>
- Żydek-Bednarczuk, U. (2012). *Zmiany w zachowaniach komunikacyjnych a nowe odmiany językowe (odmiana medialna)*. In M. Kita & I. Loewe (Eds.), *Język w mediach: Antologia* (pp. 24–31). Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. https://rebus.us.edu.pl/bitstream/20.500.12128/5239/1/Zydek_Bednarczuk_Zmiany_w_zachowaniach_komunikacyjnych_a_nowe.pdf

The Image of the Slavs on Polish and Russian Television: An Attempt at Comparative Analysis

Summary

This article offers a comparative qualitative analysis of Polish and Russian television programmes devoted to the Slavs. The aim is to present differences and similarities in the approach to the issue, as well their viewership, recognition and importance in the television schedule. The study applies the content analysis method and distinguishes thematic categories related to the Slavs to capture the dominant messages. On Russian television, the topic of Slavs and Slavic heritage also appears in programmes of a propaganda nature.

Keywords: Slavs on Polish and Russian television

Obraz Słowian w polskiej i rosyjskiej telewizji. Próba analizy porównawczej

Streszczenie

Niniejszy artykuł przedstawia porównawczą analizę jakościową polskich i rosyjskich programów telewizyjnych poświęconych Słowianom. Celem jest ukazanie

różnic i podobieństw w podejściu do tematu, a także ich widowni, rozpoznawalności i znaczenia w ramówce telewizyjnej. W opracowaniu zastosowano metodę analizy treści oraz wyróżniono kategorie tematyczne związane ze Słowianami, aby uchwycić dominujące przekazy. W rosyjskiej telewizji temat Słowian i dziedzictwa słowiańskiego jest poruszany również w programach o charakterze propagandowym.

Słowa kluczowe: Słowianie w telewizji polskiej i rosyjskiej

Marzanna Kuczyńska

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

marzanna.kuczynska@amu.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8456-2817>

Doktryna islamska w prawosławnym piśmiennictwie XVI–XVIII wieku

Chrześcijaństwo zetknęło się ze światem islamu już w najstarszym okresie jego istnienia. Proces poznawania się przebiegał w atmosferze zgody, kiedy prowadzono żywe dysputy o wierze, ale i głębokich konfliktów, gdy zakazywano wzajemnych kontaktów pod karą śmierci¹. Tradycja teologiczno-literacka związana z islamem ukształtowała się w wiekach VII – połowa XIV. Nauka wyróżnia jej trzy etapy: od VIII do połowy IX wieku², od połowy IX do połowy XIV wieku³, od połowy XIV do połowy XV wieku⁴.

Najstarszy okres (faza 1 i 2) obejmował literaturę apologetyczno-polemiczną w formie dialogów lub pytań i odpowiedzi, traktaty doktrynalne, teksty liturgiczne, korespondencję oraz hagiologię (por. Мейендорф, 1995, s. 100). Na czele autorów zainteresowanych islamem historia stawia św. Jana Damasceńskiego, którego trzyczęściowy cykl: *Dialektyka, O herezji, Wykład wiary prawdziwej* położył fundament pod księgi symboliczne prawosławia.

Materiały poświadczają stopniowy przyrost wiedzy o islamie zależny od stopnia wzajemnej znajomości, szczególnie, że początkowo i islam, i chrześcijaństwo znajdowały się w fazie rozwojowej. Zasób informacji przekazywanej odbiorcom warunkował cel, najrzadziej bodaj ściśle

¹ Zakaz wydał kalif Al-Mansur (754–775).

² M.in. Anastazy Synaita (ok. 640 – po 700 r.), Jan Damasceński (VIII w.), Teodor Abu-Kurra (IX w.), Niketas Bizantyńczyk (IX w.), Teofan Wyznawca (VIII–IX w.).

³ M.in. Georgios Hamartolos (IX w.), Eutymiusz Zygaben (XI w.), Samon z Gazy (X–XI w.), Niketas Choniates (XII–XIII w.), Bartłomiej z Edessy (XIII w.).

⁴ M.in. Grzegorz Palamas (XIII–XIV w.), Jan VI Kantakuzen (XIII–XIV w.), Józef Briennios (XIV w.), Manuel II Paleolog (XIV–XV w.), Symeon z Salonik (XIV–XV w.).

informacyjny, przeważnie obronny i refutacyjny. John Meyendorff sądzi na przykład, że poglądy Jana Damasceńskiego nie różniły się od opinii popularnych, ogólnie wówczas dostępnych (Мейендорф, 1995, s. 107; Максимов, 2012, s. 14).

Adresat otrzymywał obraz wybiórczy, słabiej lub mocniej wpisany w dyskurs polemiczny, w historię chrześcijańskiej herezji, dopasowywany do potrzeb i oczekiwań chrześcijan, nastawiony głównie na dyskredytację przeciwnika. W polu widzenia pozostawały geneza islamu, źródła, tożsamość Mahometa, jego rodzina, węzłowe punkty doktryny. Na wstępie informowano, że islam to religia obca, błędna, bezładna, zgubna – założona, a nie objawiona, ograniczona do konkretnych narodów, które niżej wartościowano w hierarchii: Saracenów, Arabów, Persów, później Turków, Tatarów, „bisurmanów”, „hagarytów”, „ismaelitów”, czyli potomków odrzuconego syna Abrahama. Jej twórcą miał być fałszywy, samozwańczy prorok, poprzednik Antychrysta, posłannik Szatana, uczeń żydów i heretyków – arian, nestorian – posługujący się przypadkową literaturą źródłową (w tym niespójnymi fragmentami Starego i Nowego Testamentu, absurdalnymi podaniami), którego nauce brak legitymacji wspólnoty. W podsumowaniach rzadko szukano eufemizmów, sprowadzały się do ocen, że mahometanizm to religia śmieszna, łatwa, plugawa, rozpustna, diabelska.

Ramy doktrynalne literatury o islamie były mniej więcej stałe. Autorów zajmował mono- i politeizm, trynitaryzm, chrystologia, teologia Krzyża, stworzenia, raj, sakramentologia, wolna wola, predestynacja, angelologia, nauczanie o świętych, relikwie. W dysputach teologicznych pojawiały się wątki szczegółowe. Elementy chrześcijaństwa prowadziły do utożsamiania islamu ze znanymi, a już odrzuconymi przez Kościół herezjami – arianizmem i nestorianizmem. Dopatrywano się w religii Mahometa boga materialnego, pogaństwa, idolatrii, dualizmu.

Zainteresowanie budziła islamska obyczajowość, prawo małżeńskie. Mnisi zwracali uwagę na negatywny stosunek do ascetyzmu i idei *vanitas*, na homoseksualizm muzułmanów. Niketas Bizantyńczyk wskutek błędnego zrozumienia źródeł upowszechnił tezę, że według islamu człowiek pochodzi od jaszczurki. Teofan Wyznawca w swojej *Kronice* jako jedyny dodał, że Mahomet cierpiał na epilepsję (zob. Aziz, 2020).

Już Jan z Damaszku w swoich pracach przywoływał Koran, cytował wybrane sury, również odmienne od wersji kanonicznych. W IX w. Niketas Bizantyńczyk zaprezentował księgę systematycznie, w krytycznym oświetleniu. Opracowano też ryt wyrzeczenia się islamu.

Pod presją zwycięskich pochodów armii tureckiej w informacjach o islamie ważny stał się temat świętej wojny, cechy religii wrogiej, groźnej, wojowniczej, zaborczej i grabieżczej. Uchodzący za ostatniego bizantyńskiego polemistę arcybiskup Symeon z Salonik, apologeta hezychasta, broniący miasta przed Osmanami (Balfour, 1982; Wolińska i in., 2020), nie chciał nawet omawiać szczegółowo muzułmanizmu, aby „nie szerzyć tej ohydy”; zainteresowanych odsyłał do swoich specjalistycznych prac (СВЯТИТЕЛЬ СИМЕОН ФЕССАЛОНИКИЙСКИЙ, 2012, s. 193). Mimo radykalnie krytycznych postaw jeszcze w XIV wieku wierzono, że islam można pozytywnie zestawzić z chrześcijaństwem i przeprowadzić trwałą christianizację muzułmanów (Мейендорф, 1995, s. 112).

Panuje opinia, że Słowianie w niedużym zakresie przyswoili sobie bizantyńską literaturę o islamie (Dziadul, 2022, ss. 115–116), ale problem pozostaje otwarty. Z jednej strony, znajdowane są nowe przekłady (zob. СВЯТИТЕЛЬ СИМЕОН ФЕССАЛОНИКИЙСКИЙ, 2012, s. 170), z drugiej, słowiańscy odbiorcy musieli posługiwać się greckimi oryginałami. Średniowieczny funkcjonalizm dyktował podejście selektywne. W okresie formowania własnego systemu literatury liczyły się teksty normatywne, rozdzielające ortodoksję od herezji. Robiono wówczas wypisy z Jana Damasceńskiego i nomokanonów, zaadaptowano ryt odrzucenia islamu (Jan Egzarcha bułgarski, Sawa serbski) (por. Петровић, 1997, ss. 51–61). Między nimi bytowały jednostkowe utwory zaspokajające ciekawość, jak *Wędrowka do Ziemi Świętej ihumena Daniela* nastawiona na treści obyczajowe. Dopiero późniejszy napór muzułmanów wymagał sięgania po dodatkową literaturę, na przykład dorobek gorliwego hezychasty Jana VI Kantakuzena czy oryginalną *Panoplię dogmatyczną* Eutymiusza Zygabena, gdzie autor przekonywał o iluzorycznym charakterze islamu, który miał powstać w wyniku oszustwa, z babskich bajań, przywidzeń Mahometa (zob. Максимов, 2012, s. 170).

Poznanie muzułmanizmu z autopsji przyniosło zmitologizowaną, opatrnościową interpretację religii Mahometa, wpisaną w ekonomię zbawienia jako kara na chrześcijan ku ich opamiętaniu, odrodzeniu (Gil, 2014, s. 194) i zjednoczeniu. Oprócz eposu ludowego wątki te rozwijała odnawiana hagiologia (kulty poległych władców, Jana Ryłskiego, Paraskiewy-Petki Tyrnowskiej), pokazując islam przez pryzmat okrucieństwa, niesprawiedliwości, pustki. Barbarzyńskie cechy wykluczały go z religii „cywilizowanych”, gdzie istnieją i przestrzegane są ogólnie przyjęte normy. Kulty nowych męczenników: św. Mikołaja, obu Jerzych Sofijskich i innych, podkreślały – z zamiarem zniechęcania

do konwersji – amoralność islamu, jego zmysłową stronę, akceptowanie przemocy, podstęp, zemsty, siłowego zmuszania do wiary.

Południowosłowiański i grecki kanon apologetyczno-polemiczny na temat islamu, jeśli nie cały, to w większości, był dostępny wschodniej Słowiańszczyźnie. Ulegał też uzupełnieniu utworami własnymi, emigrantów, nowymi przekładami. Pod względem informacyjnym duże znaczenie miały *Pamiętniki janczara*, osobiste świadectwo wychodźcy z Porty, Serba Konstantego Mihajlovicia z Ostrowicy, rozpowszechnione na przełomie XV i XVI wieku w wersji polskiej, czeskiej i niezachowanej ruskiej (Łoś, 1912). Utwór o charakterze traktatu religijno-historycznego i pobudki wojennej systematyzował wiedzę, znaczną uwagę poświęcając wojennej misji muzułmanów.

W XVI wieku w Moskwie Maksym Grek (Michał Trywolis) napisał trzy syntetyczne, kąśliwe traktaty przeciw islamowi, starając się go objąć jako całość doktrynalno-obyczajową. W kazaniach – pobudkach wojennych – negował islam Symeon Połocki. Na przełomie XVI i XVII wieku Słowianie dostali przekład antyislamskiej *Dysputy z Achmedem Saracensem* św. Samona z Gazy, będącej kompilacją prac Teodora Abu-Kurry, ucznia Jana Damasceńskiego, samego Jana i innych (Максимов, 2012, s. 157; Karczewski, 2013).

Od XVI wieku, kiedy zaktywizowały się tendencje odrodzeniowe i nastąpił rozwój oświaty, prawosławni z państwa polsko-litewskiego zdobyli także dostęp do literackiej tradycji Zachodu, gdzie piśmiennictwo poświęcone Turkom, ich religii i krajowi, napędzane ruchem krucjatowym i orientofilstwem, znacznie wzbogaciło swój zasób gatunkowy i treściowy (pamiętniki, opisy podróży, historiografia świecka i religijna, geografia świata, satyra, turcyki). Sięgano po prace w języku polskim⁵, łacińskim, być może i w innych językach nowożytnych, adaptując je do własnych potrzeb.

Samodzielna twórczość prawosławnych z I Rzeczypospolitej rozkwitła w XVII stuleciu pobudzana walką z herezją, ideą przedmurza chrześcijaństwa, mitem kozackim, koniecznością uregulowania stosunków między prawosławnymi a muzułmanami w warunkach pokojowego i wojennego sąsiedztwa. Przy tym miała świadczyć o lojalności prawosławnej Rusi wobec ojczyzny, oddalając argumenty katolicko-unickich polemistów zarzucających prawosławnym proislamski sojusz z Konstantynopolem. Temat realizowany był w poezji i prozie, literaturze ustnej i pisanej,

⁵ Z nowszej literatury: Пилипенко (2014), Georgiewicz (2022, ss. 10–15).

świeckiej i religijnej (zob. Nowak, 2019). Królował w kazaniach zagrzewających do wojny (np. Antoniego Radziwiłłowskiego).

Wśród polemistów pierwsze miejsce zajmował Joanicjusz Galatowski, profesor i rektor Akademii Kijowskiej, autor cyklu dzieł antyinnowierczych, także polskojęzycznych. Problematykę islamską opracował na potrzeby szerokiego odbiorcy w turcyce *Łabędź z piórami swemi* (wyd. Nowogródek Siewierski, 1679) i na potrzeby szkoły (elit) w teologicznym traktacie *Alkoran Machometów* (wyd. Czernihów, 1683). Te erudycyjne utwory nastawione były na cel poznawczo-refutacyjny. Łączyły tradycję wschodnią i zachodnią⁶, stanowiąc kompendium wiedzy o muzułmanizmie w ujęciu historyczno-opatrznosciowym, wpisanym w dyskurs naukowy. Zgodnie z akademicką metodą w *Alkoranie* najpierw cytował polemista graficznie wydzielone punkty islamu (jako swoistą tezę), później prezentował ich prawosławną interpretację (jako krytykę tezy). Skupił się na dwunastu argumentach z zakresu tradycji teologicznej, które według muzułmanów dowodziły prawdziwości islamu i fałszu chrześcijaństwa. Wkrótce traktat został przełożony na rosyjski. W *Łabędziu* nie ukrywał Joanicjusz potencjału rozwojowego mahometanizmu, przywoływał akty konwersji, poświadczał je autorytetem chrześcijan (podróż do Egiptu Mikołaja Radziwiłła).

Teoretyczną informację z literatury praktycznie weryfikował ryt wyrzeczenia się islamu i przyjęcia prawosławia (*Trebnik* Piotra Mohyły; Могила, 1646/1996; zob. Brogi Bercoff, 2004; Naumow, 2019).

U schyłku XVII i w XVIII wieku zelżała zbrojna presja ze strony Ottomanów. Nowy układ sił otworzył szeroko drzwi orientofilstwu, a w Rosji planom nowych kampanii wojennych na islamskich ziemiach, podnosząc zapotrzebowanie na literaturę faktograficzną i materiał źródłowy. Pojawiły się nowe przekłady Koranu (w tym polski arabskim alfabetem, 1686), a ich druki powielano ręcznie⁷. W świecie prawosławnym historiografię o islamie uzupełnił mołdawski polihistor Dymitr Kantemir, autor pracy *Книга Систима, или О состоянии мухаммеданской религии* [*System lub struktura mahometańskiej religii*] (wyd. Petersburg, 1722; por. Boldișor, 2016, s. 92), który uwiarygodnił swoje informacje dwudziestoletnim pobytem w Konstantynopolu. Jednocześnie literatura uległa trwałemu rozwarstwieniu, nie gasł bowiem popyt na utwory dawnego typu, o czym świadczy wydana w Petersburgu w 1776 roku *Скифска*

⁶ Świadczył o tym spis źródeł, parateksty i marginalia.

⁷ To np. kopia Koranu z Petersburga z 1716 r. w rosyjskim przekładzie z francuskiego.

история [Scytyjska historia] Andrieja Łyżłowa, kompilacja napisana w 1689 roku na podstawie m.in. polskich i zachodnioruskich opracowań. Pod koniec wieku dołączyła do nich z Atosu emocjonalna, polemiczna hagiografia nowych męczenników za wiarę, za pomocą której broniono chrześcijańskich moralnych, rodzinnych wartości przed rozwiązłą, w ujęciu mnichów, materialistyczną, nastawioną na pieniądź i karierę religią islamską (Нихоритис, 2001). Późne damaskiny w żywotach Paraskiewy-Petki przypominają natomiast o łatwym porzucaniu islamu pod wpływem świętych relikwii Bożych wybrańców.

Bibliografia

Źródła

- Galatowski, J. (1679). *Łabędź z piórami swemi*. Typografia Łazarza Baranowicza.
- Galatowski, J. (1683). *Alkoran Machometów*. Typografia Łazarza Baranowicza.
- Łoś, J. (Red.). (2012). *Pamiętniki Janczara, czyli kronika turecka Konstantego z Ostrowicy, napisana między r. 1496 a 1501*. Polska Akademia Umiejętności.
- Максимов, Ю. В. (Red.). (2012). *Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии)*. ПСТГУ.
- Могила, П. (1996). *Требник. „Либідь”*. (Oryginalna praca opublikowana 1646).
- Святитель Симеон Фессалоникийский. (2012). Против язычников, или мухаммедан. W Ю. В. Максимов (Red.), *Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии)* (ss. 190–193). ПСТГУ.

Literatura

- Aziz, H. (2020). Did Prophet Mohammad (PBUH) have epilepsy? A neurological analysis. *Epilepsy & Behavior*, 103(A). <https://doi.org/10.1016/j.yebeh.2019.106654>
- Balfour, D. (1982). St. Symeon of Thessalonica: A polemical hesychast. *Sobornost*, 4(1), 6–21.
- Boldişor, A. (2016). Orthodoxy and Islam in the 18th century: The place and role of Dimitrie Cantemir in this period. *Mitropolia Olteniei*, 9–12, 86–96.
- Broggi Bercoff, G. (2004). Eretici, miscredenti, non credenti: l’abiura e la confessione di fede nel rito del battesimo secondo Petro Mohyla. W V. Papernyĭ & W. Moskovich (Red.), *Anti-Semitism and philo-Semitism in the Slavic world and western Europe* (ss. 25–48). Hebrew University of Jerusalem – Center for Research and Documentation of East European Jewry.

- Dziadul, P. (2022). Komunikacja jako przestroga: Obrazy i słowa przeciwko islamizacji, na prawosławnym gruncie południowosłowiańskim (XVI–XIX wiek). W *Bezdroża komunikacji – kontakt, porozumienie, akceptacja* (ss. 113–128). Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Georgiewicz, B. (2022). *Rozmowa z Turczyńcem o wierze krześcijańskiej i o tajemności Trójce Świętej, która w Alkoranie stoi napisana* (A. Kunikowska, Wstęp & Oprac.; T. 1). Wydawnictwo Naukowe UŁ. <https://doi.org/10.18778/8331-102-9>
- Gil, D. (2014). Kategorie „początku i końca dziejów” w serbskiej historiozofii – dominanty problemowe i metodologiczne. *Slavia Meridionalis*, 14, 189–201. <https://doi.org/10.11649/sm.2014.008>
- Karczewski, Ł. (2013). Dialog Teodora Abu Kurra ze światem islamu – zarys problematyki. *Seminare*, 33, 277–292.
- Naumow, A. (2019). Jak zostać prawosławnym (na podstawie *Trebnika* św. Piotra Mołyty). W *Słowianie w monarchii Habsburgów: Literatura, język, kultura* (J. Stradomski, M. Kuczyńska, & M. Čistiakova, Red.; ss. 71–85). Księgarnia Akademicka. <https://doi.org/10.12797/9788381382533.04>
- Nowak, A. Z. (2019). Walki z wyznawcami Mahometa w życiu i twórczości duchowieństwa ruskiego w XVII w. W J. Stradomski & M. Kuczyńska (Red.), *Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne*, 16: *Słowiańszczyzna wielowyznaniowa w dawnych wiekach – symbiozy, migracje, ekskluzje religijne* (ss. 73–88). Księgarnia Akademicka.
- Wolińska, T., Leszka, M. J., Marinow, K., & Brzozowska, Z. A. (Red.). (2020). *Widmo Mahometa, cień Samuela: Cesarstwo bizantyńskie w relacji z przedstawicielami innych religii i kultur (VII–XV w.)*. Wydawnictwo Naukowe UŁ.
- Мейендорф, И. (1995). *Византийские представления об исламе* (Н. Полякова & Я. Тестельца, Тłum.). *Альфа и Омега*, 7, 98–127.
- Нихоритис, К. (2001). *Света Гора – Атон и българското новомъченичество*. АИ Проф. Марин Дринов.
- Петровић, М. М. (1997). *Законоправило Светог Саве о Мухамедовом учењу*. Манастир Св. архиђакона Стефана.
- Пилипенко, В. (2014). *Перед лицем ворога: Польська антитурецька література середини XVI – середини XVII ст.* Інститут укр. археогр. та джерелозн. НАНУ.

Bibliography (Transliteration)

Sources

- Galatowski, J. (1679). *Łabędź z piórami swemi*. Typografia Łazarza Baranowicza.
- Galatowski, J. (1683). *Alkoran Machometów*. Typografia Łazarza Baranowicza.

- Łoś, J. (Ed.). (2012). *Pamiętniki Janczara, czyli kronika turecka Konstantego z Ostrowicy, napisana między r. 1496 a 1501*. Polska Akademia Umiejętności.
- Maksimov, IU. V. (Ed.). (2012). *Vizantijskie sochineniia ob islame (teksty perevodov i kommentarii)*. Izdatel'stvo Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta (PSTGU).
- Mohyla, P. (1996). *Trebnyk*. Izdatel'stvo "Lybid'". (Original work published 1646).
- Sviatitel' Simeon Fessalonikiiskii. (2012). Protiv iazychnikov, ili makhometan. W IU. V. Maksimov (Ed.), *Vizantijskie sochineniia ob islame (teksty perevodov i kommentarii)* (pp. 190–193). Izdatel'stvo Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta (PSTGU).

Literature

- Aziz, H. (2020). Did Prophet Mohammad (PBUH) have epilepsy? A neurological analysis. *Epilepsy & Behavior*, 103(A). <https://doi.org/10.1016/j.yebeh.2019.106654>
- Balfour, D. (1982). St. Symeon of Thessalonica: A polemical hesychast. *Sobornost*, 4(1), 6–21.
- Boldișor, A. (2016). Orthodoxy and Islam in the 18th century: The place and role of Dimitrie Cantemir in this period. *Mitropolia Olteniei*, 9–12, 86–96.
- Broggi Bercoff, G. (2004). Eretici, miscredenti, non credenti: l'abiura e la confessione di fede nel rito del battesimo secondo Petro Mohyla. In V. Papernyi & W. Moskovich (Eds.), *Anti-Semitism and philo-Semitism in the Slavic world and western Europe* (pp. 25–48). Hebrew University of Jerusalem – Center for Research and Documentation of East European Jewry.
- Dziadul, P. (2022). Komunikacja jako przestroga: Obrazy i słowa przeciwko islamizacji, na prawosławnym gruncie południowosłowiańskim (XVI–XIX wiek). In *Bezdroża komunikacji – kontakt, porozumienie, akceptacja* (pp. 113–128). Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Georgiewicz, B. (2022). *Rozmowa z Turczynem o wierze krześcijańskiej i o tajności Trójce Świętej, która w Alkoranie stoi napisana* (A. Kunikowska, Introduction & Ed.; Vol. 1). Wydawnictwo Naukowe UŁ. <https://doi.org/10.18778/8331-102-9>
- Gil, D. (2014). Kategorie „początku i końca dziejów” w serbskiej historiozofii – dominanty problemowe i metodologiczne. *Slavia Meridionalis*, 14, 189–201. <https://doi.org/10.11649/sm.2014.008>
- Karczewski, Ł. (2013). Dialog Teodora Abu Kurra ze światem islamu — zarys problematyki. *Seminare*, 33, 277–292.
- Meyendorf, I. (1995). Vizantijskie predstavleniia ob islāme (N. Poliakov & IA. Testel'tsa, Trans.). *Al'fa i Omega*, 7, 98–127.
- Naumow, A. (2019). Jak zostać prawosławnym (na podstawie *Trebnika* św. Piotra Mohyły). In *Słowianie w monarchii Habsburgów: Literatura, język, kultura*

- (J. Stradomski, M. Kuczyńska, & M. Čistiakova, Eds.; pp. 71–85). Księgarnia Akademicka. <https://doi.org/10.12797/9788381382533.04>
- Nikhoritis, K. (2001). *Sveta Gora – Aton i bułgarskoto novomūchenichestvo*. Izdatelstvo “Zakhariĭ Stoĭanov”.
- Nowak, A. Z. (2019). Walki z wyznawcami Mahometa w życiu i twórczości duchowieństwa ruskiego w XVII w. In J. Stradomski & M. Kuczyńska (Eds.), *Krakowsko-Wileńskie Studia Sławistyczne, 16: Słowiańszczyzna wielowyznaniowa w dawnych wiekach – symbiozy, migracje, ekskluzje religijne* (pp. 73–88). Księgarnia Akademicka.
- Petrović, M. M. (1997). *Zakonopravilo Svetog Save o Mukhamedovom ucheniiu*. Srpska akademija nauka i umetnosti.
- Pylypenko, V. (2014). *Pered lytsem voroha. Pol's'ka antyturets'ka literatura seređyny XVI – seređyny XVII st.* Instytut ukraińs'koĭ arkhoeohrafiĭ ta dzhe-reloznavstva NANU.
- Wolińska, T., Leszka, M. J., Marinow, K., & Brzozowska, Z. A. (Eds.). (2020). *Widmo Mahometa, cień Samuela: Cesarstwo bizantyńskie w relacji z przedstawicielami innych religii i kultur (VII–XV w.)*. Wydawnictwo Naukowe UŁ.

Islamic Doctrine in Orthodox Literature of the Sixteenth– Eighteenth Centuries

Summary

This article focuses on the knowledge of Islamic religious doctrine, which became the subject of growing interest in the sixteenth and particularly the seventeenth century, along with the expansion of mutual contacts (including warfare) and Orientophilia. The study examines the main literary genres where this content was presented (as well as some of its sources), including informative and polemical treatises by Ioanikii Galiatovsky: *Alkoran Machometów* [The Muslims' Quran] and *Łabędź z piórami swemi* [The Swan with Its Feathers]. It also indicates how knowledge about Islam changed in the eighteenth century under the influence of objective religious treatises (Dimitrie Cantemir) and translations of the Quran. In contrast to these were the lives of new martyrs, which focused on fighting Islamisation.

Keywords: Orthodoxy; Islam; Byzantium; Slavs; Polish-Lithuanian Commonwealth; Peter Mohyla; Ioanikii Galiatovsky; Dimitrie Cantemir

Doktryna islamska w prawosławnym piśmiennictwie XVI–XVIII wieku

Streszczenie

W niniejszym artykule skupiono się na wiedzy o islamskiej doktrynie religijnej, która stała się przedmiotem rosnącego zainteresowania w XVI i szczególnie XVII wieku, wraz z rozwojem wzajemnych kontaktów (w tym działań wojennych) i orientofilstwa. Zanalizowane zostały główne gatunki literackie, w których prezentowano omawiane treści (a także niektóre ich źródła), w tym traktaty poznawczo-refutacyjne Joanicjusza Galatowskiego: *Alkoran Machometów* i *Łabędź z piórami swemi*. Wskazano również, jak wiedza o islamie zmieniała się w XVIII wieku pod wpływem obiektywnych traktatów religijnych (Dymitr Kantemir) i tłumaczeń Koranu. W kontraście do nich pozostawały żywoty nowych męczenników za wiarę, które skupiały się na walce z islamizacją.

Słowa kluczowe: prawosławie; islam; Bizancjum; Słowianie; I Rzeczpospolita; Piotr Mohyla; Joanicjusz Galatowski; Dymitr Kantemir

Lech Miodyński

Uniwersytet Śląski, Katowice

lech.miodynski@us.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2053-2277>

Wielodyscyplinowość, interdyscyplinarność i kompleksowość jako normatywy oraz iluzje w ewolucji badań słowianoznawczych*

Złożoność przedmiotu refleksji słowianoznawczej, rola w niej czynnika filologicznego i podział kompetencji różnych pomocniczych dyscyplin poszukujących uniwersaliów w opisie zjawisk z całego słowiańskiego świata to od ponad dwóch wieków przesłanki istnienia heurystycznej niepewności co do autonomii badanych obiektów oraz dopuszczalności stosowania w ich oglądzie praw analogii (Kudělka, 1984). Połączenie lingwistyki (głównie paleoslawistycznej) z wolniej dojrzewającym literaturoznawstwem (Дуличенко, 2011, s. 28) i kontekstami historycznym oraz etnograficznym okazywało się niepełną formułą definicyjną wieloaspektowej nauki w obliczu presji faktów pozajęzykowych czy uwikłań geokulturowych, co szerzej opisano (Miodyński, 2021). Nie pozwalały one ufać wyłącznie instrumentarium filologii klasycznej, na bazie której w drugiej połowie XIX wieku dopracowano *emploi* filologii słowiańskiej – w środowisku slawistów habsburskich oraz, częściowo z jego inspiracji, w Rosji. Narodowo-terytorialne konotacje zabytków piśmiennictwa długo współistniały z tezami obrońców diachronicznej jedności tzw. kultury Słowian, utopii ufundowanej na bazie filologiczno-historycznej. Wielodyscyplinowość wynikająca z jej niedokładnej projekcji w kluczu oświeceniowo-romantycznym, nowocześnie rozumiana interdyscyplinarność i kompleksowość typowa dla faz integracyjno-unifikacyjnych w podatnej na manipulacje nauce to zasadnicze byty normatywne, do których dostosowywały się diagnozy wielu badaczy zapatrzonych w ideał

* Tekst powstał dzięki wsparciu Narodowej Agencji Wymiany Akademickiej (BWS/BIL/2022/1/00053).

unitaryzmu wiedzy o Slavii (Ягич, 1910). Prześledźmy na przykładach z różnych okresów, jak próbowano tu kreować spójny system danych, posługując się potencjałem dyscyplin niefilologicznych – funkcjonalnie bądź z intencją wytworzenia idealnego modelu wzorcowego.

Staro-cerkiewno-słowiańską spuściznę Václav Fortunát Durych postulował ująć w porządkach religijnym i historyczno-geograficznym, po nim biegły w filozofii, matematyce i teologii Josef Dobrovský skodyfikował wczesnoslawistyczną wiedzę na przecięciu sfer gramatyki, etnografii oraz historii (Vavřínek i in., 2004; Večerka i in., 1995). Późnooświeceniowi dziejopisarze i archeolodzy w Rosji Piotrowej i Austrii (w Polsce Józef Jabłonowski) powielali legendarno-alegoryczne stereotypy ludoznawcze i dotyczące chrystianizacji, mając niskie kompetencje w zakresie geografii historycznej. Niewydzieloną naukę o języku i literaturze przesłaniała monogenetyczno-defensywna wizja tożsamości słowiańskich wspólnot ukierunkowana głównie antygermańsko. Fachową nomenklaturę (*ethnologia*, *philologia* czy *geographia* u Matiji Katančicia) długo stosowano w klasycznym rozumieniu antyčno-odrodzeniowym, a aura religijna nie pozwalała „wielodziedzinowym” sławistom habsburskim obiektywnie zająć się choćby słoweńskimi drukami protestanckimi. Sławistyczny widnokrąg Polaków też był ograniczony mimo świadomości znaczenia rozległych kontekstów historycznych i prawnych (Wawrzyniec Surowiecki, Benedykt Rakowiecki) oraz konieczności publikowania wielodyscyplinowych prac na temat Rosji. „Ogólnosłowiańskie” motywy w leksykografii (Jerzy Bandtkie, Samuel Linde) skonkretyzował dopiero Joachim Lelewel w głębszych obserwacjach religioznawczych czy archeologicznych.

Od erygowania periodyku „Вестник Европы” ogląd słowiańskiego świata w Rosji wiązał odkrywany zewnętrzny materiał filologiczny z tradycją rodzimą (Марков & Дьяков, 1988), *slavica* postrzegając jako transdyscyplinarną jakość mającą potencjalne odpowiedniki nierosyjskie. Dygresje archeologiczne i prawne obecne były we wczesnych pracach tekstologicznych, niemieccy akademicy w Dorpacie i Petersburgu zgłębiali prawo „rosyjsko-słowiańskie” i dalmatyńskie (Johann Philipp Gustav von Ewers, Alexander von Reutz) oraz numizmatykę (Johann Philipp Krug), paleoslawista Aleksandr Wostokow pierwotnie studiował architekturę. Podobnie na południu: wychowany na polihistorii Žigi Popoviča słoweński językoznawca Jernej Kopitar zaczynał od zgłębiania prawa i opieki nad kolekcją mineralogiczną. Normą były na przykład kompendia prawno-etnograficzne z implantami lingwistycznymi (Wacław

Maciejowski). Syntezy literaturoznawcze niemal wszędzie włączano do synkretycznych przeglądów języków, kultur i dziejów (Baluch, 2010).

Idee Jacoba Grimma, Friedricha von Savigniego i Johanna Gottfrieda Herdera wpłynęły na humanistyczno-estetyczne postrzeganie wymiernych faktów, ugruntowując nowe ujęcie spójności słowiańskiego świata. W romantyczno-słowianofilskim kręgu Václava Hanki zapoznającego prakskich gości z dziejami malarstwa czy druku i na wiedeńskich religioznawczo-toponomastycznych wykładach Jána Kollára (1849) pobrzmiwały jeszcze tony chaotycznej wielodyscyplinowości, lecz kryteria tej spójności zracjonalizować zdążył wcześniej w modelu przekrojowym Pavol Jozef Šafárik (*Slovanské starožitnosti*, wyd. 1836–1837) (Petrus, 1996). Rosjanie akcentowali zaś polityczno-religijne tło dziejów kultury, choć na ich uniwersytetach po 1835 roku zaaprobowano językową wykładnię jedności Słowiańszczyzny. Peregrynacje po niej carskich stypendystów (Osipa Bodińskiego czy Izmaïła Sriezniewskiego) wypełniały wszak kwerendy historyczne bądź dokumentowanie kultury materialnej i obrzędów, incydentalnie filologiczny kontakt z zabytkami – wyjątki stanowili gramatyk Piotr Prejs i bizantynista Wiktor Grigorowicz. Szczególny był przypadek bułgarski: tam ogląd bratnich narodów filtrowano przez pochodzące ze wschodu prace o hybrydycznym profilu, podkreślające – za studium Jurija Wenelina o samych Bułgarach – motywy „duchowego bytu”, co przeorientował w kierunku filologii dopiero Konstantin Fotinow.

W habsburskiej części Serbii szerszą formułę słowiańskości wyznaczał ideowy patronat Rosji, a nieskodyfikowane paralelne uzusy językowe wymagały zaangażowania filologicznego. Wraz z tłem etnograficznym legło ono u podstaw dzieła afirmacji kultury ludowej Vuka Karadžicia, wciągającego wiedzę sławistyczną w służbę narodowej idei (Јовановић, 2002). Wcześniej do argumentów filologii docierano z innych nauk: Sava Mrkalj z terenu matematyki i filozofii, Pavle Kengelac i Gligorije Trlajić – historiografii bądź przyrodoznawstwa, ale Karadžić pierwszy kompleksowo wspomógł się danymi etnografii, historii i geografii, by przedstawić synkretyczny bałkański obszar cywilizacyjny. Transetniczną naturę opisanych przezeń wariantywnych gatunków folkloru zauważyli Rosjanie i własne wersje ludowej twórczości wpisali w łańcuch uniwersalnych ogniw kulturowych. Mitoznawcza obsługa takiego korpusu wszędzie potrzebowała szerokich odniesień, co artykułowały różne jego edycje, także czesko-słowackie oraz polskie (tradycja kolbergowska) i inne. W wielonarodowej Austrii argumentacja wielodyscyplinowa dawała Chorwatom i Słoweńcom dowody ich praw historycznych i językowych,

choć pod cenzorską opieką Kopitara (Toporišič, 1996), konserwującego cesarsko-królewski model filologii „małych narodów”, arbitralnie dowartościowującej własne środowisko etnoreligijne. Tam także nadal istniał wariant staromodnej polihistorii (Bogoslav Šulek w Zagrzebiu).

Bez pomocy nauk historycznych (Macurek, 1968) nie wyobrażano sobie opisu ewolucji kultur (*vide* syntezy Aleksandra Hilferdinga). Rosyjska odmiana eklektycznego systemu naukowego obejmowała studia lingwistyczno-historyczno-etnograficzne i paleograficzne opisy starożytności z komentarzem filozoficznym; słowianofile moskiewscy dołączyli doń motywy etyczne i historiozoficzne. Poważniejsi od nich badacze (Iwan Sniegiriew, Nikołaj Nadieżdin, Michał Maksimowicz) wprowadzali kontekstowo dzieje religijne, estetykę, nawet botanikę. Edytorstwo archiwaliów długo zastępowało „nieprawomyślne” politycznie literaturoznawstwo. Ukraińcy Pantelejmon Kulisz i Mykoła Kostomarow próbowali zinterpretować wszystkie sfery kultury ludowej, częściowo w duchu archeograficzno-mitoznawczym. Później w Rosji kolejno wszechświat pogańskiej Slavii rekonstruował Aleksandr Afanasiew, wizualne, werbalne i obrzędowe „kody epoki” restaurował Fiodor Busłajew, syntetyczne badania sztuki prowadził Władimir Stasow, podstawy komparatystyki kulturowej ustalał Aleksandr Wiesiełowski. Podobnych połączeń nie brakowało od dawna w Czechach – archeologiczno-literaturoznawczego (Jan Erazim Vocel), historyczno-geograficznego (Alois Šembera), Chorwacji – historiograficzno-historycznoliterackiego (Ivan Kukuljević Sakcinski), Serbii – przyrodoznawczo-historycznego (Janko Šafarik), Bułgarii – historyczno-filologicznego (Marin Drinow). Plejada uczonych w wielu krajach do początku XX wieku zajmowała się, zwykle na wzorach francuskich, analizą słowiańskich systemów prawnych. Epistemologiczny lingwocentryzm wywyższyły dokonania Franca Miklošiča, poza przełomowymi systematyzacjami gramatyczno-porównawczymi przyglądającemu się ontologii folkloru i nieuległemu do końca wytycznym ahumanistycznego schleicherowskiego darwinizmu (Skok, 1939). Oryginalnym pomysłem Antona Budiłowicza w Rosji była kosmograficzno-gospodarczo-artystyczna paleontologia Słowian. Polscy akademicy przed Aleksandrem Brücknerem pod sławistycznym szyldem raczej skupiali się na tematach polonistycznych.

Macierz dyscyplinarną sławistyki sklasyfikował na przełomie wieków Vatroslav Jagić, wywodząc z lingwistyki analizę retrospektywną, pozwalającą wielosegmentowy byt filologii odwzorować w idiograficznych naukach pokrewnych (Frangeš, 1986). Nurty prestrukturalistyczne

z ich synchroniczną dominantą przypieczętowały zmierzch tej koncepcji na równi z długowieczną marksistowską teorią sławistyki jako nauki kompleksowej (Марков, 1981). Przed 1917 rokiem istniał rozdział między całościowym konceptem „kwestii słowiańskiej” (Władimir Łamanski) i ideą rygorystycznej analizy wewnątrzdyscyplinowej (typu Filippa Fortunatowa). Bułgarzy Iwan Sziszmanow i wszechstronny Michaił Arnaudow uprawiali sławistykę na granicy dawnego i nowego paradygmatu (Георгиева i in., 2006), podobnie Jan Máchal w Czechach. Krąg zwolenników Jagicia przedkładał znajomość konkretów nad abstrakcyjne twory pojęciowe, czemu w międzywojniu opierał się autor jej podziału na nauki podstawowe i pomocnicze Miloš Weingart (Weingart, 1924) oraz Frank Wollman. On wraz z Josipem Hammem, Igorem Belzą i Wojsławem Molè uznali za katalizatory sławistycznej refleksji estetykę, antropogeografię, muzykologię, historię sztuki, do nich Tomáš Masaryk dołączał wiedzę o wzajemności słowiańskiej i ideowo-politycznych „sławizmach”. Henryk Ułaszyn zdefiniował filologię słowiańską jako konstrukt czysto hipotetyczny (Ułaszyn, 1934). Wczesna nauka radziecka odrzuciła Jagiciowski „językowy i duchowy” korelat jedności, postulując utylitarno-krytyczne poznanie dziejów politycznych i kulturowych (Державин, 1932). Po wojnie lewicowy dogmat „demokratycznego ludoznawstwa” zderzył się z prawdziwie interdyscyplinarnymi osiągnięciami semiotyki.

Po 1945 roku opozycja między monopolem dyscyplin podstawowych i płynnym kontekstualizmem zyskała nowe wymiary. Tradycyjny quasi-system rodem z dogmatu słowiańskiej wspólnoty wyobrażonej (Куделка, 1978, s. 18) jeszcze scalał wielokształtny materiał, ale semantyka całości poczęła się chwiać wraz z rozdziałem kompetencji – począwszy od lingwistyki, historii i etnografii. Powstanie autonomicznych strategii poznawczych wywołały nieskoordynowana specjalizacja i nierównomierna emancypacja etnopolityczna Słowian. Skontaminowana wiedza o nich często rozwijała się dysproporcjonalnie (preferencja folkloru, „starożytności” czy gramatyki historycznej), oświetlając ulotny obiekt oglądu z różnych stron. Nowy typ interdyscyplinarności (Walczak, 2016; Онищенко, 2008) stawał się normatywem od lat osiemdziesiątych XX wieku, gdy na fali zwrotu interpretacyjnego zaczęto łączyć zdehierarchizowane poziomy języka, literatury, historii i kultury z problemami społecznymi albo etycznymi. Wcześniej wyjaśniono przydatność form historiografii i zdewaluowano stereotypy „filozofii słowiańskiej”, uściślono rolę etnologii. Po 1989 roku niefilologiczne studia nad obszarami i tradycjami zaczęły się przeplatać z izolacjonistycznymi praktykami „nauk

narodowych” (Kovač, 2014, s. 123), wzrosła ranga translatoologii i komunikacji międzykulturowej. W takiej iluzji kompleksowości główny przedmiot badań łatwo zastąpić jedynie pomocniczym „słowiańskim”. Nie po raz pierwszy zatem w dziejach ambicja interdyscyplinarności wpaść może w pułapkę chaosu, czemu sprzyja hiperprodukcja wszelkiego rodzaju przyczynkarskich danych.

Bibliografia

- Baluch, J. (2010). Filologiczne podstawy slawistyki. W J. Baluch & A. Pająk (Red.), *Zmierzch Herdera: Filologiczne podstawy slawistyki* (ss. 17–23). Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Frangeš, I., Flaker, A., Picchio, R., & Minissi, N. (Red.). (1986). *Jagićev zbornik*. Zavod za znanost o književnosti Filozofskog fakulteta u Zagrebu.
- Kovač, Z. (2014). Slavistika u Jagićevo doba i u budućnosti: Slavistika između slavenske filologije i interdisciplinarnosti. *Radovi Zavoda za znanstveni rad HAZU Varaždin*, 25, 115–129.
- Kudělka, M. (1984). *O pojětí slavistiky: Vývoj představ o jejím předmětu a podstatě*. Academia.
- Macůrek, J. (1968). Funktsiia istoricheskikh nauk pri reshenii slavisticheskoi problematiki. W B. Havránek, S. Wollman (Red.), *VI. mezinárodní sjezd slavistů v Praze 1968: Resumé přednášek, příspěvků a sdělení* (ss. 392–393). Academia.
- Miodyński, L. (2021). *Slawistyka integralna – naukowy kanon i erozja systemu (kontrapunkty południowo- i zachodniosłowiańskie)*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Petrus, P. (Red.). (1996). *Pavol Jozef Šafárik a slavistika: Zborník príspevkov a dokumentov z vedeckej konferencie z osláv 200. výročia narodenia P. J. Šafárika*. Matica slovenská.
- Skok, P. (1939). O važnosti Kopitarove i Miklošičeve slavistike za balkanologiju. W *III Međunarodni kongres slavista (slovenskikh filologa): T. 4. Govori i predavanja* (ss. 65–78). Izdanja izvršnog odbora.
- Toporišič, J. (Red.). (1996). *Kopitarjev zbornik*. Filozofska fakulteta – Seminar slovenskega jezika, literature in kulture.
- Ułaszyn, H. (1934). *O istocie filologii słowiańskiej*. W *II Międzynarodowy Zjazd Slawistów (Filologów słowiańskich): Księga referatów: Sekcja I. Językoznawstwo* (ss. 140–144). Komitet Organizacyjny Zjazdu.
- Vavřínek, V., Gladkova, H., & Skwarska, K. (Red.). (2004). *Josef Dobrovský: Fundator studiorum slavivorum: Příspěvky z mezinárodní vědecké konference v Praze 10.–13. června 2003*. Slovanský ústav AV ČR.
- Večerka, R., Kudělka, M., & Šimeček, Z. (1995). *Česká slavistika v prvním období svého vývoje do počátku 60. let 19. století*. Historický ústav AV ČR.

- Walczak, M. (2016). Czy możliwa jest wiedza interdyscyplinarna? *Zagadnienia Naukoznawstwa*, 1, 113–136.
- Weingart, M. (1924). *O podstatě slovanské filologie*. Filosofická fakulta university Komenského.
- Георгиева, А., Тончева, В., Кунчева, Р., & БалеВСки, В. (Red.). (2006). *Академик Михаил Арнаудов – Ученият и творецът*. Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.
- Державин, Н. С. (1932). Наши задачи в области славяноведения. W *Труды Института славяноведения Академии наук СССР* (Cz. 1, ss. 1–14). Издательство АН СССР.
- Дуличенко, А. Д. (2011). *Основы славянской филологии: Т. 1. Историко-этнографическая проблематика*. Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Јовановић, М. (2002). *Језик и друштвена историја: Друштвеноисторијски оквири полемике о српском књижевном језику*. Стубови културе.
- Куделка, М. (1978). О славистике как сфере научного познания. W В. А. Дьяков і in. (Red.), *Методологические проблемы истории славистики* (ss. 18–39). Издательство „Наука“.
- Марков, Д. Ф. (1981). Болгаристика как комплекс научных дисциплин. *Советское славяноведение*, 5, 77–79.
- Марков, Д. Ф., & Дьяков, В. А. (Red.). (1988). *Славяноведение в дореволюционной России: Изучение южных и западных славян*. Издательство „Наука“.
- Онищенко, О. С. (2008). Міждисциплінарний характер славістики: Тенденції розвитку. W П. Ю. Гриценко і in. (Red.), *Слов'янські обрії: 14 Міжнародний з'їзд славістів (10.09.–16.09. 2008, Охрид, Республіка Македонія): Доповіді* (ss. 482–502). НАН України – Український комітет славістів.
- Ягич, И. В. (1910). *История славянской филологии*. Императорская Академия Наук.

Bibliography (Transliteration)

- Baluch, J. (2010). Filologiczne podstawy slawistyki. In J. Baluch & A. Pająk (Eds.), *Zmierzcch Herdera: Filologiczne podstawy slawistyki* (pp. 17–23). Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Derzhavin, N. S. (1932). Nashi zadachi v oblasti slavianovedeniia. In *Trudy Instituta slavianovedeniia Akademii nauk SSSR* (Pt. 1, pp. 1–14). Izdatel'stvo AN SSSR.
- Dulichenko, A. D. (2011). *Osnovy slavianskoj filologii: Vol. 1. Istoriko-etnograficheskaja problematika*. Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.

- Franješ, I. et al. (Eds.). (1986). *Jagićeve zbornik*. Zavod za znanost o književnosti Filozofskog fakulteta u Zagrebu.
- Georgieva, A., Toncheva, V., Kuncheva, R., & Balevski, V. (Eds.). (2006). *Akademik Mikhail Arnaudov – Ucheniat i tvoretsūt*. Akademichno izdatelstvo “Prof. Marin Drinov”.
- IAgich, I. V. (1910). *Istoriia slavianskoj filologii*. Imperatorskaia Akademiia Nauk.
- Jovanović, M. (2002). *Jezik i društvena istorija: Društvenohistorijski okviri polemike o srpskom književnom jeziku*. Stubovi kulture.
- Kovač, Z. (2014). Slavistika u Jagićevo doba i u budućnosti: Slavistika između slavenske filologije i interdisciplinarnosti. *Radovi Zavoda za znanstveni rad HAZU Varaždin*, 25, 115–129.
- Kudelka, M. (1978). O slavistike kak sfere nauchnogo poznanii. In V. A. Diakov et al. (Eds.), *Metodologicheskie problemy istorii slavistiki* (pp. 18–39). Izdatel'stvo “Nauka”.
- Kudělka, M. (1984). *O pojetí slavistiky: Vývoj představ o jejím předmětu a podstatě*. Academia.
- Macúrek, J. (1968). Funktsiia istoricheskikh nauk pri reshenii slavisticheskoi problematiki. In B. Havránek & S. Wollman (Eds.), *VI. mezinárodní sjezd slavistů v Praze 1968: Resumé přednášek, příspěvků a sdělení* (pp. 392–393). Academia.
- Markov, D. F. (1981). Bolgaristika kak kompleks nauchnykh distsiplin. *Sovetskoe slavianovedenie*, 5, 77–79.
- Markov, D. F., & Diakov, V. A. (Eds.). (1988). *Slavianovedenie v dorevoliutsionnoĭ Rossii: Izuchenie iuzhnykh i zapadnykh slavian*. Izdatel'stvo “Nauka”.
- Miodyński, L. (2021). *Slawistyka integralna – naukowy kanon i erozja systemu (kontrapunkty południowo- i zachodniosłowiańskie)*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Onishchenko, O. S. (2008). Mizhdytsyplinarnyi kharakter slawistyky: Tendentsii rozvytku. In P. IU. Hrytsenko et al. (Eds.), *Slovians'ki obrii: 14 Mizhnarodnyi z'їzd slaviistiv (10.09.–16.09.2008, Okhrid, Respublika Makedoniiia): Dopovidi* (pp. 482–502). NAN Ukraїny – Ukraїns'kyi komitet slavistiv.
- Petrus, P. (Ed.). (1996). *Pavol Jozef Šafárik a slavistika: Zborník príspevkov a dokumentov z vedeckej konferencie z osláv 200. výročia narodenia P. J. Šafárika*. Matica slovenská.
- Skok, P. (1939). O važnosti Kopitarove i Miklošičeve slavistike za balkanologiju. In *III Međunarodni kongres slavista (slovenskikh filologa): Vol. 4. Govori i predavanja* (pp. 65–78). Izdanja izvršnog odbora.
- Toporišič, J. (Ed.). (1996). *Kopitarjev zbornik*. Filozofska fakulteta – Seminar slovenskega jezika, literature in kulture.
- Ułaszyn, H. (1934). *O istocie filologii słowiańskiej*. In *II Międzynarodowy Zjazd Sławistów (Filologów Słowiańskich): Księga referatów: Section I. Językoznawstwo* (pp. 140–144). Komitet Organizacyjny Zjazdu.

- Vavřínek, V. et al. (Eds.). (2004). *Josef Dobrovský: Fundator studiorum slavicae: Příspěvky z mezinárodní vědecké konference v Praze 10.–13. června 2003*. Slovanský ústav AV ČR.
- Večerka, R., Kudělka, M., & Šimeček, Z. (1995). *Česká slavistika v prvním období svého vývoje do počátku 60. let 19. století*. Historický ústav AV ČR.
- Walczak, M. (2016). Czy możliwa jest wiedza interdyscyplinarna? *Zagadnienia Naukoznawstwa, 1*, 113–136.
- Weingart, M. (1924). *O podstatě slovanské filologie*. Filosofická fakulta university Komenského.

Multidisciplinarity, Interdisciplinarity and Comprehensiveness as Norms and Illusions in the Evolution of Slavic Studies

Summary

This article considers examples of various types of research in Slavic studies from the last two centuries and presents attempts to combine approaches of diverse disciplines to achieve a vision of the common Slavic world. The postulate of interdisciplinarity turned out to be a realistic goal only in the case of certain patterns of research subjects and classes of phenomena, becoming more often a sum of descriptive strategies than a functional method of analysis. The exemplification provides sets of facts which confirm this: multidisciplinary Enlightenment and Romantic models of cognitive analogies (linguistic, literary, ethnographic, historical), the positivist standard of “organic whole” of Slavdom, and further area-related visions of multidimensional Slavic studies.

Keywords: history of Slavic studies; multidimensional types; synthetic knowledge

Wielodyscyplinowość, interdyscyplinarność i kompleksowość jako normatywy oraz iluzje w ewolucji badań słowianoznawczych

Streszczenie

W artykule rozważane są przykłady badań słowianoznawczych różnego typu z ostatnich dwóch stuleci oraz prezentowane próby łączenia podejścia różnych dyscyplin w celu osiągnięcia wizji spójnego słowiańskiego świata. Postulat interdyscyplinarności okazał się realistycznym celem jedynie w przypadku określonych wzorców

przedmiotu badań i klas zjawisk, stając się częściej sumą strategii opisowych niż funkcjonalną metodą analizy. Egzemplifikacja dostarcza zestawów faktów, które to potwierdzają: wielodyscyplinarne oświeceniowe i romantyczne modele analogii poznawczych (językowych, literackich, etnograficznych, historycznych), pozytywistyczny standard „organicznej całości” Słowiańszczyzny i następne arealne wizje wielowymiarowych studiów słowianoznawczych.

Słowa kluczowe: historia sławistyki; typy wielowymiarowe; wiedza syntetyczna

Hanna Ratuszna

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń

Hanna.Ratuszna@umk.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7544-3581>

Ex oriente lux. Herderowska arkadia słowiańska a idee odrodzenia w literaturze i sztuce na przełomie XIX i XX wieku

Schyłek wieku XIX ujawnił fascynację religią i sztuką Wschodu, w szczególności Indii, Chin i Japonii. Zainteresowania mitami, sztuką i religią Indii wiązały się m.in. z próbami dotarcia do źródeł kultury europejskiej (Wrocławski, 1983, s. 325). Badania prowadzone w perspektywie porównawczej, o której pisał m.in. Édouard Schuré, autor poczytnego wówczas dzieła pt. *Les grands initiés. Esquisse de l'histoire secrète des religions* [*Wielcy wtajemniczeni*] (1889), ujawniły synkretyzm kultury schyłku wieku XIX. Jego początki sięgają jednak czasów renesansu (freski Michała Anioła, np. *Sąd ostateczny*), w modernizmie zasady te realizował m.in. Stanisław Wyspiański w witrażach i na słynnych kartonach ilustrujących *Iliadę* Homera. Prace nad postaciami Achillesa, Odysa czy Apollina powstały w okresie intensywnej przyjaźni ze znawcą literatury antycznej, poetą Lucjanem Rydlem, który pracował m.in. nad przekładem *Iliady*. Dzieło to inspirowało Wyspiańskiego w twórczości dramaturgicznej, por. *Achilleis* (1903) i *Noc listopadowa* (1904). Akcja drugiego utworu rozgrywa się w warszawskich Łazienkach, w czasie pamiętnej nocy z 29 na 30 listopada 1830 roku. Poetycka moc słowa ożywia posągi greckich bóstw, m.in. bogini natury Demeter i jej córki Kory, inicjuje cykl niezwykłych metamorfoz. Zabieg ten wskazuje na znaczenie mitów w kształtowaniu zbiorowej wyobraźni, ich niemalże stałą obecność w pamięci Słowian, ujawnia dążenia wolnościowe, tęsknoty odrodzeńcze.

Mity (zwłaszcza arkadyjski) reinterpretowane w literaturze i sztuce XIX wieku budowały poczucie tożsamości narodowej, miały m.in. uzasadniać pochodzenie danego narodu, jego miejsce, przynależność do kultury. Wyspiański zafascynowany ludową tradycją – por. m.in. *Klątwa* (1899)

oraz *Wesele* (1901) – wielokrotnie sięgał po dawne opowieści, postacie mityczne, np. Persefona i Demeter, Protesilas i Laodamia, Odyseusz i Achilles, by pokazać ożywcze siły (witalność kultury) tkwiące w tradycji ludowej. Szukał w ten sposób także jej europejskiej, śródziemnomorskiej genealogii (Kłoczowski, 2003, s. 441).

Krakowska poetka Ewa Łuskińska w artykule pt. *Genesis z ducha Aryów*, opublikowanym w 1911 roku na łamach lwowskiego czasopisma „Lamus”, także podejmuje problematykę etnogenezy Słowian, współczesnych estetycznych, kulturowych uwarunkowań rozwoju mitu arkadyjskiego, popularyzowanego w pierwszej połowie XIX wieku w pismach Herdera. Autorka analizując zagadnienie praojczyzny Ariów, kontaktów Prasłowian z ludami indoeuropejskimi, skupia swoją uwagę na folklorze, języku i historii Litwy. Jej ustalenia dotyczące wpływów kulturowych: transgresji, konwergencji i dyferencjacji, wydają się niezwykle aktualne w dyskursie o sztuce współczesnej, w której dominuje nurt odrodzeniowy.

Ekspansja na Wschód ma w XIX wieku nie tylko znaczenie kulturowe, artystyczne (*ex oriente lux*), lecz również oznacza inicjację (motyw ten powraca w twórczości Geорга Gordona Byrona, François-René Chateaubrianda, Gérarda de Nerval, Juliusza Słowackiego), jest próbą powrotu do źródeł. Na ten właśnie aspekt fascynacji Wschodem wskazuje w swoim artykule Łuskińska, która dostrzeża w kulturze Ariów ważne w procesie rozwoju Europy dziedzictwo duchowe (Witkowska, 1962, s. 9), współcześnie jednak nieco zapomniane lub znacząco wyzyskiwane przez kolonizatorów: „Indie, biblijny Ofir, Łożyisko skarbów nieprzebranych, ów krąg będący Sezamem świata nie tylko w materialnym znaczeniu, jest dziś areną wyzysku” (Łuskińska, 1911, s. 53). Koncepcja ta wpisuje się w modernistyczny projekt sztuki i narodu, w którym postrzegano narodowość w perspektywie tradycji, obrzędów. O kwestiach tych wspominał m.in. Stanisław Przybyszewski w *Confiteor* (Przybyszewski, 1899, s. 1); literatura, zwłaszcza poezja mogły zatem stać na straży odrodzenia w duchu Ariów, były bowiem ważnymi elementami kultury.

Łuskińska pozostając pod wpływem teorii Przybyszewskiego i pośrednio mistycznych koncepcji Słowackiego, wierzyła w możliwość rozbudzenia duszy narodu i jako przykład obecności takich tendencji w kulturze europejskiej przywołała twórczość i działalność niderlandzkiego pisarza Edouarda Douwesa Dekkera pseud. Multatuli, który jako jeden z pierwszych postanowił poznać i opisać wpływy kultury Ariów, ich trudną sytuację społeczną i polityczną (wyzysk kolonialny). Inną ocenę, w jej przekonaniu, osiągnęły prace Piotra Lotiego, który pragnął przeniknąć

indyjski ezoteryzm, ukazał go jednak swoim czytelnikom w zeuropeizowanej, zapoznanej przez teozofów (m.in. Helenę Bławatską) formie. Jego opowieści o Ariach okazały się więc, jak określiła je autorka artykułu, „mistycznymi dreszczykami niezużytych wrażeń” (Łuskińska, 1911, s. 54). Równie krytycznie przedstawieni zostali w cytowanym artykule artyści niemieccy, w ich gronie poetka wyróżniła Fryderyka Nietzschego, twórcę postaci „indyjskiego” Dionizosa (Łuskińska, 1911, s. 55), który jednak nie rozumiał znaczenia indyjskiej wiosny – *Vesanty, Hindoli*. Sąd ten wydaje się interesujący, Łuskińska połączyła bowiem duchowość indyjską z fenomenem życia, a kategoria ta okazała się w filozofii Nietzschego istotna.

Ważny, choć bardzo pobieżny przegląd wpływów i znaczeń duchowych peregrynacji na Wschód, przedstawiony w analizowanym artykule krakowskiej poetki, pozwala zrozumieć istotę problemu popularyzacji wiedzy o Indiach, konwergencji i dyferencjacji kultur. Jednym z czynników sprzyjających procesowi rozpowszechniania wiedzy o kulturze Indii i rzeczywistego (innego niż popularyzatorskie) przenikania wpływów był obecny w literaturze i sztuce mit Orientu, który ukształtował się w pełni już w pierwszej połowie XIX wieku. W strofach *Dywanu Zachodu i Wschodu* [*West-östlicher Divan*] (1819) Johanna Wolfganga Goethego i nawiązaniach obecnych w *Stepach akermanskich* (1826) Adama Mickiewicza rozwijał się motyw podróży, który stał się dla modernistów (a zatem także dla Łuskińskiej) najważniejszym elementem mitu Orientu. Podróż „nad wszystkie podróże” – jak pisał o niej Antoni Lange (Lange, 1906, s. 34), przebiegała zarówno w kierunku horyzontalnym, jak i wertykalnym, była jednak także rzeczywistym poznaniem odległych kulturowo krain. Perspektywa wertykalna okazała się podróżą w głąb czasu, we własną duchowość czy – jak chciał Lange – po kres istnienia.

W artykule Łuskińskiej motyw ten pełni ważną rolę, oznacza wędrówkę duchową, poznawczą, autorka porównuje bowiem w duchu synkretyzmu religijnego bóstwa greckie i indyjskie, podejmuje także próbę analizy kultury indyjskiej. Dostrzega symptomy degeneracji w tworzeniu kast i oparciu religii na wierze w trzy bóstwa (*Trimurti*), wyjaśnia rolę samary w procesie tworzenia tożsamości kulturowej, jedności duchowego współodczuwania, rozumienia przeznaczenia i losu jednostki. Okazuje się, że najważniejszym dla kultury czynnikiem przyspieszającym proces konwergencji jest doświadczenie wynikające z uważnej lektury *Upaniszad*, dzieła wieńczącego *Wedy* (Łuskińska, 1911, s. 58). Trudno dziś w pełni zgodzić się z tym stwierdzeniem. Łuskińska wydobywa w artykule istotne

wątki religii hinduskiej, takie jak: pojęcie Absolutu („Brahman-Absolut jest identyczny z ludzką duszą”), Maji, czy Atmana, przywołuje historię księcia Sidharty, Buddy; zaskakujące okazuje się obrazowe porównanie kwiatu lotosu Buddy do róży mistycznej Dantego (Łuskina, 1911, s. 59). Refleksja kulturowa nie zostaje jednak ograniczona wyłącznie do sfery literatury: *Upaniszad* i *Boskiej komedii*. Autorka dostrzega w przywołanych porównaniach początki duchowego odrodzenia: „zmysłu realnego, wiedzy technicznej, fizycznej, tężyzny” (Łuskina, 1911, s. 59), potwierdzenie wspólnych źródeł kultury. Jej elementy przetrwały w słownych podaniach i w języku litewskim, który jako jedyny w Europie „brzmieniem i przypomina sanskryt” (Łuskina, 1911, s. 62). Wspólne źródła kultury dostrzega Łuskina także w przedmiotach codziennego użytku i ozdobach: wstęgach i wycinankach ludowych, haftach, strojach, m.in. ślubnych kołpakach, które przypominają aryjskie mitry, w symbolach solarnych obecnych w kulturze Słowian, w malowanych skrzyniach weselnych, które poetka porównuje do modelu wozu z epoki aryjskich wędrówek. Pewne nawiązania stylowe obecne są także we fryzurach szlacheckich, upodobaniach mężczyzn do wąsów rajaków. Historię Ariów przypominają również początki narodu litewskiego, pewne różnice wiążą się, zdaniem autorki, z rozwojem klimatu:

Wpływ klimatu odbił się na ukształtowaniu wierzeń i obyczajów w formach chłodniejszych i surowszych, mimo to odnajdujemy wiernie cały tok wyobrażeń, zdradzających późny stosunkowo, już z doby wysoce rozwiniętej umysłowości, okres oderwania się od pnia ojczystego (Łuskina, 1911, s. 60).

Podobieństwa występują m.in. w kastowości (czego wyrazem jest zachowany w języku wyraz *Wisspats*, czyli ‘pan’), w wierzeniach w wędrówkę dusz, w kulcie węża i ognia, obecności wiary w *Trimurti*: Brahmana – Kerkuna, Wishnu – Atrimposa, Shive – Patelo (Łuskina, 1911, s. 60), dotyczą zatem wczesnego etapu rozwoju brahminizmu. Kult węża i symbolika ognia powracają w twórczości wielu artystów, także polskich (np. Stanisława Wyspiańskiego, Maryli Wolskiej) – Łuskina przywołuje m.in. legendy tatrzańskie o Królu Wężów, Perłowica porównuje do Kriszny, przechodzi w opowieści „od czarnych borów litewskich po słoneczne hale Tatr” (Łuskina, 1911, s. 64). Jej stanowisko nie jest w modernizmie odosobnione.

Mechanizmy kultury, które łączą przejście od pradawnych wierzeń do usystematyzowanej religii, od natury do kultury, deprecjonują pierwotność, degradują także poczucie wolności. Na te kwestie zwraca uwagę

także Stanisław Wyspiański w dramacie *Klątwa* (1899). Bohaterowie utworu stają się zakładnikami wyobrażeń o świecie, wiejska społeczność zostaje ukazana jako enklawa niewiedzy i przesądów. Tytułowa klątwa nie dotyczy jednostki, która sprzeniewierzyła się prawu boskiemu i społecznemu, lecz narodu, który wpisał owe prawa do kodeksu moralności, przemieniając je w martwe schematy. Podobny motyw pojawia się także w prasłowiańskim dramacie *Swanta* (1907) Maryli Wolskiej. Bohaterką utworu jest kapłanka pradawnego chramu; miłość do rycerza zmusza ją do sprzeniewierzenia się odwiecznym prawom. Inne znaczenie ognia wprowadza w swojej prozie, w *Trylogii księżycowej* (1903–1911), Jerzy Żuławski. Jego powieść w pełni nawiązuje do koncepcji arkadii Herdera, artysta powinien bowiem nieustannie powracać „do źródeł myśli i obrazów, by odzwierciedlać czasy, w których żyje. Naród zaś istnieje jedynie dzięki wrodzonym siłom i trwałym podstawom” (Herder, 1966, s. 383). Twórczość artysty rozumiejącego te prawa stała się „rusztowaniem” dla mitologii, którą niemiecki filozof pojmował jako poznanie (Herder, 1988, s. 401). Gdy w 1765 roku ocenił przekład *Eddy* przygotowany przez Paula Malleta, zwrócił uwagę na rolę mitu w kształtowaniu świadomości, więzi ludzkich, w budowaniu tożsamości (Majewska, 2013, s. 280). Powrót do Słowiańszczyzny, jej biblijnej genealogii (Pomian, 1968, s. 14) oraz nawiązania do mitu arkadyjskiego dokonały się jednak w twórczości Żuławskiego za pośrednictwem tradycji i wierzeń hinduskich. Bohaterowie jego utworów, m.in. Marek – Zwycięzca, stanowili projekcję duchowości ludzi schyłku wieku dziewiętnastego, przejawiali cechy prasłowiańskiego Witezia, Brahmy i Chrystusa. Ich doświadczenia, międzygwiazdne peregrynacje stanowiły przyczynek do refleksji o „duszy narodu”.

Zwrot ku początkom Słowiańszczyzny oznaczał w twórczości Żuławskiego powrót do mitu arkadyjskiego, poszukiwanie wspólnych korzeni, budowanie jedności społecznej, a może nawet zrozumienie tajemnicy bytu. Pobrmiewały w tym projekcie echa myśli Rousseau, postać „szlachetnego dzikusa” zastąpił jednak odpowiedzialny za społeczność Księżyczan wojownik. Motyw świętej księgi (sakralizacja Słowiańszczyzny), analiza przeszłości w granicach wyznaczonych przez mit stanowią prawdopodobnie nawiązanie do badań Zoriana Dołęgi Chodakowskiego, który w reliktach przeszłości, podaniach, przyspiewkach, świadectwach kultury materialnej dostrzegł niezbywalną wartość. Żuławski równoważy w powieści sakralną perspektywę: największą wartością, najświętszym doznaniem jest życie, które

przebywający na Księżycu ludzie pragną zachować. Religijne i także magiczne działania służą rytuałom codzienności, nie ujawniają jednak istoty sacrum.

Idee głoszone przez Łuskinę znalazły potwierdzenie w badaniach europejskich orientalistów. Od kilkudziesięciu lat rozwijał się w Berlinie nurt naukowych peregrynacji, któremu patronował m.in. Max Müller, orientalista, indolog, twórca religioznawstwa porównawczego. Müller był zwolennikiem teorii o pierwotności kultury wedyjskiej Indii wobec kultury europejskiej (Muller i in., 1999, s. 45). Ważnym ośrodkiem badań rozwoju orientalizmu akademickiego stał się wówczas Wrocław, w którym prowadzono badania przede wszystkim nad myślą Arthura Schopenhauera (Kuźma, 1980, s. 56). Refleksje o aryjskim Wschodzie, o kulturze wedyjskiej zwróciły uwagę artystów i badaczy na rolę Słowiańszczyzny w procesie odrodzeńczym. Poszukiwano nowych strategii opisu, metod badawczych, eksponując m.in. sakralność Słowiańszczyzny, rolę mitów (Herder), wskazywano na zaawansowanie cywilizacyjne Słowian (Zorian Dołęga Chodakowski), popularyzowano wybrane aspekty legend etnogenetycznych (Wolska, Wyspiański, Żuławski), stosując historyczne zasady oceny kultury. Ewa Łuskina spopularyzowała te wątki, zwracając uwagę na motyw odrodzeńczy – „genezę z ducha Ariów”. Jej koncepcja, będąca zlepkiem legend i ich literackich realizacji oraz odprysków teorii naukowych, wpisuje się w nurt dyskursu estetycznego, który u progu XX wieku zdominował witalizm.

Bibliografia

- Chodakowski, Z. (1967). *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy* (J. Maślanka, Oprac.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Görres, J. (1926). *Der Mythos von Orient und Occident: Eine Metaphysik der alten Welt: Aus dem Werken von J. J. Bachofen*. C. H. Beck.
- Herder, J. G. (1988). *Wybór pism* (J. Gątecki & T. Namowicz, Tłum.). Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Kłoczowski, J. (2003). *Młodsza Europa: Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lange, A. (1906). *Rozmyślenia*. Waclaw Wiediger.
- Łuskina, E. (1911). Genesis z ducha Aryów. *Lamus*, 1911(3), 51–68.
- Kuźma, M. (1980). *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku*. Wydawnictwo Naukowe WSP w Szczecinie.

- Majewska, R. (2013). *Arkadia Północy: Mity eddaiczne w „Lilii Wenedzie” i „Królu Duchu” Juliusza Słowackiego* (Ł. Zabielski, Red.). Wydawnictwo Alter Studio.
- Muller, F. M., Williams, M., Stephen, R., & Childers, R. C. (Red.). (1999). *Studies in Buddhism*. Asian Educational Services.
- Oczkowa, B. (2019). Etnogeneza Słowian. Historia badań. *Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian*, 2019(15), 65–95.
- Pomian, K. (1968). *Przeszość jako przedmiot wiary: Historia i filozofia w myśli średniowiecza*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Przybyszewski, S. (1899). Confitoor. *Życie krakowskie*, 1899(1), 1.
- Schuré, É. (1889). *Les grands initiés: Esquisse de l'histoire secrète des religions*. Perrin.
- Witkowska, A. (1962). Słowiański mit początku. *Pamiętnik Literacki*, 1962(2), 9–15.
- Wrocławski, K. (1983). Studia porównawcze nad ludową prozą słowiańską wobec badań nad etnogenezą Słowian. *Z polskich studiów słowiańskich*, 1983(6), 310–325.

Ex oriente lux: Herderian Slavic Arcadia
and the Idea of Revival in the Literature and Arts
of the Turn of the Twentieth Century

Summary

This article presents the results of research on relations between the East and the West, the role of ethnogenetic myths of the Slavs, and the dialogue of cultures. The study reveals the intersections of literature and art in the late nineteenth and early twentieth centuries, stemming from the fascination and philosophical and aesthetic inquiries of the period. It is an attempt to show literary and artistic interpretations of issues related to the search for the original homeland of the Slavs and ideas of revival, taking into account theories of their autochthonous (Western) and allochthonous (Eastern) origin (ideas of Barbara Oczkowa). The article considers, among others, the works of artists and authors who refer to the ideas of Herder and Dołęga Chodakowski. For instance, Ewa Łuskina, in her article “Genesis z ducha Aryów” [Genesis from the Spirit of the Aryans] (*Lamus* [Lumber Room], 1911), formulates the concept of the origin of the Slavs from the Indian Aryans; this theory refers to research conducted by German orientalists.

Keywords: myth; Slavdom; modernism; Orientalism

Ex oriente lux. Herderowska arkadia słowiańska
a idee odrodzenia w literaturze i sztuce
na przełomie XIX i XX wieku

Streszczenie

Niniejszy artykuł przedstawia wyniki badań nad relacjami Wschodu i Zachodu, rolę mitów o etnogenezie Słowian i dialogiem kultur. Opracowanie odsłania obszary wspólne literatury i sztuki na przełomie XIX i XX wieku, wynikające z fascynacji oraz poszukiwań filozoficznych i estetycznych tego okresu. Jest próbą ukazania literackich i artystycznych interpretacji zagadnień związanych z poszukiwaniem „kolebki Słowian” i idei odrodzenia, z uwzględnieniem teorii ich autochtonicznego (zachodniego) i allochtonicznego (wschodniego) pochodzenia (ujęcie Barbary Oczkovej). Studium rozpatruje między innymi prace artystów i autorów nawiązujących do idei Herdera i Dołęgi Chodakowskiego. Na przykład Ewa Łuska w artykule *Genesis z ducha Aryów* („Lamus”, 1911) formułuje koncepcję pochodzenia Słowian od indyjskich Ariów; teoria ta odwołuje się do badań orientalistów niemieckich.

Słowa kluczowe: mit; Słowiańszczyzna; modernizm; orientalizm

Walentyna Sobol

Uniwersytet Warszawski, Warszawa

wsobol@uw.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0484-6874>

Dawid Bzorek

Uniwersytet Warszawski, Warszawa

dawid.bzorek@student.uw.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6549-2873>

Еміграційні особисті документи Орлика і Ракоці

Мета, завдання, методологічні засади

Метою нашої розвідки є порівняльне вивчення біографії та особистих документів мужів стану Пилипа Орлика (11.10.1672–26.05.1742) і Ференца II Ракоці (27.03.1676–1735). Це видатні діячі своїх народів, українського та угорського, у долі яких Франція, Польща, Україна, Угорщина відіграли значну роль. Також і в долі їхніх народів, за волю яких вони боролися.

Підставою порівняльного дослідження є еміграційні особисті документи Орлика і Ракоці. Вони були особисто знайомі, листувалися. Готуючи до друку рукопис діарія Орлика за 1725–1726 рр., вдалося розшифрувати адресу Ракоці в Родосто, куди адресував листи український гетьман. А діарій Орлика за червень 1726 року завершується тим, що автор уводить копію латиномовного листа Ракоці від 14 жовтня 1722 року (Orlik, 2021, сс. 124–125).

Ракоці є автором двох его-документів. Це латиномовний твір *Confessio peccatoris* (у перекладі *Wyznania*) і написані французькою *Pamiętniki*. Обидва твори перекладені польською і видані в 1988 році з опрацюванням Єжи Новака. Мова творів Ракоці адаптована, видання супроводжене коментарями, анексами (Rakoczy, 1988, сс. 406–432). Натомість Орлик залишив один п'ятитомний щоденник, який провадив власноруч упродовж 1720–1732 рр. Досі виданий він тільки в частинах. Початковий фрагмент діарія Орлика (1720–1723 рр.), відчитаний із рукопису Яном Токаржевським, побачив світ у 1936 році у Варшаві. Рукопис 1725–1726 рр. виданий також у Варшаві в 2021 році:

Filip Orlik (1672–1742) i jego Diariusz. Odczytanie z rękopisu, opracowanie, wstęp, komentarze Walentyna Sobol (Orlik, 2021, s. 532). Аби відчитати незрозумілі, а часто непридатні до розшифрування місця неякісних копій, а також встановити пагінацію оригіналу, були зреалізовані архівні кверенди в Дипломатичному архіві в Міністерстві Європи і міжнародних відносин Франції: *Ministère de l'Europe et des Affaires Étrangères*. Другий виїзд до Парижа щойно в серпні 2024 року виявився результативнішим за перший, здійснений у 2012 році. Ця праця була конечною, оскільки відчитання, опрацювання й видання наступних частин рукопису 1727–1732 років є метою гранту, виконавцями якого є автори даної розвідки.

Доли Орлика й Ракоці на диво суголосні і в героїчних чинах, і в переслідуванні обох за життя, і в тривалому замовчуванні після смерті. Обоє – Орлик і Ракоці – боролися за визволення своїх народів від чужоземного панування, обоє зазнали поразки. Ці феноменальні постаті презентували еліту. Військові канцелярії в гетьманській Україні презентували «велику школу кадрів вищих урядовців України» (Смолій, 2003, с. 385), а Орлик вийшов саме із цього середовища і «є найвидатнішим з них» (Смолій, 2003, с. 605). Подібним було навіть дитинство. Батько Орлика загинув у битві під Хотином, коли син не мав і року. Від ран, які отримав у битві з Турками під Гялу (Gyalu) помер і дід Ракоці. Він мав заледве шість місяців, коли помер його батько. За душі померлих батьків обоє щиро моляться.

Обоє із пієтетом згадують своїх матерів. Орлик щоразу замовляє Службу Божу в день народження матері Ірени Малаховської. Ракоці з гордістю переповідає мужні вчинки матері Ілоні Зріні (*Zrínyi*), як наприклад, тоді, коли австрійська армія оточила родинний замок у Мункачу (сьогодні Мукачево):

Tymczasem decyzje mojej matki, której daleś, Skarbnico Mądrości, rozum i heroiczną odwagę o wiele większą niż przynależna jej płci, po stokroć przewyższały opinie doradców. Doprawdy po męsku i nieustraszenie przywitała wrogów tymi oto słowy: «Jestem opiekunką mych dzieci; schroniłam się w tej twierdzy, która jest ich własnością, nie mając zamiaru nikomu szkodzić, i nie mogę oddać w obce ręce posiadłości, której nikt nie ma prawa od nich żądać. Chętnie zobowiąże się do niepodejmowania żadnych wrogich przedsięwzięć, lecz jeśli ktoś zechce siłą zagarnąć mienie moich dzieci, będę czuła się w obowiązku bronić go i uczynię to» (Rakoczy, 1988, ss. 54–55).

Обоє в еміграції знаходять втіху в науці, у читанні, у природі, у творчості. Пишуть особисті документи. Орлик послуговувався

польською, латиною, французькою, тогочасною українською. Ракоці – латиною та французькою. При цьому угорець сам себе судить, бо ж по студіях права (а право cesарське, як дорікала йому сестра, є цілковито іншим, ніж угорське) забув рідну мову: «Dość trudno było mi porozumieć z siostrą, zapomniałem bowiem zupełnie języka ojczystego, nie umiałem też po niemiecku i mogłem mówić jedynie po łacinie» (Rakoczy, 1988, с. 68).

Латиною Ракоці написав сповнений особливої емпатії твір *Wyznania*, Орлик – конституцію. Латиною та французькою гетьман пише численні листи, копіює до діарія, вживає латинські сентенції, творить латинсько-польські макаронізми, уводить турцизми, церковнослов'янізми. Латина в обох авторів сигналізує проблему, яка за Єжи Аксером полягає в тому, що

Polacy, podobnie jak Węgrzy, po utracie niepodległości w języku i tradycji łacińskiej szukali gwarancji własnej tożsamości. W Polsce miała ona ostrze głównie antyrosyjskie. Na Węgrzech pozostawała w opozycji do niemieckości. Rola języka łacińskiego polegała tu na wchodzeniu w funkcję języka narodowego już nie dla podkreślenia przynależności do obywatelskiej części społeczeństwa (choć i ta funkcja przetrwała zadziwiająco długo), lecz do wspólnoty etnicznej, której język był zepchnięty do użytku domowego, a bywał też zakazywany (Axer, 2004, с. 30).

Подібно до Ракоці, Орлик міг би так само посвідчити про забрані племінником Мазепи кошти, необхідні на вигнанні. Ракоці пише, що родинний скарб було забрано «do izby cesarskiej» (Rakoczy, 1998, с. 58), «nie oddano mi nawet złamanego grosza mimo przyrzeczenia danego przez cesarza» (Rakoczy, 1988, сс. 408–409).

У Варшаві, де російський шпигун Ягужинський переслідував мазепинців, було заарештовано швагра Орлика – Григорія Герцика, брата дружини Анни Герцик. Гетьмана врятував від арешту його родич з Ополя барон Орлик. Ракоці був так само шокований арештом графа Фердинанда, з яким одружилася його сестра Юліана. Особисті документи Орлика і Ракоці дають нагоду простежити пасію до нових знань, науки, яка надихала їх від раннього дитинства. Обоє спершу студіювали у єзуїтів. Орлик – у Вільні. Ракоці в малому містечку під назвою Új Ház (по-німецьки Neuhaus), тепер Чехія. Ракоці дякує Богові: «Otworzyłeś mój umysł dla wiedzy, którą mi wrajano», «Wraz z pokorą dałeś mi, Boże, spokój duszy» (Rakoczy, 1988, с. 62). Обоє були не тільки мужами стану, а й талановитими письменниками. З-посеред творчого доробку гетьмана (конституція, *Вивід прав України*, панегірики) найближчим за духом і шляхетними намірами

до аналізованих особистих документів Ракоці є власне Орликів рукописний діарій на понад три тисячі сторінок. Обоє мали шляхетне серце. Вічні ідеалісти зі шляхетним серцем також були обоє. Ракоці вірив у виключно добрі наміри інших, не вмів передбачити підступності, ставав жертвою інтриг. Відомо, що на вигнанні в Родосто два австрійські агенти втерлися йому в довіру. Менш наївною була постава Орлика, на долю якого та його великої родини випало більше трагічних випробувань. Орлик непохитно вірив у мудру дипломатію: діяв так, аби світ не забував про поневолену Україну, писав листи до всіх сильних світу. Останні роки життя достойників дають імпульс до подальших студій їх життєписів, інформацію до переосмислення їх правдивого історичного значення. Ракоці прибув до Туреччини на запрошення султана, був там бажаний, оскільки Османська імперія мала намір розпочати війну з Австрією. Однак події поточилися по-іншому. Турецька армія зазнала поразки, а Ракоці був змушений залишатися над Босфором, у Родосто – там у 1719 році він завершив свої спогади. У цій малій місцевості Ракоці прожив до кінця життя, помер 8 квітня 1735 у віці 59 років. Орлик із Салонік, де вибухла епідемія і де його тримали як політичного закладника, прагне вирватися до родини, але дозвіл на виїзд отримав у 1734 році. Помер 24 травня 1742 року. Повернення імені Орлика та введення його до національного пантеону відбулося лише після здобуття Україною незалежності в 1991 році.

Ще за життя обоє були оточені культом. Але над обома – Орликом і Ракоці несправедливі звинувачення тяжіли й після їхньої смерті. Так, декрет австрійського цесаря понад 150 років визнавав Ракоці за зрадника, допоки в 1903 році у річницю 200-ліття від вибуху повстання Кальман Талі (Kálmán Thaly) не розпочав акцію: організував у школі в Кошицях виставу із зібраних мешканцями всієї Угорщини понад 3000 об'єктів, виставу, з якої згодом постав музей (Zalewski & Gašaj, 2016, с. 76). Орлика називали зрадником понад 300 років. Він ніколи не дочекався від царя Петра I акту милосердя – такого акту ласки прихильники Ракоці домоглися в 1904 році від цесаря Франца Йосифа, після чого було зорганізовано перевезення його останків і поновне поховання ще в 1906 році, яке стало однією з найважливіших медальних подій тієї доби. Один із членів експедиції був художником, який виконав акварелі міста Родосто і навіть дому, у якому мешкав Ракоці. Після оксамитної революції 1989 року настає сприятлива атмосфера для розбудови музейної експозиції.

У 2013 році ця змодернізована вистава була визнана за найкращу в Словаччині (Zalewski & Gašaj, 2016, с. 81).

Феномен особистих документів Орлика і Ракоці

Щоденник Орлика є автентичним рукописом XVIII століття. Хроніку свого життя і боротьби за волю України Орлик написав власноруч, як потвердила наша праця в архіві: усі п'ять томів було розкішно переплетено у Франції у 1882 році. Натомість Ракоці мав двох реальних хронографів. Першим був семигородський шляхтич Келемен Мікеш (1690–1761), котрий був поруч з князем на еміграції до останніх днів його життя (Keresztes, 2016, с. 55). Другий хронограф увійшов до історії як «неофіційний лідер культу Ракоці» (Keresztes, 2016, с. 56), це був письменник, історик, політик Кальман Тали (Kálmán Thaly, 1839–1909), який у 1906 році зумів домогтися перевезення останків Ракоці до батьківщини та поновного поховання його в Кошице.

Особисті документи обох універсальні, поєднують глобальне та приватне, озвучують проблеми, які до сьогодні не втратили своєї гостроти і злободенності. Стан душі авторів – то окремий аспект для вивчення. І Ракоці, і Орлик обсервують свій внутрішній неспокій дуже уважно. Визнають усі свої сумніви, гріхи й переступи, особливо ж суворо себе судять, коли душа в якийсь момент стає дальшою від Бога. Ракоці називає його вишукано: «O Dobroci Nieskończona» (Rakoczy, 1988, с. 62), «O Boski Majestacie» (Rakoczy, 1988, с. 95), «O Znacwo ludzkich serc» (Rakoczy, 1988, с. 98), «O Pocieszycielu strapionych» (Rakoczy, 1988, с. 100); осуджує себе за віддалення від Творця:

Toteż, z dnia na dzień coraz bardziej się od Ciebie oddalając, zapuszcza się w różne drogi złe lub dobre, nie odróżniając już tych dobrych, i mając głowę pełną pomysłów, które są tylko mrzonkami, raz jest smutny, to znów tryska radością. Taki był stan mojej duszy, kiedy wyjechałem do Wiednia, podobny falom morskim, rozbijającym się jedno o drugie; wstrząsały mną najrozmaitsze myśli, krzyżując się między sobą (Rakoczy, 1988, с. 99).

Орлик відвідує всі церкви в Салоніках, молиться за небіжчика Мазепу, дружину і вісьмох дітей, рідкісний стан втіхи огортає його хіба лише тоді, як отримує вісточку про них, як от у березні 1726 року:

Co od Familiej moiej, to nic tak pocieszniejsze[go] nie mogłem mieć na całe życie moje, iako tą wiadomość, że córka moja starsza Generalowa Sztenflichtowa

powiła mi już to drugiego wnuczka od imienia me[go] Filipa, a tak chwala Bogu już tu dwóch mam wnuków, pierwsze[go] Karola Gustaffa, a drugiego Filipa (Orlik, 2021, c. 93).

Окрема тема для заглиблення – листування. Якщо дипломатичне, то зазвичай у шифрах. Особисті документи і Орлика, і Ракоці свідчать, що листи шифрами в той час були звичним явищем. Неординарним є наведений Ракоці факт, що його вітчим довірив Ілоні Зріні ключ до розшифрування секретних листів (Rakoczy, 1988, c. 56). Секретні дипломатичні листи густо пише і Орлик, у діаріюші зазначено, до кого він шле шифровану кореспонденцію¹, але не знайдемо жодної вказівки на ключ. Однак часто й коротка нотатка дає уявлення про широке коло адресатів, а коли листів аж 18, то автор класифікує їх по-бароковому («insero tu dla pamięci specyfikacją onych») відповідно до місця призначення: «Do Szwecji». «Do Wiednia». «Do Konstantynopola». «Do Wrocławia». «Do Polski» (Orlik, 2021, ss. 100–101). Отже, обидва були заангажовані у велику дипломатію. Заризикуюємо визнати, що бути успішним у дипломатії Ракоці часом допомагав напій: добре вино сприяло веденню особливо складних переговорів. Токайські вина від того часу зазнали такої слави, що король Франції Людовік XIV називав ці вина і Ракоці разом «winum regum rex vinorum» – вином королів і королем вин. Опис Ракоці тиранії Габсбургів у стосунку до його батьківщини Угорщини (Rakoczy, 1988, c. 103) є ніби дзеркальним відбиттям того, що Росія чинила в Україні. Про поневолення України, про запровадження малоросійської колегії, арешт Павла Полуботка, обтяження народу гетьман-вигнанець дізнається з європейських газет та від мандрівників. Ракоці бачить кривди на власні очі, аналізує, слухає людей, зрештою зважається на героїчний зрив за визволення з-під панування Габсбургів.

Несамовито важких випробувань зазнав і Орлик, його спроби визволити Україну були невдалі. Так само поразкою завершилася й війна Ракоці з потужною Австрією. Вона тривала від 1703 до 1711-го – року, у якому то і гетьман Орлик, уже перебуваючи в еміграції, зробив спробу військового супротиву.

¹ «We wtorek przepisałem list cyframi do J[ego] M[ości] P[ana] generała maiora Stenflickta» – таку нотатку про лист до генерала, який згодом стане його зятем, залишає гетьман П. Орлик 12 лютого 1726 року (Orlik, 2021, c. 64).

Франція, Польща, Україна, Угорщина в долі мужів стану

Обоє вдаються до сильних світу, аби ті підтримали визвольні змагання. Орлик невпинно пише листи до всіх володарів світу, у тім і до папи, а Ракоці в 1712 році вдається до Франції, маючи надію там отримати підтримку для подальшої боротьби з королівством Габсбургів. Є різні свідчення. Згідно з першою версією сподівання Ракоці виявилися марними². Інша версія наголошує, що «Rakoczi zawarł przymierze z Królem Słońce, a i sam pisał po francusku» (Babits, 1986, с. 194). Новак підсумовує, що повстання Ракоці 1703–1711 пр. врятувало Францію у дуже своєрідний спосіб:

Poprzez zagrożenie, które stwarzało dla cesarstwa ze wschodu, uratowała Francję Ludwika XIV od zmiążdżenia przez sojusznicze wojska cesarskie, niderlandzkie i angielskie. Powstanie objęło swym zasięgiem, obok obszarów dzisiejszych Węgier, niemal cały Siedmiogród, Ruś Podkarpacką, Spisz, część Wojwodiny i Chorwacji, a wyprawy powstańców kuruckich pustoszyły Dolną Austrię, Styrię i Morawy (Nowak, 1988, с. 5).

Водночас низка досліджень (Link-Lenczowski & Popiołek, 1996, с. 91; Pięta & Wardak, 2016, с. 45) підкреслює роль Ельжбети з Любомирських Сенявської (бл. 1670–1728) на європейській арені XVIII ст. і в долі Ракоці. Дійшли свідчення, що Сенявська так сильно була заангажована в допомогу угорському князеві та в підготовку його повстання, що готова була віддати не лише всі кошти, а й власну кров (Pięta & Wardak, 2016, с. 47). Блискуча дипломатка, вона була головним стовпом французької політики, зуміла запевнити Ракоці політичну протекцію Людовіка XIV³, навіть коли той став вигнанцем.

² Король Людовік XIV не рушив пальцем, хоча ще недавно, у 1713 році щедро Ракоці обдаровував, як свідчить Войцех Магдзяж у праці взаємостосунки короля Франції Людовіка XIV з Ракоці (Magdziarz, 2004, сс. 266, 268, 314).

³ Період Людовіка XIV – то «przełomowy, charakteryzujący się rozkwitem początkowego wyodrębniania się sfery prywatnej – w społeczeństwie żyjącym wystawnie i przestrzegającym form towarzyskich – podlegającej więc wymogom reprezentacji i zdominowanej przez nowe roszczenia państwa, a jednocześnie pojawianiem się nowych form, które doprowadzą do utwierdzenia się osobistej sfery prywatnej, umacnianej bardziej indywidualną pobożnością, opanowaniem umiejętności pisania oraz odkryciem własnego ja, a co za tym idzie – do zamykania się w domowej intymności na łonie rodziny» (жирний шрифт мій – В.С.). (Chartier, 2005, с. 707).

Акцент Франції, велич її науки і культури в часи, коли вся Європа говорила по-французьки (Fumaroli, 2017, с. 687), високо заважив для європейської науки та культури, і про це також свідчать его-документи обох діячів. Так, старший син Орлика Григорій передасть папери та документи батька, який мав приятельські зв'язки із королем Швеції, Вольтером. Вольтер використовує їх при написанні історії Карла XII. У 1757 році фельдмаршал Людовіка XV Григорій Орлик загине як герой Франції. Промовистим видається і той факт, що саме за французькими зразками було здійснено модернізацію фортифікацій у Гданську, який займав особливе місце в діяльності Ракоці (Kurkowska, 2016, сс. 35–42).

І щоденники, і діяльність Сенявської у новому світлі увиразнюють також і роль Польщі, України та Угорщини в історії тієї доби. Саме в листі до неї Ракоці пише про вдячні свої почуття до Польщі (Pięta & Wardak, 2016, с. 45). Сенявську називали королевою без корони. Ця унікальна жінка увійшла до історії як «działaczka polityczna na wielką skalę, szara eminencja profrancuskiej frakcji politycznej za panowania Augusta III Mocnego, mająca znaczne wpływy na dworach europejskich, zwana przez współczesnych pierwszą damą Rzeczypospolitej i królową bez korony» (Wiśniewska, 2003, с. 172). Крім того, Сенявська володіла естетичним талантом, була меценатом мистецтва, фундаторкою та ініціаторкою понад 20 реставраційних праць у палацах та костелах у Варшаві, Повсіні, Вілянові, Пулавах. Також Сенявська активно діяла в містах Львів та Бережани. Фундувала бібліотеки, ініціювала розвиток видавничої справи, мала тісні зв'язки з поетесою Ельжбеттою Дружбацькою (Link-Lenczowski & Popiołek, 1996, с. 95). Польща у долі обох мужів стану відіграла виняткову роль. Орлик переховував тут свою родину. З Вроцлава та Кракова отримувал листи від дружини, в Ополі відвідав свого родича і могилу славного предка. У Вроцлаві в 1721 році помирає його син Якуб, і наступні щоденникові нотатки гетьмана будуть пройняті щирим болем утрати найобдарованішої дитини. На окрему розвідку заслуговують і дипломатичні заходи Орлика, зокрема його листування з королем Лещинським. Якою саме була роль Польщі і поляків у долі Орлика та його краю – цей аспект порушено лише в кількох розвідках (Соболь, 2012, сс. 67–75; Sobol, 2023a, сс.13–26; Sobol 2023b, сс. 103–112; Zalewski & Celej, 2016, сс. 11–16), отож, потрібні більш поважні студії.

У 1701–1703 роках у Польщі перебуває і Ракоці, а ще раніше за нього в цій країні рятується від переслідувань його приятель Міклош Берчені (Miklós Bercsényi). Ракоці в творі *Wyznania* зізнається, що не

мав, коли приїхав до Польщі, жодного приятеля, хоча й мав спорідненість із найвидатнішими польськими родами через свою бабцю княжну Батори (Bathory). Отож сам, всупереч несприятливим обставинам, вибудовує контакти з примасом Міхалом Радзейовським та князем Адамом Сенявським, які фінансово сприяли його боротьбі. У творі *Ramiętniki* Ракоці розповідає, як він відвідує приятелів князя Вишневецького та київського воєводу Потоцького, аби віддати в застав свої маєтки, а натомість просити про кілька відділів війська. Обоє завдячували Польщі та польським приятелям і помічникам. Обоє – вже самим фактом свого існування навіть на еміграції в Туреччині – не давали спокою. Орлик – Росії, а Ракоці – Австрії.

Висновки

Всі окреслені вище події, факти знайшли свою особливу інтерпретацію – часом дуже особисту, приватну, психологічну в біографіях мужів стану, які увічнили пережите в еміграційних творах. Ці особисті документи калейдоскопічно складні і промовисті. Вони мають темпоральну двоїстість: перший час – то час, у якому писалися. Другий той, коли їх було опубліковано, хоча б у частинах, а отже вони стали доступні для читача. Якщо досі залишаються в рукописі, то як їх друкувати? Ось як бачить цю проблему Михайло Гловіньський:

Kwadratura koła związana z dziennikami intymnymi nie ogranicza się tylko do problemu lektury. Ma zasięg szerszy i w jakimś sensie bardziej podstawowy. Ujawnia się bowiem w pytaniu: jak je wydawać? W całości czy w wyborze? Również na to pytanie trudno sformułować jednoznaczną odpowiedź, zwłaszcza taką, która aspirowałaby do stania się obowiązującą. W pewnych wypadkach sprawdza się zasada: publikuje się tekst integralny, rezygnując z wszelkich pominięć, nawet gdyby opuszczanie jakichś zapisów było pożądane czy wręcz wskazane z takich lub innych względów (Głowiński, 2014, ss. 136–137).

Над цим дискутуємо, опрацьовуючи ще не друкovanі частини рукопису Орлика. Якою могла бути велика політика і дипломатія тих часів, можна уявити, сягнувши до праці *Dyplomatyka staropolska* (Chorażyczewski, 2015, ss. 145–188; Łosowski, 2015, ss. 253–338). Франція, Польща, Україна, Угорщина мали велике значення у долі обох мужів стану. Водночас у кількох вимірах – і в приватному, і в родинному, і в поставі героїчного опору, який на міжнародній арені презентували і український гетьман, і угорський князь. Переплелися

також і долі їхніх вітчизн. Ян із Токар Токаржевський Карашевич писав, що «рід Ракоці був майже завжди в союзі з українськими гетьманами: Хмельницьким, Виговським, Дорошенком, Мазепою та Орликом» (*Діярій гетьмана Пилипа Орлика*, опрацював до друку Ян із Токар Токаржевський Карашевич, 1936, с. 181). Вивчення універсальної понадчасової актуальності документів Орлика і Ракоці, переконуючи в необхідності опрацювання та видання тих рукописів, які досі не видано.

Бібліографія

- Axer, J. (2004). Sytuacja metodologiczna w badaniach nad źródłami łacińskojęzycznymi okresu nowożytnego. В *Łacina jako język elit* (сс. 25–31). Wydawnictwo DiG.
- Babits, M. (1986). Studium o literaturze węgierskiej przeznaczone dla słuchaczy francuskich. *Literatura na świecie*, 4(177), 190–210.
- Chartier, R. (2005) *Historia życia prywatnego: Od renesansu do oświecenia* (Т. 3). Wydawnictwo Ossolineum.
- Chorażyczewski, W. (2015). *Kancelarie centralne w XIV–XVIII wieku*. В Т. Jurek (Ред.), *Dyplomatyka staropolska* (сс. 145–188). Wydawnictwo DiG.
- Fumaroli, M. (2017). *Gdy Europa mówiła po francusku* (W. Brzozowski & J. M. Kłoczowski, Пер.). Muzeum Łazienki Królewskie w Warszawie.
- Głowiński, M. (2014). Dziennikowe kwadratury koła. В *Rozmaitości interpretacyjne: Trzydzieści szkiców* (сс. 136–137). Instytut Badań Literackich PAN.
- Keresztes, G. (2016). Kronikarz Franciszka II Rakoczego. В Т. Skoczek, J. Tischler, & M. Zalewski (Ред.), *Z Bogiem za ojczyznę i wolność – o Franciszku II Rakoczym bohaterze Węgier* (сс. 55–63). Muzeum Niepodległości w Warszawie.
- Kurkowska, K. (2016). Związki Franciszka II Rakoczego z Gdańskiem. В Т. Skoczek, J. Tischler, & M. Zalewski, *Z Bogiem za ojczyznę i wolność – o Franciszku II Rakoczym bohaterze Węgier* (сс. 35–42). Muzeum Niepodległości w Warszawie.
- Link-Lenczowski, A. K., & Popiołek, B. (1996). Sieniawska z Lubomirskich Elżbieta Helena (1669–1729). В *Polski Słownik Biograficzny* (Т. 37/1, з. 152; сс. 90–96). Instytut Historii PAN.
- Łosowski, J. (2015). Akta sądów i urzędów szlacheckich w XIV–XVIII wieku. В Т. Jurek (Ред.), *Dyplomatyka staropolska* (сс. 253–338). Wydawnictwo DiG.
- Magdziarz, W. (2004). *Ludwik XIV*. Wydawnictwo Ossolineum.
- Nowak, J. R. (1998). Wstęp. В Franciszek II Rakoczy, *Pamiętniki: Wyznania* (M. Paczoska, Пер.; сс. 5–43). Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Orlik, F. (2021). *Filip Orlik (1672–1742) i jego Diariusz* (W. Sobol, Вид.). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Pięta, M. Z., & Wardak, S. B. (2016). Elżbieta Sieniawska i Franciszek II Rakoczy – od polityki po zauroczenie, fascynację i współpracę na rzecz Węgier. B T. Skoczek, J. Tischler, & M. Zalewski (Ред.), *Z Bogiem za ojczyznę i wolność – o Franciszku II Rakoczym bohaterze Węgier* (сс. 45–53). Muzeum Niepodległości w Warszawie.
- Rakoczy, F. II (1988). *Wyznania: Pamiętniki* (M. Paczoska, Пер.). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Sobol, W. (2023a). *Österreich und österreichische Motive in der Handschrift des Pylyp Orlyk. W Österreich und die slawischen Länder: Fragen des Kulturtransfers im Lichte von Literatur- und Kulturgeschichte* (сс. 13–26). Peter Lang.
- Sobol, W. (2023b). Чудесне і реальне оздоровлення в час епідемії (Салоніцький 1724 рік Пилипа Орлика). *Slavica Wratislaviensia, 177: Wielkie tematy kultury w literaturach słowiańskich*, 103–112. <https://doi.org/10.19195/0137-1150.177.9>
- Wiśniewska, H. (2003). *Świat płci żeńskiej baroku zaklęty w słowach*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Zalewski, M., & Celej, L. (2016). Wśród przyjaciół – wspomnienia Franciszka II Rakoczego z Polski. B T. Skoczek, J. Tischler, & M. Zalewski (Ред.), *Z Bogiem za ojczyznę i wolność – o Franciszku II Rakoczym bohaterze Węgier* (сс. 11–16). Muzeum Niepodległości w Warszawie.
- Zalewski, M., & Gaśaj, D. (2016). Pamięć o Franciszku II Rakoczym w Koszycach. B T. Skoczek, J. Tischler, & M. Zalewski (Ред.), *Z Bogiem za ojczyznę i wolność – o Franciszku II Rakoczym bohaterze Węgier* (сс. 79–83). Muzeum Niepodległości w Warszawie.
- Смолій, В. А. (Ред.). (2003). *Історія української культури у п'яти томах* (т. 3). Видавництво «Наукова Думка».
- Соболь, В. (2012). Филипп Орлик о Польше и Поляках (Diariusz podróżny, 1720–1732). *Studia Rossica*, 22, 67–75.
- Соболь, В. (2020). 1726 рік у житті гетьмана (на підставі палеографічних студій). В Н. Левченко (Ред.), *Від бароко до постмодернізму* (сс. 137–148). Видавництво «Майдан».
- Соболь, В. (2022). Еміграційні твори державних діячів Пилипа Орлика і Францішка II Ракоці. В *Emigracja rosyjska, ukraińska i białoruska: Konteksty literackie, kulturowe i życie społeczno-polityczne* (сс. 155–164). Wydawnictwo KUL.
- Токаржевський Карашевич, Я. із Токар (Опрац.). (1936). *Діярії гетьмана Пилипа Орлика*. Український Науковий Інститут.

Bibliography (Transliteration)

- Axer, J. (2004). Sytuacja metodologiczna w badaniach nad źródłami łacińskojęzycznymi okresu nowożytnego. In *Łacina jako język elit* (pp. 25–31). Wydawnictwo DiG.
- Babits, M. (1986). Studium o literaturze węgierskiej przeznaczone dla słuchaczy francuskich. *Literatura na świecie*, 4(177), 190–210.
- Chartier, R. (2005). *Historia życia prywatnego: Od renesansu do oświecenia* (Vol. 3). Wydawnictwo Ossolineum.
- Chorażyczewski, W. (2015). *Kancelarie centralne w XIV–XVIII wieku*. In T. Jurek (Ed.), *Dyplomatyka staropolska* (pp. 145–188). Wydawnictwo DiG.
- Fumaroli, M. (2017). *Gdy Europa mówiła po francusku* (W. Brzozowski & J. M. Kłoczowski, Trans.). Muzeum Łazienki Królewskie w Warszawie.
- Głowiński, M. (2014). Dziennikowe kwadratury koła. In *Rozmaitości interpretacyjne: Trzydzieści szkiców* (pp. 136–137). Instytut Badań Literackich PAN.
- Keresztes, G. (2016). Kronikarz Franciszka II Rakoczego. In T. Skoczek, J. Tischler, & M. Zalewski (Eds.), *Z Bogiem za ojczyznę i wolność – o Franciszku II Rakoczym bohaterze Węgier* (pp. 55–63). Muzeum Niepodległości w Warszawie.
- Kurkowska, K. (2016). Związki Franciszka II Rakoczego z Gdańskiem. In T. Skoczek, J. Tischler, & M. Zalewski, *Z Bogiem za ojczyznę i wolność – o Franciszku II Rakoczym bohaterze Węgier* (pp. 35–42). Muzeum Niepodległości w Warszawie.
- Link-Lenczowski, A. K., & Popiołek, B. (1996). Sieniawska z Lubomirskich Elżbieta Helena (1669–1729). In *Polski Słownik Biograficzny* (Vol. 37/1, Issue 152; pp. 90–96). Instytut Historii PAN.
- Łosowski, J. (2015). Akta sądów i urzędów szlacheckich w XIV–XVIII wieku. In T. Jurek (Ed.), *Dyplomatyka staropolska* (pp. 253–338). Wydawnictwo DiG.
- Magdziarz, W. (2004). *Ludwik XIV*. Wydawnictwo Ossolineum.
- Nowak, J. R. (1998). Wstęp. In Franciszek II Rakoczy, *Pamiętniki: Wyznania* (M. Paczoska, Trans.; pp. 5–43). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Orlik, F. (2021). *Filip Orlik (1672–1742) i jego Diariusz* (W. Sobol, Ed.). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Pięta, M. Z., & Wardak, S. B. (2016). Elżbieta Sieniawska i Franciszek II Rakoczy – od polityki po zauroczenie, fascynację i współpracę na rzecz Węgier. In T. Skoczek, J. Tischler, & M. Zalewski (Eds.), *Z Bogiem za ojczyznę i wolność – o Franciszku II Rakoczym bohaterze Węgier* (pp. 45–53). Muzeum Niepodległości w Warszawie.
- Rakoczy, F. II (1988). *Wyznania: Pamiętniki* (M. Paczoska, Trans.). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Smolii, V. A. (Ed.). (2003). *Istoriia ukrains'koï kultury u p'iaty tomakh* (Vol. 3). Vydavnytstvo "Naukova Dumka".

- Sobol', V. (2012). Fylypp Orlyk o Polshchi i Poliakakh (*Diariusz podróżny, 1720–1732*). *Studia Rossica*, 22, 67–75.
- Sobol', V. (2020). 1726 rik u zhytti het'mana (na pidstavi paleohrafichnykh studii). In N. Levchenko (Ed.), *Vid baroko do postmodernizmu* (pp. 137–148). Vydavnytstvo “Maidan”.
- Sobol', V. (2022). Emihratsiini tvory derzhavnykh diiachiv Pylypa Orlyka i Frantsishka II Rakotsi. In *Emigracja rosyjska, ukraińska i białoruska: Konteksty literackie, kulturowe i życie społeczno-polityczne* (pp. 155–164). Wydawnictwo KUL.
- Sobol', W. (2023a). *Österreich und österreichische Motive in der Handschrift des Pylyp Orlyk*. In *Österreich und die slawischen Länder: Fragen des Kulturtransfers im Lichte von Literatur- und Kulturgeschichte* (pp. 13–26). Peter Lang.
- Sobol', W. (2023b). Chudesne i real'ne ozdorovlennia v chas epidemii (Salonits'kyi 1724 rik Pylypa Orlyka). *Slavica Wratislaviensia, 177: Wielkie tematy kultury w literaturach słowiańskich*, 103–112. <https://doi.org/10.19195/0137-1150.177.9>
- Tokarzhevs'kyi Karashevych, IA. iz Tokar (Ed.). (1936). *Diiarij het'mana Pylypa Orlyka*. Ukraïns'kyi Naukovyi Instytut.
- Wiśniewska, H. (2003). *Świat płci żeńskiej baroku zaklęty w słowach*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Zalewski, M., & Celej, L. (2016). Wśród przyjaciół – wspomnienia Franciszka II Rakoczego z Polski. In T. Skoczek, J. Tischler, & M. Zalewski (Eds.), *Z Bogiem za ojczyznę i wolność – o Franciszku II Rakoczym bohaterze Węgier* (pp. 11–16). Muzeum Niepodległości w Warszawie.
- Zalewski, M., & Gašaj, D. (2016). Pamięć o Franciszku II Rakoczym w Koszycach. In T. Skoczek, J. Tischler, & M. Zalewski (Eds.), *Z Bogiem za ojczyznę i wolność – o Franciszku II Rakoczym bohaterze Węgier* (pp. 79–83). Muzeum Niepodległości w Warszawie.

Personal Diaries of Pylyp Orlyk and Francis II Rákóczi in Exile

Summary

This article presents a comparative analysis of the exile diaries of two statesmen: Pylyp Orlyk (1672–1742) and Francis II Rákóczi (1676–1735). The study is based on Rákóczi's published documents and the manuscript portion of Orlyk's five-volume diary, which the researchers analysed in French archives in August 2024.

France and Poland played a significant role not only in the personal lives of Orlyk and Rákóczi, but also in their energetic efforts to achieve independence

for Ukraine and Hungary. In their ego-documents, France and Poland are presented as places of safety and search for allies in extremely difficult circumstances. The researchers focus on analysing their diaries from various perspectives, but primarily in terms of attitudes towards heroic resistance and the discourse of private life.

Keywords: Pylyp Orlyk (1672–1742); Francis II Rákóczi (1676–1735); emigration diaries; comparative study

Еміграційні особисті документи Орлика і Ракоці

Резюме

У статті Валентини Соболю та Давида Бзорка у порівняльному аспекті аналізуються еміграційні щоденники двох державних діячів: Пилипа Орлика (1672–1742) та Франциска II Ракоці (1676–1735). Дослідження базується на опублікованих документах Ракоці та рукописній частині п'ятитомного щоденника гетьмана Орлика, яку автори звірили з оригінальним рукописом у часі праці в архіві Франції у серпні 2024 року.

Франція та Польща відіграли значну роль не лише в особистому житті Орлика та Ракоці, але й в їхніх несамоовитих зусиллях, спрямованих на здобуття незалежності для України та Угорщини. Як показано в его-документах, Франція та Польща – це місця безпеки та пошуку союзників у надзвичайно складних обставинах. У фокусі дослідників – аналіз творів з різних поглядів, але насамперед з погляду ставлення до героїчного опору та дискурсу приватного життя.

Ключові слова: Пилип Орлик (1672–1742); Ференц II Ракоці (1676–1735); еміграційні щоденники; порівняльне дослідження

Grażyna Szwat-Gyłybowa

Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa

gszwat@ispan.edu.pl

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

Topos „wmurowanej kobiety” w bułgarskiej myśli naukowej XX i XXI wieku*

W folklorze Europy Południowo-Wschodniej topos wmurowanej kobiety mówi o praktykach budowniczych, mających na celu powstrzymanie rozpadu wznoszonego obiektu. W anglojęzycznej literaturze przedmiotu przegląd interpretacji tego motywu daje wieloautorskie studium pod redakcją Alana Dundesa *The Walled-up Woman: The Case Study* (Dundes, 1992), na gruncie francuskim antologia *Le lait de la mort (Anthologie et études réunies par Véronique Gély-Ghedira)* (Gély-Ghedira, 1998). Zawarte tam rozprawy stanowią skromną reprezentację literatury przedmiotu, gdyż od ponad stu lat od Węgier po Grecję kolejne generacje badaczy¹ odczytują topos zgodnie ze zmieniającymi się stylami myślenia (Fleck, 1986), jednak rozwiązanie zagadki nie nadchodzi. Brak archeologicznych znalezisk wskazujących na składanie ofiar zakładzinowych z kobiet nie pozwala przenieść analizy poza warstwę tekstologiczną. W rezultacie niektórzy uczeni uznają motyw za polisemantyczny (np. Стоянович, 2010), inni zaś szukają uniwersalnego klucza interpretacyjnego, przejawiając skłonność do wytwarzania faktów naukowych, z reguły potwierdzających słuszność preferowanych przez nich wartości, ideologii i wspierających instytucji (por. Sady, 2013; Waquet, 2024).

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

¹ Literatura przedmiotu zostanie zaprezentowana w zbiorowej monografii, która ma się ukazać w 2026 roku.

Misjonarze narodowego humanizmu

Zacznijmy od badaczy, których chciałabym nazwać „bułgarskimi mandarynami” z racji ich roli w nauce, w instytucjach naukowych, edukacyjnych, kulturalnych konstytuującego się państwa. Parafrazuję tu metaforę Fritza K. Ringera (Ringer, 1969), by podkreślić ogrom władzy, jaką dysponowali, pozycjonując badane zjawiska na kulturowej mapie świata. Ten ułamek ich dokonań, jakim są rozprawy o toposie wmurowania kobiety, wiele mówi o przyjętej na długie lata strategii wyciszania subwersywnego potencjału folkloru.

Pytania bowiem budzi fakt, iż bułgarskojęzyczne pieśni zaskakująco oszczędnie raportują przebieg samego mordu. Wbrew przyjętej przez folklorystów praktyce nazywania aktu wmurowania rytuałem, nie nosi on nawet tak podstawowych jego znamion jak formuły magiczne, ceremonialność, powtarzalność (Rappaport, 2008). Pieśni dają więcej informacji o relacjach społecznych: dominacji mężczyzn, kobiecym konformizmie, rywalizacji, strategiach eliminowania jednostek niepożądanych, dylematach moralnych. Stawiają wiele pytań rezonujących z dzisiejszą wrażliwością badaczek i badaczy feministycznych czy genderowych. Eksploratorzy pierwszej fali, odnotowując niektóre z problemów, swój tok rozumowania ukierunkowywali jednak nie na medytację wywrotowego dla porządku „uniwersalnego” potencjału folkloru, lecz na usprawiedliwienie wspólnoty kulturowej, która go wytworzyła. Dlatego w centrum uwagi warto postawić towarzyszące ich dociekaniom ślady modalności, która wiele mówi o ukrytych za sztafażem racjonalności naukowej emocjach i intencjach.

I tak, Anton Stoilow, dziewiętnastowieczny etnograf, działacz oświatowy, członek akademii nauk, w swoim pionierskim studium o bułgarskich wariantach pieśni² *Зазиждане на живи човеци в основите на нови градежи. Фолклорни студии* (Stoilow, 1901) zakreślił ponadlokalną perspektywę. Uznawszy istnienie greckiego pierwowzoru, na całym świecie szukał przykładów składania ofiar zakładzinowych z ludzi i pokazywał stopniową przemianę rytuału ku formom mniej okrutnym. W tym ujęciu uniwersalność zwyczaju miała niwelować lokalną egzotykę, a ewolucja ku wartościom humanitarnym pozwalała umieścić go na osi postępu (Stoilow, 1901).

² Liczącą około dwustu bułgarskojęzycznych tekstów antologię *Взрадена невеста* opracował Todor Mołłow (Молюв, 2006–2011).

Michaił Arnaudow³ w swoim studium *Взрадена невеста* (Арnaudов, 1920/1972), do dziś uznawanym za najważniejsze bułgarskie kompendium o tej tematyce, poszedł śladem Stoilowa. W analizach struktury poetyckiej pieśni, w rozważaniach nad ich genezą i procesami migracji, w próbach stworzenia typologii wariantów narracyjnych widać przygotowanie filologiczne autora. Gdy omawia semantykę ballad, ujawnia temperament folklorysty, który szuka powiązań tekstów ludowych z obyczajowością i broni koncepcji „wmurowania” nie jako aktu ofiarowania kobiety siłom zła, lecz jako „zabobonnej” praktyki ustanawiania ducha opiekuńczego budowli. Strategia perswazyjna Arnaudowa, ukierunkowana na dyskretną polemikę z Goethem, który swego czasu uznał pieśń za barbarzyńską, polegała na dowartościowywaniu siły kulturotwórczej rytuału. Koncyliacyjny kosmopolityzm szedł u niego w parze z nobilitacją wartości narodowych. W duchu psychoetnologii afirmował przejawy narodowego geniuszu: w greckich wersjach doceniał dramaturgię, w serbskich epicki rozmach i historyzm, w rumuńskich finezję artystyczną (Арnaudов, 1972, s. 437), w bułgarskich głębię emocjonalną i realizm opisu (Арnaudов, 1961, ss. 50–52). Niejako wbrew feminocentrycznemu tytułowi studium Arnaudow pozostawał więc narodocentryczny w duchu dziewiętnastowiecznego liberalizmu.

W latach pięćdziesiątych XX wieku koryfeusz bułgarskiej powojennej humanistyki Petyr Dinekow potwierdził koncepcję Arnaudowa co do istoty „rytuału”, ale w krótkim tekście podjął trzy własne próby „usprawiedliwienia” motywu, korespondujące z oczekiwaniami władzy komunistycznej (Динекoв, 1990, s. 410). Pierwsza z prób, którą chciałabym nazwać „postzależnościową”⁴, polegała na wpisaniu motywu w narodowy mit „niewoli tureckiej” jako przyczyny wszelkiego zła (Динекoв, 1990, s. 411). Druga – „marksistowska” motywowała decyzje budowniczych trudnymi warunkami pracy (Динекoв, 1990, ss. 410–411). Trzecia – „estetyczna” opierała się na afirmacji wirtuozerii pieśniarzy ludowych, zdolnych wydobyć głębię dylematów moralnych bohatera, cierpienie małżonków oraz tragizm ludzkiego losu (Динекoв, 1990, s. 413). W tym ujęciu dowartościowanie człowieka moralnego i artysty w Bułgarze szło w parze z ekspozycją kobiecego losu jako podporządkowanego interesom

³ Profesor uniwersytetu, członek akademii, szef kilku wiodących instytucji kultury należał do głównych moderatorów życia intelektualnego międzywojennej Bułgarii. Skazany przez Sąd Ludowy na dożywocie, doczekał pełnej rehabilitacji.

⁴ Kategoria wprowadzona do polskiej humanistyki przez Hannę Gosk.

wspólnoty i z anihilacją kwestii męskiej dominacji. Tej konwencji wiele lat później trzymała się inna wybitna folklorystka Iwaniczka Georgijewa, szukająca podłoża rytuału w bułgarskiej wersji „chrześcijaństwa ludowego” (Георгиева, 2012) oraz w etyce pokornego wobec wyroków losu człowieka przednowoczesnego (Георгиева, 2013). Z kolei Anton Anczew z perspektywy Jungowskiej relatywizował aspekty kobiece i męskie tej historii, interpretując topos jako narzędzie psychoterapeutyczne (Анчев, 2011, s. 145).

Wszystkie dotąd przedstawione usprawiedliwiające strategie interpretacyjne wynikały z potrzeby puryfikacji folkloru, wysoko pozycjonowanego w bułgarskiej Wielkiej Narracji. W latach siedemdziesiątych XX wieku do rozwoju tego trendu przyczynił się Tonczo Żeczew, którego książka *Българският Великден или страстите български* (Жечев, 1975) otworzyła (zranionym przez wulgarny marksizm) bułgarskim humanistom drogę do myślenia o duchowości Bułgarów w kategoriach religijnego synkretyzmu (Szwat-Gyłybowa, 2017). Autor, w latach 1974–1983 dyrektor Instytutu Literatury Bułgarskiej Akademii Nauk, należał do kręgu Ludmiły Żiwkowej, ministrowi kultury, wyznawczyni Żywej Etyki Roerichów, z pozoru bezkarnej córki I sekretarza Bułgarskiej Partii Komunistycznej. Do chwili śmierci w 1981 roku patronowała ona ezoterycznym projektom formowania nowego człowieka w oparciu o rewitalizowane tradycje ziem bułgarskich (Еленков, 2008, ss. 279–475), w tym „tracko-orfickiej” archaiki, jako fundamentu synkretycznej duchowości Bułgarów (Маринов, 2015). Znaczenie tej pseudo-dysydenckiej w komunistycznej Bułgarii grupy wykroczyło daleko poza ramy tej epoki, a wiele powstałych dzieł ukazało się dopiero w latach dziewięćdziesiątych, w okresie tzw. przejścia, jak nazywana jest potocznie transformacja ustrojowa po upadku komunizmu (Szwat-Gyłybowa, 2020). Reedycja opracowania Arnaudowa w 1972 roku, książka Żeczewa, polityka kulturalna Żiwkowej stanowiły intelektualne i emocjonalne zaplecze dla podjętych przez nową generację badaczek studiów nad toposem wmurowanej kobiety.

Misjonarki „kobiecej” mistyki

Nie wiemy, czy główną przyczyną „zwrotu kobiecego” w badaniach nad pieśniami o wmurowanej była feminizacja humanistyki w Bułgarii, czy też zadecydował o tym przypadek. Myśl o genderowych uwarunkowaniach tej intelektualnej ofensywy wymagałaby ostrożnego oglądu i ukontekstowania w ramach fasadowego feminizmu Ludowej Republiki Bułgarii.

Jednym z pierwszych tekstów był (osadzony w źle notowanym wtedy w Bułgarii strukturalizmie) artykuł folklorystki z BAN Liubomiry Parpułowej⁵ *Баладата „Вградена невеста”* (*Кратки бележки относно структурата и семантиката ѝ*) (1983), będący próbą odczytania ballad nie jako realistycznej narracji o obyczajach budowlanych, lecz metaforycznej opowieści o obrzędzie zaślubin i narodzinach pierwszego dziecka (Парпулова, 1983)⁶. Kolejny swój tekst, opublikowany po przewrocie antykomunistycznym, badaczka poświęciła analizie toposu w relacji z heterodoksją cerkiewno-ludowo-bogomilską (Парпулова, 1990); przedstawiła możliwe drogi i formy wpływu mariologii bizantyńskiej oraz gnostyckiego mistycyzmu na wyobraźnię twórców ludowych. Niemal w tym samym czasie Ekaterina Atanasowa w artykule *Баладата „Вградена невеста” и връзката и с Коледа в българския народен календар* (1993) powiązała pieśń z kultem solarnym i rytuałami okresu przesilenia zimowego i letniego, dowodząc, iż w planie eschatologicznym to bohaterka – kobieta wskazuje drogę słońcu i pokonuje chaos, zaś mężczyzna dominuje w planie społecznym (Атанасова, 1993).

Filolożka i filozofka Widka Nikołowa w artykule *Тезиси на тема „Вградена невеста”* (Николова, 1991), a potem w swoich książkach (Николова, 1999, 2008), opierając się na mitotwórczych konceptach bułgarskich trakologów, interpretowała bohaterów przez pryzmat zaślubin archaicznych królewskich małżonków. Za kryterium klasyfikacji bohaterek obrała dobrowolność ofiary, którą wiązała z orfizmem trackim (Николова, 1991, s. 91), niedobrowolność zaś z karmicielsko-orgiastycznymi aspektami hinduizmu (Николова, 1991, s.100). Pozwalało jej to rozwijać hipotezę autochtoniczności idei prechrześcijańskich, gdzie los matki/narzęczonej boga światłości stawał się antycypacją losu Chrystusa (Николова, 2008, ss. 44–45). Z tezami tymi korespondowała słabo znana w Bułgarii rozprawa Neweny Georgijewej-Diakranian i Żanety Uzunowej *La ballade de l'emmurée vive dans le folklore bulgare* (Guéorguieva-Dikranian & Ouzounova, 1998). Opowiadając się za interpretacją pieśni o wmurowaniu w duchu trackiego orfizmu, badaczki szły w kierunku romantycznego uwznioślenia kobiecości i stawiały otwarte pytanie, co w kulturze

⁵ Po emigracji do USA – Lyubomira Parpulova-Gribble.

⁶ E. Agoston-Nikolova (1994) potraktowała motyw wmurowania kobiety jako punkt wyjścia do refleksji nad strukturą słowiańskiej zadrugi i pozycją „najmłodszej” synowej – pozbawionej autorytetu, wykorzystywanej, ale niosącej obietnicę kontynuacji rodu.

bułgarskiej blokuje jej chrystomimetyczne odczytanie (Guéorguièva-Dikranian & Ouzounova, 1998, ss. 121–148).

Przedstawione tu teksty nie podlegają wszakże uporządkowaniu w formie łańcucha przełomów i odkryć przybliżających nas do zobiektywizowanej wiedzy na temat genezy i znaczenia toposu wmurowania. Dają jednak obraz argumentacji na rzecz dualnego uniwersalizmu, który nie jest postrzegany jako społeczno-kulturowy konstrukt, lecz powszechnie uznana istota świata (Кирова, 2009). U „bułgarskich mandarynów” na plan pierwszy wysuwa się dążenie do rehabilitacji etyki męskiego/narodowego kolektywu. U „misjonarek kobiecej mistyki” fantazmatyczny feminizm zdaje się kompensować dyskomfort męskiej dominacji. Co warte podkreślenia, oba kolektywy myślowe (Fleck, 1986) stają po stronie tej samej wyidealizowanej archaiki i domniemanego uniwersalizmu, ignorując możliwość demontażu odziedziczonych po XIX wieku struktur pojęciowych. Symplicyfikujące trendy powiązane z binarnym postrzeganiem świata, choć ilustrują sprzeczne dążenia (uprzedmiotowienie kobiety kontra jej deifikacja), wspierają się nawzajem i współtworzą nieweryfikowalne fakty naukowe, przyczyniając się do fikcjonalizacji kultury bułgarskiej.

Bibliografia

- Agoston-Nikolova, E. (1994). *Immured women: Representations of family relationship in Balkan Slavic oral narrative poetry*. Rijksuniversiteit Groningen.
- Dundes, A. (Red.). (1992). *The walled-up wife: A casebook*. University of Wisconsin Press.
- Fleck, L. (1986). *Powstanie i rozwój faktu naukowego: Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym* (M. Tuszkiewicz, Tłum.). Wydawnictwo Lubelskie.
- Gély-Ghedira, V. (Red.). (1998). *Le lait de la mort: La ballade de l'emmurée et sa fortune littéraire (Anthologie et études réunies par Véronique Gély-Ghedira)*. Université Blaise-Pascal, Centre de Recherches sur les Littératures Modernes et Contemporaines.
- Guéorguièva-Dikranian, N., & Ouzounova, J. (1998). *La ballade de l'emmurée vive dans le folklore bulgare*. W V. Gély-Ghedira (Red.), *La ballade de l'emmurée et sa fortune littéraire (Anthologie et études réunies par Véronique Gély-Ghedira)* (ss. 121–148). Université Blaise-Pascal, Centre de Recherches sur les Littératures Modernes et Contemporaines.
- Rappaport, R. A. (2008). *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości* (A. Musiał, T. Sikora, & A. Szyjewski, Tłum.). Zakład Wydawniczy „Nomos”.

- Ringer, F. K. (1969). *The decline of the German mandarins: The German academic community, 1890–1933*. Harvard University Press.
- Sady, W. (2013). *Spór o racjonalność naukową: Od Poincarégo do Laudana*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Szwat-Gyłybowa, G. (2017). Zamurowana niewiasta, Odyseusz i *Bułgarska Wielkanoc*: Tonczo Żeczew w poszukiwaniu mitu konserwatywnego. *Slavia Meridionalis*, 17. <https://doi.org/10.11649/sm.1368>
- Szwat-Gyłybowa, G. (2020). Преход (Bułgaria). W G. Szwat-Gyłybowa, D. Gil, & L. Miodyński (Red.), *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Balkanach, XVIII–XXI wiek: T. 10. Hasła podporządkowane* (ss. 278–280). Instytut Slawistyki PAN.
- Waquet, F. (2024). *Emocjonalna historia wiedzy (XVII–XXI wiek)* (A. Sobolewska, Tłum.). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. <https://doi.org/10.31338/uw.9788323563181>
- Анчев, А. (2011). *Сянката*. Издателство Феня.
- Арнаудов, М. (1961). Митически песни. W М. Арнаудов (Red.), *Българско народно творчество* (Т. 4, ss. 5–76). Български писател.
- Арнаудов, М. (1972). Вградена невеста. W М. Арнаудов, *Студии върху българските обреди и легенди* (Т. 2, ss. 221–460). Издателството на Българската академия на науките.
- Георгиева, И. (2012). Вградена невеста: Пример за битово християнство. *Българска наука*, 75. <https://nauka.bg/vgradena-nevesta-primer-za-bitovo-hri/>
- Георгиева, И. (2013). Стопан покровител. W И. Георгиева, *Българска народна митология* (ss. 333–347). Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.
- Динев, П. (1990). *Български фолклор* (Сз. 1). Български писател.
- Еленков, И. (2008). *Културният фронт*. Сиела.
- Жечев, Т. (1975). *Българският Великден или страстите български*. Народна младеж.
- Кирова, М. (2009, lipiec 29). Жените и канонът: Мярката, която не е една. *Електронно списание LiterNet*, 7(116). Pobrano 21 lipca 2021, z <https://litenet.bg/publish2/mkirova/zhenite.htm>
- Маринов, Ч. (2015). *Древна Тракия в модерното въображение: Идеологически аспекти на конструирането на тракологията в Югоизточна Европа (Румъния, Гърция, България)*. W Р. Еленков & А. Везенков (Red.), *Преплетените истории на Балканите* (Т. 3, ss. 17–127). Нов български университет.
- Моллов, Т. (2002, lipiec 13). Троица братя града градяха. *Електронно списание LiterNet*, 7(32). Pobrano 21 lipca 2021, z <https://litenet.bg/publish/tmollov/troica.htm>

- Моллов, Т. (Red.). (2006–2011). *Вградена невеста*. W Т. Моллов (Red.), *Български фолклорни мотиви: Т. 2. Балади*. Електронно издателство LiterNet. <https://litenet.bg/folklor/motivi-2/vgradena-nevesta/content.htm>
- Николова, В. (1991). Тезиси на тема „Вградена невеста“. *Литературна мисъл*, 4, 88–112.
- Николова, В. (1999). *Поради тракийския орфизъм: Три опита в историята на идеите* (1. wyd.). Академично издателство „Марин Дринов“.
- Николова, В. (2008). *Богомилството: Преобрази и идеи: В пътя от Първи до Трети завет* (2. wyd.). Издателство М-8-М.
- Парпулова, Л. (1983). Баладата „Вградена невеста“ (Кратки бележки относно структурата и семантиката ѝ). *Български фолклор*, 2, 20–33.
- Парпулова, Л. (1990). Към реконструкцията на отношенията между фолклор и религия на Балканите през средните векове (Въз основа на баладата „Вградена невеста“), *Българска етнография*, 3–4, 28–38.
- Стоилов, А. П. (1901). *Зазиждане на живи човеци в основите на нови градежи*. https://www.rodopskistarini.com/2012/02/1901_24.html
- Стоянович, Л. (2010). Вірування, закладені в основу «Балади про замуровану наречену» (до історії плумачення). W Г. Скрипник (Red.), *Сучасна зарубіжна етнологія* (Т. 1, ss. 677–686). Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського, Національна академія наук України.

Bibliography (Transliteration)

- Agoston-Nikolova, E. (1994). *Immured women: Representations of family relationship in Balkan Slavic oral narrative poetry*. Rijksuniversiteit Groningen.
- Anchev, A. (2011). *Siankata*. Izdatelstvo Feneia.
- Arnaudov, M. (1961). *Miticheski pesni*. In M. Arnaudov (Ed.), *Bŭlgarsko narodno tvorcestvo* (Vol. 4, pp. 5–76). Bŭlgarski pisatel.
- Arnaudov, M. (1972). *Vgradena nevesta*. In M. Arnaudov, *Studii vŭrkhu bŭlgarskite obredi i legendi* (Vol. 2, pp. 221–460). Izdatelstvoto na Bŭlgarskata akademiia na naukite.
- Dinekov, P. (1990). *Bŭlgarski folklor* (Pt. 1). Bŭlgarski pisatel.
- Dundes, A. (Red.). (1992). *The walled-up wife: A casebook*. University of Wisconsin Press.
- Elenkov, I. (2008). *Kulturniiat front*. Siela.
- Fleck, L. (1986). *Powstanie i rozwój faktu naukowego: Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym* (M. Tuszkievicz, Trans.). Wydawnictwo Lubelskie.
- Gély-Ghedira, V. (Ed). (1998). *Le lait de la mort: La ballade de l'emmurée et sa fortune littéraire (Anthologie et études réunies par Véronique*

- Gély-Ghedira). Université Blaise-Pascal, Centre de Recherches sur les Littératures Modernes et Contemporaines.
- Georgieva, I. (2012). Vgradena nevesta: Primer za bitovo khristianstvo. *Bŭlgarska nauka*, 75. <https://nauka.bg/vgradena-nevesta-primer-za-bitovo-hri/>
- Georgieva, I. (2013). Stopan pokrovitel. In I. Georgieva, *Bŭlgarska narodna mitologiia* (pp. 333–347). Akademichno izdatelstvo “Prof. Marin Drinov”.
- Guéorguièva-Dikranian, N., & Ouzounova, J. (1998). *La ballade de l’emmurée vive dans le folklore bulgare*. In V. Gély-Ghedira (Ed.), *Le lait de la mort: La ballade de l’emmurée et sa fortune littéraire (Anthologie et études réunies par Véronique Gély-Ghedira)* (pp. 121–148). Université Blaise-Pascal, Centre de Recherches sur les Littératures Modernes et Contemporaines.
- Kirova, M. (2009, July 29). Zhenite i kanonŭt: Miarata, koiaŭto ne e edna. *Elektronno spisanie LiterNet*, 7(116). Retrieved July 21, 2021, from <https://litenet.bg/publish2/mkirova/zhenite.htm>
- Marinov, Ch. (2015). Drevna Trakiia v modernoto vŭobrazhenie: Ideologicheski aspekti na konstruksiraneto na trakologiiata v Iugoiztochna Evropa (Rumŭniia, Gŭrtsiia, Bŭlgariia). In R. Elenkov & A. Vezekov (Eds.), *Prepletentite istorii na Balkanite* (Vol. 3, pp. 17–127). Nov bŭlgarski universitet.
- Mollov, T. (2002, July 13). Troitsa bratia grada gradiiakha. *Elektronno spisanie LiterNet*, 7(32). Retrieved July 21, 2021, from <https://litenet.bg/publish/tmollov/troica.htm>
- Mollov, T. (Ed.). (2006–2011). Vgradena nevesta. In T. Mollov (Ed.), *Bŭlgarski folklorni motivi: Vol. 2. Baladi*. Elektronno izdatelstvo LiterNet. <https://litenet.bg/folklor/motivi-2/vgradena-nevesta/content.htm>
- Nikolova, V. (1991). Tezisi na tema “Vgradena neviasta”. *Literaturna misŭl*, 4, 88–112.
- Nikolova, V. (1999). Poradi trakiŭskiia orfizŭm. Tri opita v istoriia na ideite (1st ed.), Akademichno izdatelstvo „Marin Drinov”.
- Nikolova, V. (2008). *Bogomilstvoto: Predobrazi i idei: V pŭtia ot Pŭrvi do Treti zavet* (2nd ed.). Izdatelstvo M-8-M.
- Parpulova, L. (1983). Baladata “Vgradena nevesta” (Kratki belezhki otnosno strukturata i semantikata ŭ). *Bŭlgarski folklor*, 2, 20–33.
- Parpulova, L. (1990). Kŭm rekonstruktsiia na otnosheniia mezhdu folklor i religiia na Balkanite prez srednite vekove (Vŭz osnova na baladata “Vgradena nevesta”). *Bŭlgarska etnografiia*, 3–4, 28–38.
- Rappaport, R. A. (2008). *Rytual i religia w rozwoju ludzkoŭci* (A. Musiaŭ, T. Sikora, & A. Szyjewski, Trans.). Zakŭlad Wydawniczy „Nomos”.
- Ringer, F. K. (1969). *The decline of the German mandarins: The German academic community, 1890–1933*. Harvard University Press.
- Sady, W. (2013). *Spŭr o racjonalnoŭc naukowŭ: Od Poincarégo do Laudana*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikoŭaja Kopernika.

- Stoilov, A. P. (1901). Zazizhdane na zhivi chovetsi v osnovite na novi gradezhi. https://www.rodopskistarini.com/2012/02/1901_24.html
- Stoianovych, L. (2010). Viruvannia, zaklaideni v osnovu «Balady pro zamurovanu narechenu» (do istorii tlumachennia). In H. Skrypnyk (Ed.), *Suchasna zarubizhna etnolohiia* (Vol. 1, pp. 677–686). Instytut mystetstvoznavstva, fol'klorystyky ta etnolohii im. M. T. Ryl's'koho, Natsional'na akademiia nauk Ukraïny.
- Szwat-Gyłybowa, G. (2017). Zamurowana niewiasta, Odyseusz i *Bułgarska Wielkanoc*: Tonczo Żeczew w poszukiwaniu mitu konserwatywnego. *Slavia Meridionalis*, 17. <https://doi.org/10.11649/sm.1368>
- Szwat-Gyłybowa, G. (2020). Prekход (Bułgaria). W G. Szwat-Gyłybowa, D. Gil, & L. Miodyński (Eds.), *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Balkanach, XVIII–XXI wiek: T. 10. Hasła podporządkowane* (pp. 278–280). Instytut Slawistyki PAN.
- Waquet, F. (2024). *Emocjonalna historia wiedzy (XVII–XXI wiek)* (A. Sobolewska, Trans.). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. <https://doi.org/10.31338/uw.9788323563181>
- Zhechev, T. (1975). *Bułgarskiiat Velikden ili strastite bułgarski*. Narodna mladezh.

The Twentieth- and Twenty-First-Century Bulgarian Research on the Topos of the “Walled-Up Woman”

Summary

Derived from folklore, the topos of the walled-up woman is strongly embedded in Bulgarian cultural consciousness. The interest of folklore collectors in this motif made itself known in the mid-nineteenth century, but more serious scholarly studies appeared in the twentieth and twenty-first centuries. In this article, I approach them as independent cultural texts and analyse them from the perspective of the history of science, the Bulgarian cultural canon and cultural genre. I discuss the spectrum of cultural superstitions presented by scholars, which makes it possible to unveil the heterogeneous provenance of tacitly accepted assumptions of Bulgarian reflection on the topos of the walled-up woman.

Keywords: Bulgarian folklore; topos of the walled-up woman; history of science

Topos „wmurowanej kobiety” w bułgarskiej myśli naukowej XX i XXI wieku

Streszczenie

Wywodzący się z folkloru topos wmurowanej kobiety jest silnie osadzony w bułgarskiej świadomości kulturowej. Zainteresowanie zbieraczy folkloru tym motywem pojawiło się w połowie XIX wieku, lecz poważniejsze badania naukowe przyniósł wiek XX i XXI. W niniejszym artykule traktuję je jako niezależne teksty kultury i analizuję je z perspektywy historii nauki, bułgarskiego kanonu kulturowego i gatunku kulturowego. Omawiam spektrum przesądów kulturowych prezentowanych przez naukowców, co pozwala odstłonić heterogeniczną proveniencję milcząco akceptowanych założeń bułgarskiej refleksji nad toposem „wmurowanej kobiety”.

Słowa kluczowe: folklor bułgarski; topos wmurowanej kobiety; historia nauki

Beata Waligórska-Olejniczak

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

beata.waligorska@amu.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0433-9920>

Literackie konstelacje w twórczości Andrieja Zwiagincewa

Niniejszy artykuł jest częścią projektu poświęconego interpretacji twórczości filmowej Andrieja Zwiagincewa, jednego z najbardziej rozpoznawalnych współczesnych reżyserów, w perspektywie wybranych tekstów literatury rosyjskiej. Dzieła artysty chętnie porównywanego z Michelangelo Antonionim, Ingmarem Bergmanem, Robertem Bressonem czy Andriejem Tarkowskim umieszczane są najczęściej w kontekście kina religijnego, zjawisk charakteryzujących styl transcendentalny, związków z egzystencjalizmem. Twórczość Zwiagincewa bywa określana rosyjską „nową falą”, sztuką przypowieści czy kinem mitologicznym (Хренов, 2011, ss. 67–74).

W prezentowanym artykule chciałabym przyjrzeć się filmowi *Левуафан* [*Lewiatan*] (Zwiagincew, 2014) na zasadzie *pars pro toto*, opierając swoje podejście na kategorii pamięci kulturowej, rozumianej zgodnie z koncepcjami Renate Lachmann i Astrid Erll, wyrastającymi z badań nad pamięcią prowadzonych przez Jana i Aleidę Assmannów. Obierając wspomnianą ścieżkę badawczą, kieruję się przede wszystkim licznymi wypowiedziami reżysera o literaturocentrycznym charakterze jego twórczości i kinematografii rosyjskiej w ogóle, a także teoriami, które można objąć wspólnym mianem koncepcji spod znaku „dzieła otwartego” (Вавулина, 2021, s. 16). Mam tutaj na myśli propozycje interpretacji lokujące na uprzywilejowanej pozycji odbiorcę empirycznego, przyznające mu wolność w granicach tekstu rozumianego jako proces, ciągle nadbudowywanie treści, nastawione na linkowość i dialogowość (Szczęsna, 2010, s. 9).

Warto w tym miejscu dookreślić rozumienie kategorii pamięci kulturowej, patronującej przedstawionym dalej rozważaniom. Lachmann,

wywodząc swoje refleksje z badań nad modernizmem rosyjskim, pamięć kulturową rozumie jako pamięć literatury, czyli jej intertekstualność – z jednej strony przestrzeń mnemoniczną, „która rozpościera się między tekstami”, z drugiej zaś „przestrzeń pamięci w obrębie konkretnych tekstów, która zostaje rozbudowana przez wprowadzane interteksty”, wskutek czego literatura pełni funkcję pamięci kultury, przechowując wszystkie teksty, zarówno te przez nią wytwarzane, jak i te, dzięki którym jest konstruowana (Lachmann, 2008, s. 301). Pamięć literatury według Erll ma z kolei do spełnienia trzy podstawowe funkcje: magazynowanie, cykulację i wywoływanie (Saryusz-Wolska, 2009, s. 183). Pierwsza z nich polega na zachowaniu treści dla kolejnych pokoleń oraz jednoczesnym byciu przedmiotem pamięci, druga koncentruje się głównie na konfrontacji i dialogu różnych pamięci, trzecia z wymienionych ról pamięci określana jest mianem „sygnału wywołującego”, co należy rozumieć jako funkcję ewokowania przez teksty literackie określonych wspomnień czy reakcji.

Z uwagi na ograniczoną objętość niniejszego artykułu wybrany film posłuży jako przykład demonstrujący zastosowanie metodologii rozwiniętej w wydanej w 2022 roku monografii *Literackie konstelacje (w) twórczości Andrieja Zwiagincewa* mojego autorstwa (Waligórska-Olejniczak, 2022). *Lewiatan* to czwarty film pełnometrażowy reżysera, jeden z najczęściej studiowanych. Istotna część interpretacji lokuje *Lewiatana* wyłącznie w kontekście wydarzeń społeczno-politycznych. Niewielu badaczy zwraca uwagę na obecność w nim elementów satyrycznych, szczególnie rodzaj humoru miejscami bliski grotesce, służący autorowi do pokazania drażącej cały kraj „zgnilizny”, co pozwala postrzegać wybrany film jako dzieło aktualizujące tradycje literackie Michaiła Sałtykowa-Szczedrina, w szczególności zaś utwór *Господа Головлёвы* [*Państwo Gołowlewowie*] (Sałtykow-Szczedrin, 1875–1880/1950). Warto przypomnieć przy tym, że podobnie jak Zwiagincew postrzega *Lewiatana* jako uniwersalną opowieść o rozkładzie państwa, a nie film o zacięciu politycznym, Sałtykow-Szczedrin polemizował z wydawcami, by nie traktowali jego dzieł w kategoriach satyry historycznej odnoszącej się do konkretnych władców, faktów i zjawisk w dziejach Rosji. W obserwowanych indywidualnych zachowaniach widział raczej powtarzalność pewnych procesów, charakterystyczne linie myślenia, co prowadziło go do tworzenia projektów obnażających cechy zbiorowości, od lat wpisane w dany obszar i tradycje.

Utwór *Państwo Gołowlewowie* uderza mnogością scen przedstawiających sytuacje konsumpcji, nie są to jednak posiłki wprowadzające

bohaterów w dobry nastrój, budujące mir domowy. Wprost przeciwnie, zasiadanie przy stole prowadzi do wzajemnego rozdrażnienia i frustracji domowników, miast służyć rozwojowi komunikacji, utrwała panujące złe nawyki, stanowi znak regresu rodziny, zarówno w perspektywie całości, jak i poszczególnych jej członków. Znamienna jest przy tym zła jakość spożywanych posiłków. Stare jedzenie jest znakiem zastoju materialnego i mentalnego.

Powyższa refleksja pozwala zauważyć, że w filmie *Lewiatan* spiżarnia w domu Koli jest również wypełniona zapasami. Po nieodwołalnym werdykcie sądu domownicy spędzają czas na pakowaniu dobytku, w tym przechowywanych w piwnicy słoików z zaprawami. W tym czasie dochodzi do niespodziewanego zbliżenia seksualnego między Kolą i Lilą, którego przypadkowym świadkiem staje się syn Roma. Scena ta łączy trzy aspekty czasowości: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Pierwszy z nich motywuje bowiem zachowanie Koli: jako mężczyzna narzucający żonie seks niemal siłą po zdradzie, której wcześniej się dopuściła, wyraźnie sprowadza ją do roli posiadanego przezeń przedmiotu. W konsekwencji semantykę tego aktu małżeńskiego należałoby odczytywać jako pojedynek, próbę przywrócenia przez Nikołaja należnego mu *status quo*, co odsyłałoby widza do symboliki rytuału weselnego. Można rzec, że Kola staje do walki o swoje małżeństwo, ucieka się do przemocy, by – jak na wojnie za sprawą oręża – odzyskać swój teren. Zaznaczony w tym obrazie związek siły z prokreacją przypomina jednocześnie o łączliwości obrzędowości weselnej z ceremoniałem pogrzebowym i śmiercią. Świadomość przywołanych tutaj paraleli pozwala dopatrzeć się w pośpiesznym, pozbawionym czułości zbliżeniu małżonków także projekcji śmierci bohaterki. W kontekście tym Kolę należałoby sytuować przede wszystkim w pozycji oprawcy, niezależnie od tego, czy przyczyną śmierci żony było samobójstwo, czy ktoś pomógł jej pożegnać się z życiem.

Przywołane obrazy prawem asocjacji kierują nas ku innej scenie *Lewiatana*, w której podkreślony zostaje aspekt seksualności. I tym razem zwraca uwagę związek tej sfery z czynnością jedzenia, czy raczej jej zaskakującym brakiem, co również pozwala doszukiwać się znaczeń w kluczu obrzędowo-rytualno-karnawałowym. Mowa tutaj o sekwencji rozpoczynającej się od spotkania Lili i Dmitrija w restauracji, tuż po przegranej rozprawie sądowej i zatrzymaniu męża w areszcie. Para, bynajmniej nieskrępowana powodowaną tym faktem nieobecnością Nikołaja, zamawia posiłek, nawiązując w rozmowie do poprzedniego spotkania, po czym adwokat udaje się do swojego pokoju hotelowego, by wziąć

prysznic, a za nim, po chwili, idzie jego towarzysza. W rezultacie oczekiwana scena konsumpcji obiadu zostaje zastąpiona na ekranie obrazem „po konsumpcji” ciała, co przywodzi na myśl pojęcie Łotmanowskiego „minus-chwytu”, braku istotnego elementu, którego wystąpienie zapowiadał wprowadzony wcześniej kontekst czy sytuacja (Waligórska-Olejniczak, 2009, ss. 56–103). Negliz posadowionych na łóżku bohaterów nie wprowadza atmosfery miłosnego spełnienia czy relaksu, jest raczej jednym z wielu znaków frustracji Lili i szukania wyjścia z trudnej sytuacji życiowej. Można wnioskować, że zachodzący w hotelu akt seksualny mógłby przynieść ze sobą element odrodzenia, „duchowej prokreacji”, tymczasem staje się aktem desperacji, znakiem braku komunikacji antycypowanym niejako podwójnie, poprzez wizualną nieobecność sceny konsumpcji w restauracji i w pokoju gościnnym. Wydaje się, że Zwiagincew wyraźnie odnosi się tutaj do folklorystycznego wątku „miłości-jedzenia”, akcentując osiągnięty przez bohaterów stan impasu, brak zaspokojenia i nasylenia pokarmem, a więc w konsekwencji brak zwycięstwa nad śmiercią (Freudenberg 2009, s. 137).

Czynności jedzenia i picia w wybranych utworach pojawiają się w warstwie fabularnej wielokrotnie, zauważalne jest w nich podobne sprzężenie z degradacją duchową, tkwieniem w martwym punkcie, których metaforą staje się trumna, grobowiec czy katafalk. Hiperbolizowane obrazy odnaleźć można w powieści *Państwo Gołowlewowie*, ich sytuacyjny kontekst pomaga wyekstrahować – na zasadzie kontrastu – znaczenie figury katafalku spożytkowanej w filmie *Lewiatan*. Utwór Sałtykowa-Szczedriny epatuje opisami domu-warowni, gdzie panuje „zagadkowa cisza – cisza, w której wyteżony słuch potrafi odróżnić mnóstwo dźwięków” (Sałtykow-Szczedrin, 1950, s. 136). Na zewnątrz i wewnątrz domu panuje bezruch: „Cały świat jest trumną, która służy jedynie za pretekst do nieskończonej czezej gadaniny” (Sałtykow-Szczedrin, 1950, s. 167).

Wspomniane komentarze pozwalają jednocześnie dostrzec znacznie wyższą amplitudę dźwięków w filmie *Lewiatan*, w którym częste sytuacje spożywania alkoholu splecione są z podnoszeniem głosu biesiadujących interlokutorów. Mimo tej odmienności Zwiagincew również wykorzystuje potencjał hiperboli, osadzając obraz zachowań patologicznych na fundamencie organicznej materii ciała ludzkiego. Warto zwrócić uwagę na scenę, która jawi się jako dopełniająca wyżej wyodrębnione metafory w tekście Sałtykowa-Szczedriny. Mam na myśli przyjazd mera na teren posesji Nikołaja, tuż po wydaniu ostatecznego wyroku sądowego i odwiedzinach u zaprzyjaźnionego archireja. Nielegalne wkroczenie pijanego

urzędnika na działkę procesującego się obywatela inicjuje pełną pogardą wymianę zdań, u źródeł której leży wulgarny język, nieniosący w sobie jednak – jak u François Rabelais’go – pierwiastka śmiechu i dystansu do świata, a raczej, wprost przeciwnie, zacierzwienie i chęć wyrównania rachunków, będące znakiem załamania symbiozy między tym, co podmiotowe i przedmiotowe. Sprowadzenie Koli do poziomu tonącego w ekskrementach robaka, insekta, jest działaniem przekraczającego swoje kompetencje przedstawiciela władzy, które w planie symbolicznym możemy odczytywać jako odniesienie do sfery brudu, będącej strefą kontaktu z siłą nieczystą. Użycie w tym przypadku języka odbierającego obywatelowi godność skorelowane jest z zastosowanym wcześniej przez Kolę wobec mera zabiegiem reifikacji, sprowadzającym z kolei mera do poziomu „wożonego ciała”, „żywego trupa”, „trumny na katafalku”. Negatywnie ukazana – bowiem ograniczona do procesu gnicia i degradacji – cielesność uświadamia jednocześnie nieumiejętność okiełznania tej sfery przez bohaterów *Lewiatana*, czego wyrazem jest powszechne pijaństwo oraz moralne rozpasanie.

Przy tak dużej obfitości scen picia alkoholu w filmie zwraca uwagę obecność tak znikomo reprezentowanych wizualizacji posiłków pełnowartościowych. Jedną z nich jest kolacja mera i duchownego, drugą śniadanie w domu Koli tuż po przyjeździe prawnika z Moskwy. W tym zestawieniu uderza spokój i stabilność sytuacji konsumpcji w przyklasztornej restauracji, archirej nie traci fasonu mimo chwilowego uniesienia mera znajdującego wyraz w geście trzaśnięcia pięścią w stół. Emocjonalny wymiar tego wydarzenia podkreśla głęboki kontrast między wyglądem nieprzyjaznego kompleksu sądowego, umocowanym, niejako powtórzonym, w obszarze proksemiki znajdujących się tam postaci, a atmosferą i architekturą przytulnego wnętrza przypisanego kapłanowi. Jakość tych opozycyjnych relacji oddają figury geometryczne, w które można wpisać przedstawione widzowi relacje przestrzenne. Wizerunek sali rozpraw, poprzedzający obraz konsumpcji, z dominującą pozycją stołu sędziowskiego budzi asocjacje z prostokątem, w którym niemożliwe jest pokonanie układów hierarchicznych. Panuje tam władza faktów, wypowiedzianego na głos słowa, potwierdzanego majestatem instytucji sądu. Ujęcie przedstawiające posiłek Wadima Siergiejewicza i duchownego łamie ten schemat, wprowadza pozytywne emocje, wizualnie można je wpisać raczej w okrąg czy elipsę. Pozycja osób przy stole potwierdza relację niemal partnerską, choć ceremoniał i przebieg wizyty podkreśla również majestat władzy, tym razem kościelnej.

Wszystkie ukazane w filmie sceny w sądzie i urzędach boleśnie obnażają nie tylko oczywistą bezradność zwykłych obywateli, ale również panującą w tych instytucjach znowę strachu i milczenia. Wspomniana figura prostokąta, znany z matematyki układ boków 2a i 2b, przełożyć można w tym wypadku na opozycję my–oni, zaznaczoną w filmie w przedstawionych układach pomieszczeń służbowych, biur, korytarzy, zatraskujących się drzwi i krat, niweczających myśl o wyrwaniu się z istniejącej sieci powiązań. Język niezrozumiałych, automatycznie czytanych formuł prawniczych, dzięki zderzeniu z przywołanymi, następującymi po sobie kadrami, rezonuje z pustą gestyką mera. Obraz, przed którym zasiada, spożywając posiłek w gościnie, pełni raczej funkcję fotografii, a nie ikony zapraszającej do modlitwy i kontemplacji świętości. To „lustro zamrażające”, jak mógłby powiedzieć w tym kontekście Umberto Eco; wskazuje ono bowiem na rzeczywistość biblijną, która już nie istnieje, jest uchwyceniem utraconego momentu z przeszłości – uczyty w wieczniku – którego nie da się już prawdziwie przeżyć, przywołać (Eco, 1999, s. 116). Mera interesuje wyłącznie aktualność stworzonego przez siebie mitu o własnej potędze. Zderzenie, zdegradowanego tutaj, symbolu świętości z lustrem, przedmiotem o magicznej mocy wyciągania duszy z człowieka, sygnalizuje, że Wadim Siergiejewicz znajduje się już niejako po jego drugiej stronie, w świecie ciemności.

Otwarcie ust w filmie Zwiagincewa w pierwszym rzędzie wywołuje skojarzenia z czynnością mówienia i picia alkoholu, co warto rozpatrzyć w kontekście powieści Sałtykowa-Szczedrina. W utworze rosyjskiego klasyka ruch ust przywodzi na myśl przede wszystkim gadulstwo Judaszka, które skorelowane jest bezpośrednio z czynnością picia herbaty i spożywania pokarmów przy stole. Otwarte usta Judaszka stają się symbolem wchodzenia w czeluść, przechodzenia do świata pustki, jamy, która może człowieka wchłonąć i zniszczyć (Павлова, 2009, ss. 5–9). Słowu odebrana zostaje jego funkcja sakralna, wielowymiarowość, staje się ono jedynie „pokarmem” służącym podtrzymaniu życia umierających fizycznie, psychicznie i duchowo domowników. Dobrze oddaje ten kontekst porównanie słowa Judaszka do kamienia podanego głodnemu zamiast chleba. W konsekwencji zyskujemy obraz ciała zniekształconego, którego podstawowe funkcje i potrzeby ulegają wyparciu.

Założenie koncepcyjne niniejszego artykułu pozwoliło traktować wybrany utwór literatury rosyjskiej jako narzędzie umożliwiające rozpoznanie struktury i znaczenia danego filmu. Dzieła Zwiagincewa nie

tłumaczą rzeczywistości, nie dostarczają gotowych rozwiązań, ale raczej rodzą pytania i nowe wątpliwości. Ich potencjał zachęca do nieustannej dyskusji, postawienie kropki nie jest możliwe w obliczu dynamicznie rozwijającego się życia, którego ta twórczość w sposób tak przenikliwy i wielowarstwowy dotyka. Stąd na porażkę skazane są chyba próby postrzegania dorobku autora *Lewiatana* przez pryzmat wyłącznie jednego filtra, tj. na przykład kina społecznie czy politycznie zaangażowanego, religijnego, metafizycznego itp. Wydaje się, że sięgnięcie do pamięci kulturowej kodowanej w literaturze pięknej otwiera przed badaczem i odbiorcą szersze możliwości, łączy w całość elementy pozostające w innych wariantach rozproszonymi, wskazuje wektor przyszłego rozwoju, którego punktem początkowym jest zawsze przeszłość. Filmy rosyjskiego reżysera można odbierać nie jako dzieła istniejące tu i teraz, ale raczej akumulujące w sobie wielowiekową tradycję literatury rosyjskiej. Stąd podążając za głosem teoretyków, którym przewodzi Theodor Adorno, sam proces percepcji filmów i próby ich zrozumienia można by uznać za operację konstruowania konstelacji złożonej z wielu elementów pełniących rolę zbliżoną do artefaktów historycznych. Różnice i podobieństwa między reaktywowanymi w filmach reżysera tekstami pozwalają wnioskować o współczesnej nośności odkrywanych źródeł i diagnozować obszary przemieszczeń, transformacje motywów i wędrówki problemów. Badania dowodzą też istnienia systemu powtórzeń różnorodnych rozwiązań estetycznych, w tym strategii montażowych, motywujących do postrzegania filmów Zwiagincewa w kategoriach jednego dzieła o konstelacyjnej strukturze, konstruowanego z rozbitych na części fragmentów. Metafora konstelacji doskonale obrazuje „życie dzieła”, na które rzutowane są każdorazowo doświadczenia, wrażliwość, oczekiwania widzów-czytelników oraz określone tendencje w rozwoju kultury.

Bibliografia

- Eco, U. (1999). *Czytanie świata* (M. Woźniak, Tłum.). Wydawnictwo Znak.
- Freudenberg, O. (2009). *Semantyka kultury* (D. Ulicka, Red.). Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Lachmann, R. (2008). Mnemonic and intertextual aspects of literature. W A. Erll & A. Nünning (Red.), *Cultural memory studies: An international and interdisciplinary handbook* (ss. 301–310). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110207262.5.301>

- Sałykow-Szczedrin, M. (1950). *Państwo Golowlewowie* (T. Łopalewski, Tłum.). Książka i Wiedza. (Oryginalna praca opublikowana 1875–1880).
- Saryusz-Wolska, M. (2009). Literatura i pamięć: Uwagi wstępne. W M. Saryusz-Wolska (Red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa: Współczesna perspektywa niemiecka* (ss. 175–184). Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Szczęśna, E. (2010). Wprowadzenie. W E. Szczęśna & E. Kasperski (Red.), *Komparatystyka dzisiaj: propozycje, zagadnienia teoretyczne, rekonstrukcje* (ss. 5–11). Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Waligórska-Olejniczak, B. (2009). „Sceniczny gest” w sztuce A.P. Czechowa Mewa i „taniec wyzwolony” jako estetyczny kontekst Wielkiej Reformy Teatralnej. Esus; Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.
- Waligórska-Olejniczak, B. (2022). *Literackie konstelacje (w) twórczości Andrieja Zwiagincewa*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza. <https://doi.org/10.14746/amup.9788323240877>
- Zwiagincew, A. (Reż.). (2014). *Lewiatan*. Non-Stop Productions.
- Вавулина, А. (2021). Концепт «маленький человек» в современном русском кинодискурсе. *Профессорский журнал*, 1, 12–21. <https://doi.org/10.18572/2687-0339-2021-1-12-21>
- Павлова, А. (2009). Пирьы и застоля в романе М.Е. Салтыкова-Щедрина «Господа Головлевы». *Вестник Удмуртского университета*, 3, 5–9.
- Хренов, Н. (2011). «Новая волна» в российском кинематографе: фильмы А. Звягинцева. *Международный журнал исследований культуры*, 2(3), 67–74.

Bibliography (Transliteration)

- Eco, U. (1999). *Czytanie świata* (M. Woźniak, Trans.). Wydawnictwo Znak.
- Freudenberg, O. (2009). *Semantyka kultury* (D. Ulicka, Ed.). Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Khrenov, N. (2011). ‘Novaja volna’ v rossiiskom kinematografie: fil’my A. Zviagintseva. *Mezhdunarodnyĭ zhurnal issledovaniĭ kul’turny*, 2(3), 67–74.
- Lachmann, R. (2008). Mnemonic and intertextual aspects of literature. In A. Erl & A. Nünning (Eds.), *Cultural memory studies: An international and interdisciplinary handbook* (pp. 301–310). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110207262.5.301>
- Pavlova, A. (2009). Piry i zastol’ia v romane M.E. Saltykova-Shchedrina *Gospoda Golovlevy*. *Vestnik Udmurtskogo universiteta*, 3, 5–9.

- Sałytkow-Szczedrin, M. (1950). *Państwo Golowlewowie* (T. Łopalewski, Trans.). Książka i Wiedza. (Original work published 1875–1880).
- Saryusz-Wolska, M. (2009). Literatura i pamięć: Uwagi wstępne. In M. Saryusz-Wolska (Ed.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa: Współczesna perspektywa niemiecka* (pp. 175–184). Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Szczęsna, E. (2010). Wprowadzenie. In E. Szczęsna & E. Kasperski (Eds.), *Komparatystyka dzisiaj: Propozycje, zagadnienia teoretyczne, rekonesanse* (pp. 5–11). Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Vavulina, A. (2021). Kontsept ‘malen’kiï chelovek’ v sovremennom russkom kinodiskurse. *Professorskiï zhurnal*, 1, 12–21. <https://doi.org/10.18572/2687-0339-2021-1-12-21>
- Waligórska-Olejniczak, B. (2009). „Sceniczny gest” w sztuce A.P. Czechowa Mewa i „taniec wyzwolony” jako estetyczny kontekst Wielkiej Reformy Teatralnej. Esus; Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.
- Waligórska-Olejniczak, B. (2022). *Literackie konstelacje (w) twórczości Andrieja Zwiagincewa*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza. <https://doi.org/10.14746/amup.9788323240877>
- Zwiagincew, A. (Dir.). (2014). *Lewiatan*. Non-Stop Productions.

Literary Constellations of Andrey Zvyagintsev’s Oeuvre

Summary

This article aims to analyse the oeuvre of Andrey Zvyagintsev, one of the most acclaimed Russian film directors, in the context of references to Russian literary texts. In terms of methodology, the proposed comparative study is based on the category of cultural memory as defined, first of all, by Renate Lachmann and Astrid Erll. Both of them root this term in the broadly understood concept of intertextuality, which in their view is close to the formula of the memory of the text. The interpretation focuses on *Leviathan*, one of the most discussed of Zvyagintsev’s feature films, and Mikhail Sałytkov-Shchedrin’s novel *The Golovlyov Family*, which serve as a *pars pro toto* example of the method proposed for the analysis of the whole of Zvyagintsev’s oeuvre. The interpretation leads to conclusions regarding the function of recurring themes in works of the Russian director in the context of literary and cinematic tradition.

Keywords: Andrey Zvyagintsev; *Leviathan*; cultural memory; intertextuality; Mikhail Sałytkov-Shchedrin

Literackie konstelacje w twórczości Andrieja Zwiagincewa

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest analiza twórczości Andrieja Zwiagincewa, jednego z najbardziej cenionych rosyjskich reżyserów filmowych, w kontekście odniesień do rosyjskich tekstów literackich. Pod względem metodologicznym proponowane badanie porównawcze opiera się na kategorii pamięci kulturowej, rozumianej przede wszystkim zgodnie z koncepcjami Renate Lachmann i Astrid Erill. Obie badaczki osadzają ten termin w szeroko rozumianym pojęciu intertekstualności, która ich zdaniem jest bliska formule pamięci tekstu. Zaprezentowana w artykule interpretacja skupia się na *Lewiatanie*, jednym z najczęściej dyskutowanych filmów fabularnych Zwiagincewa, oraz powieści Michaiła Sałtykowa-Szczedrina *Państwo Gołowlewowie*, które stanowią przykład, *pars pro toto*, proponowanej analizy całej twórczości rosyjskiego reżysera. Interpretacja pozwala wysunąć wnioski na temat funkcji powtarzających się tematów w twórczości Zwiagincewa w kontekście tradycji literackiej i filmowej.

Słowa kluczowe: Andriej Zwiagincew; *Lewiatan*; pamięć kulturowa; intertekstualność; Michaił Sałtykow-Szczedrin

Z polskich studiów slawistycznych
T. 14. Prace na XVII (ekstraordynaryjny)
Międzynarodowy Kongres Sławistów w Paryżu w roku 2025
Cz. 1. Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo

Redakcja tomu:

prof. dr hab. Ryszard Grzesik
Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa, Polska
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7887-6895>
e-mail: ryszard.grzesik@ispan.edu.pl

prof. dr hab. Dorota Krystyna Rembiszewska
Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa, Polska
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0339-0879>
e-mail: dorota.rembiszewska@ispan.edu.pl

Redaktorzy deklarują brak konfliktu interesów.

Abstrakt

Studia zawarte w zbiorze *Z polskich studiów slawistycznych, cz. 1. Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo* to artykuły polskich historyków, badaczy literatury i kultury przeznaczone do wygłoszenia podczas XVII (ekstraordynaryjnego) Międzynarodowego Kongresu Sławistów w Paryżu w 2025 roku.

Czytelnik może zapoznać się ze studiami teoretycznymi z zakresu badań slawistycznych, problemami translatoryki, idei slawistycznych, spuścizn slawistów. Kilka prac analizuje stan inteligencji rosyjskiej, zarówno żyjącej w dzisiejszej Rosji, jak i dawniejszej, tworzącej antysowiecką emigrację. W tomie znalazły się teksty ukazujące różne oblicza literatury rosyjskiej i rosyjskojęzycznej na Białorusi. Omówiono także literaturę czechosłowacką z czasów I Republiki oraz współczesną ukraińską. Poza tym podjęto dyskusję nad toposem „wmurowanej kobiety” w nauce bułgarskiej. W części historycznej znalazły się teksty dotyczące kontaktów słowiańsko-niesłowiańskich i kultury I Rzeczypospolitej.

Słowa kluczowe: XVII Międzynarodowy Kongres Sławistów 2025; slawistyka polska; badania slawistyczne

From Polish Slavic Studies

Vol. 14: Papers for the 17th (Extraordinary)
International Congress of Slavists in Paris, 2025

Part 1: Literary Studies and Cultural Studies

Editors of the volume:

Prof. Dr hab. Ryszard Grzesik

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa, Polska
[Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences, Warsaw, Poland]

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7887-6895>

e-mail: ryszard.grzesik@ispan.edu.pl

Prof. Dr hab. Dorota Krystyna Rembiszewska

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa, Polska
[Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences, Warsaw, Poland]

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0339-0879>

e-mail: dorota.rembiszewska@ispan.edu.pl

Competing interests: The editors declare that they have no competing interests.

Abstract

The collection *Z polskich studiów slawistycznych* [From Polish Slavic Studies], part 1 *Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo* [Literary Studies and Cultural Studies] features papers by Polish historians, literary studies and cultural studies scholars to be presented at the 17th (Extraordinary) International Congress of Slavists in Paris, 2025.

In this volume the reader will find articles on theoretical issues in Slavic studies research, such as translation, ideas in Slavic studies scholarship and the legacies of scholars in the field. Several contributions analyse the state of the Russian intelligentsia, both its members living in Russia today and its historical representatives forming anti-Soviet émigré circles. The volume also includes studies presenting the different dimensions of Russian- and Belarusian-language literature in Belarus, Czechoslovak literature of the First Republic, and contemporary Ukrainian literature. Another issue under discussion is the topos of the “walled-up woman” in Bulgarian scholarship. The historical part contains articles on contacts between Slavs and non-Slavs, and the culture of the Polish-Lithuanian Commonwealth.

Keywords: 17th International Congress of Slavists 2025; Polish Slavic Studies; Slavic Studies