

**Formy modernizacji
Polska XIX i XX wieku**



Formy modernizacji Polska XIX i XX wieku



Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego
Warszawa 2025

Redaktor prowadzący:

Jakub Pyda

Redakcja:

Piotr Szcześniak

Jakub Wolak

Korekta języka polskiego:

Zespół

Korekta języka angielskiego:

Jonathan Egid

Recenzenci:

dr hab. Bartosz Kuźniarz, prof. UWB

dr hab. Karol Samsel, prof. UW

dr Tomasz Herbich

Projekt, ilustracje, skład i łamanie:

Michał Strachowski

Książkę złożono fontami:

Newsreader i Helvetica Neue

Copyright © for this edition by Fundacja Augusta

hr. Cieszkowskiego

ISBN 978-83- 65787-61-3

Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego

ul. Mianowskiego 15/65

02-044 Warszawa

fundacja@kronos.org.pl

Wydanie pierwsze

Warszawa 2025



*Nowoczesność to bodaj najważniejszy
i najczęściej dyskutowany problem
współczesnej humanistyki polskiej.*

„Nowoczesność, czyli rozpacz semantyka” – tak mógłby brzmieć tytuł niniejszego wstępu i takie też mogłoby być motto całego tomu. Przystępując do omówienia problematyki *modernitas*, które w założeniu miało łączyć wiele obszarów humanistyki i obejmować dwa ostatnie stulecia, wiedzieliśmy, jak trudne jest nasze położenie i jak mizerne są nasze siły. Mierzyliśmy się ze zgryzotą może nie mniejszą niż ta, którą odczuwał Władysław Tatarkiewicz, kiedy niegdyś wyliczał dwadzieścia pięć definicji romantyzmu [1].

W trakcie prac nad książką przekonaliśmy się, że rozpacz semantyka ma dwoisty charakter. Z jednej strony jest doświadczeniem bogactwa, a nawet pewnego nadmiaru. Pojęcia, konteksty, szkoły badawcze oraz tradycje hermeneutyczne – wszystko to jakby pęcznieje i rośnie, przez co kolejnym ujęciom, hipotezom i tropom nie ma końca. W pierwszej chwili taka obfitość cieszy: znaczy to bowiem, że zagadnienie, o którym się rozmyśla, jest w ruchu, żyje i nie daje się sprowadzić do płaskich, jednowymiarowych interpretacji.

Jednak chwilę później przychodzi moment deziluzji. Nagle cała ta feeria znaczeń okazuje się niepokojącym bezładem, dziką galopadą sensów, materią, która wymyka się z rąk. I to jest właśnie owa druga, ciemna – ktoś mógłby powiedzieć: właściwa – strona semantycznej rozpaczki.

Dlatego też zamiast walczyć z żywiołem, postanowiliśmy mu się poddać. Wzięliśmy na warsztat problem nowoczesności i spojrzeliśmy na niego wielorako. Bez wiązania autorkom i autorom języka w supeł odgórnie przyjętymi definicjami i metodami badawczymi. Bez sprowadzania różnych, czasem bardzo odmiennych perspektyw do jednego punktu widzenia. Zamiast próby syntezy – przedstawiamy raczej serię próbnych odwiertów, przez które każdorazowo można dokonać wglądu w wybrane obszary nowoczesności. Przez te otwory nie sposób dostrzec wielkiej całości, ale za to całkiem wyraźnie widać jej fragmenty – tytułowe *formy modernizacji*.

Powód, dla którego przyjęliśmy taką właśnie strategię, jest prosty. Nowoczesność to bodaj najważniejszy i najczęściej dyskutowany problem współczesnej humanistyki polskiej. Przez ostatnie kilkanaście czy nawet kilkadziesiąt lat każda jej dziedzina – od historii przez socjologię i filozofię aż po literaturoznawstwo – nie tylko wypracowała swój styl mówienia o *modernitas*, lecz także skonstruowała nieco inaczej pomyślany kanon, własną tradycję, inną genealogię [2]. Wydawałoby się, że hasła wywoławcze nowoczesności w przypadkach wielu dyscyplin będą podobne: alienacja, kapitalizm, rewolucja, sekularyzacja, emancypacja, demokratyzacja, modernizacja, przemysł, postęp, technika, technologia, podmiot, władza, przemoc, (nie)świadomość, tożsamość, naród, lud. To tylko krótka lista. Mam jednak nieodparte wrażenie, że choć współdzielimy pojęcia, wciąż różni nas to, jak je rozumiemy oraz jak (i w jakim celu) ich używamy.

Zgromadzone tu osiemnaście tekstów jest świadectwem zarówno wspólnoty lekturowej, jak też interpretacyjnego zróżnicowania. Współtworzą one w sumie cztery części. Pierwsza, zatytułowana *Koniec świata, nowa epoka*, opowiada o dialektyce upadku dotychczasowego ładu i narodzin nowych form na przełomie nowożytności i epoki nowoczesnej. Krzysztof Prabucki obrazy rozpadającej się rzeczywistości znajduje w *Pamiętniku* Jana Duklana Ochockiego. Z kolei Jakub Wolak zastanawia się nad spustoszeniem i możliwością regeneracji przez pryzmat lektury tekstów Stanisława Orzechowskiego oraz Adama Mickiewicza. Patrycja Wojda przedstawia dylematy nowego wieku na przykładzie filomatów jako formacji wychylonej ku nowoczesności, ale na różne sposoby związanej z tradycją. Kacper Kutrzeba również przygląda się Mickiewiczowi – jednak już jako wykładowcy Collège de France, który uczestniczył w debacie o nowoczesności, rozwijając krytyczną refleksję nad kategoriami własności i filozofii.

W części drugiej nowoczesność oglądana jest z perspektywy społeczno-(bio)politycznej; wiodącymi problemami stają się praca oraz choroba. Łukasz Kiełpiński zgłębia wewnętrzne antynomie fin de siècle'u, przypatrując się m.in. dyskursom gruźliczym tego okresu. Michał Chabrowski rozpatruje chrześcijańską działalność społeczną Honorata Koźmińskiego oraz Feliksy Kozłowskiej jako odpowiedź na deficyty rodzącej się nowoczesności. Narodziny to także centralna figura tekstu Poli Melonowskiej. Mowa tu jednak o narodzinach polskiego podmiotu proletariackiego, a w tym kontekście – o znaczeniu pochodów pierwszomajowych. Z kolei Tomasz Figura zestawia myśl Gabriela Tarde'a i Kazimierza Kelles-Krauza, by zwrócić uwagę na konflikt między mechanizmami mimetycznymi oraz klasowymi w procesie wyłaniania się podmiotowości zbioro-

wej. Adam Woźniak zaś przypatruje się ruchom trzeźwościowym w II Rzeczypospolitej, a w istocie – kryptoteologii ówczesnych kampanii antyalkoholowych.

Część trzecia została w całości poświęcona problematyce wiejskiej, ludowej. Anna Leśniewska rekonstruuje i omawia projekt etnograficzny Zoriana Dołęgi Chodakowskiego. Zaś Apolinary Rzońca czyta *Klątwę* Stanisława Wyspiańskiego w nurcie humanistyki środowiskowej – tragiczne relacje między aktorami ludzkimi i nie-ludzkimi stają się tu punktem wyjścia do opowieści o katastrofie naturalnej. Kaciaryna Bychak bada przemiany duchowości mieszkańców pogranicza polsko-białoruskiego, orbitując wokół dawnej pobożności maryjnej i współczesnych narracji religijnych. Mariusz Fornagiel analizuje praktyki przyspieszania oraz spowalniania modernizacji we wsiach południowej Polski. Z kolei Łukasz Koźuchowski śledzi mody intelektualne obecne w piśarstwie historycznym poświęconym problemom wsi, zwracając uwagę na sposoby instrumentalizowania opowieści o przeszłości.

Część czwarta stanowi rodzaj galerii form nowoczesnych, w ramach której zebraliśmy poszczególne sylwetki, figury i kreacje nowej epoki. Piotr Hennel, przypatrując się rysom osobowym bohaterów w powieściach Josepha Conrada i Gilberta K. Chestertona, zestawia dwa różne ujęcia zjawiska anarchizmu. Karolina Filipczak omawia działalność filozoficzną Wincentego Lutosławskiego, skupiając się na centralnych figurach jego myśli: modelu nowoczesnego Polaka oraz idei syntezy. Poszukiwanie polskiej formy nowoczesności to również temat artykułu Łukasza Żuchowskiego, który bada dzieło Xawerego Dunikowskiego widząc w niej aktualizację i rewizję głównych aporii myśli romantycznej. Natomiast Anna Maria Dębska przypomina postać Aleksandra Sochaczewskiego, przedstawiając wyniki badań nad warsztatem artysty.

Wszystkie te artykuły współtworzą jakby mozaikę nowoczesności – wewnętrznie zróżnicowaną, wielogłosową opowieść. I tak *modernitas* staje się tu normą lub anomią, opisem stanu rzeczy lub postulatem, bronią lub narzędziem, wyrazem aspiracji lub upostaciowaniem kompleksów, metaforą rozwoju lub obrazem rozpadu. Niesie nadzieję lub lęk, oznacza szansę lub zagrożenie, awans lub degradację. Albo najczęściej łączy oba ogniwa tych antynomii w jedno. To wszystko także są formy modernizacji.

Wreszcie zaś nowoczesność jest pojęciem-w-ruchu; terminem, które stale się aktualizuje – to kategoria stale zwrócona ku przyszłości, a przez to niestabilna, nieuchwytna. Nie tyle jest, ile raczej się staje – a tam samym zmusza do nieprzerwanego ruchu myśli, podążania czy raczej postępowania za zmianą. Ale jest być może i tak, że nowoczesność skłania do myślenia anachronicznego: ciągłego oglądania przeszłości w lustrze terażniejszości, odwracania biegu historii.

To podwójne ukierunkowanie refleksji nowoczesnościowej sprawia, że z jednej strony możemy, jakby z pozycji świadka, przyglądać się badanemu wycinkowi przeszłości jako zapisowi dokonującej się modernizacji. Ruch wtedy zaczyna się od źródła historycznego, a refleksja badawcza zwraca się w kierunku przyszłości/nowoczesności. Z drugiej zaś strony można tę drogę przebyć na odwrót. To znaczy: posługiwać się ideami i pojęciami wypracowanymi przez nowoczesność, aby przy ich pomocy przeszłość remontować i uruchomić na nowo.

Formy modernizacji realizują oba te warianty. Zależało nam jednak, aby – wykorzystując różne techniki czytania rzeczywistości – przyjrzeć się polskim konfrontacjom z nowoczesnością. A te są specyficzne oraz wielce niejednoznaczne. Znamienne, że do tej pory, gdy rozprawiano o za-

gadnieniach *modernitas*, częstokroć nieustającym odniesieniem pozostawały kanony lekturowe i tradycje intelektualne innych kręgów kulturowo-językowych – przede wszystkim anglosaskie, ale też francuskie i niemieckie. Tymczasem nad wieloma zebranymi tu artykułami unosi się pytanie, które najlepiej wyrazić trawestacją z Feliksa Jarońskiego: Jakiej nowoczesności Polacy potrzebują? [3] W tym sensie – pomimo świadomości rozmaitych inspiracji, tropów, narzędzi interpretacyjnych – jest to próba introspekcji. Próba spojrzenia w głąb polskiego sposobu przeżywania i przemyślenia nowoczesności. Bowiem właśnie polską odpowiedź na nowoczesność, polską pracę myśli – rzadko kiedy udawało się w przeszłości dostatecznie mocno wyartykułować. Ważne jest tu przeświadczenie, stale towarzyszące bohaterom niniejszych tekstów, że *modernitas* nie jest formą determinizmu historycznego ani wyrokiem losu. Nowoczesność, owszem, bywa nieubłaganą siłą, jednak siłą, której można nadać pewną trajektorię. Można z nią pójść w zapasy lub taniec.

I na zakończenie – jeszcze jedna kwestia, oddająca charakter epoki nowoczesnej, a tkwiąca w samym rdzeniu tej książki: dialektyka wspólnoty i samotności. *Formy modernizacji*, podobnie jak wiele innych tego typu przedsięwzięć, zrodziły się z tego dwoistego doświadczenia. „*Żeby posunąć naprzód pracę, trzeba być samotnym*” – twierdziła Susan Sontag [4]. Ale każdy tekst jest w równej mierze poszukiwaniem innego, wyjściem ku niemu. Częścią historii tego tomu jest także próba przekroczenia granicy własnej samotni, chęć oderwania się od biurka – oraz zawiązania wspólnoty. Instytucje – jak wiadomo – bywają kruche i nietrwałe. Jednak literatura wciąż pozostaje ową dziwną instytucją [5], w której wszyscy możemy się spotkać.



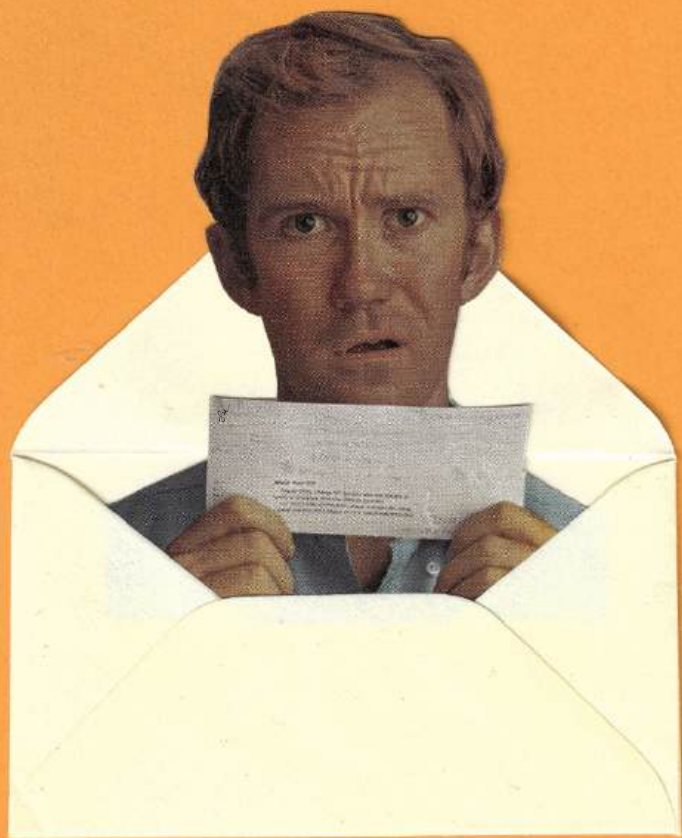
[1] W. Tatariewicz, *Romantyzm, czyli rozpacz semantyka*, „Pamiętnik Literacki” 1971, nr 62 (4), s. 3–21.

[2] Perspektywę historyczną reprezentują tutaj prace m.in. Jerzego Jedlickiego (*Świat zwyrodniały. Lęki i wyroki krytyków nowoczesności*, Warszawa 2000) czy Tomasza Kizwaltera (*Polska nowoczesność. Genealogia*, Warszawa 2020). Na pograniczu historii, psychologii społecznej i studiów kulturowych będzie sytuować się książka Jana Sowy (*Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011). Z kolei w dyskusji literaturoznawczej w ostatnich latach ton nadawali Ryszard Nycz (*Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wrocław 1997), Michał Paweł Markowski (*Polska literatura nowoczesna: Leśmian, Schulz, Witkacy*, Kraków 2007) czy choćby Michał Kuziak (*Romantyzm i nowoczesność*, red. M. Kuziak, Kraków 2009; tenże, *Pejzaż myśli. Warszawa Chopina i początek polskiej nowoczesności*, Warszawa 2020). Filozoficzny namysł nad zagadnieniami nowoczesności konsekwentnie proponuje Agata Bielik-Robson (*Na drugim brzegu nihilizmu. Filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*, Warszawa 1997; tenże, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000; tenże, „Na pustyni”. *Krypto-teologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008). W dziedzinie socjologii osobne miejsce wciąż zajmuje *Nowoczesność i zagłada* Zygmunta Baumana (tłum. T. Kunz, Kraków 2009). Gdzieś wokół tych prac orbitują dzieła światowej humanistyki, m.in.: J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukaszewicz, Kraków 2000, A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2001, Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, oprac. T. Gadacz, wstępem opatrzyła A. Bielik-Robson, Warszawa 2001, F. Jameson, *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*, London–New York City 2001, M. Berman, „Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, tłum. M. Szuster, Kraków 2006. Nowoczesność – warto podkreślić – przejawia się także w postulacie i projekcie modernizacji samej humanistyki (zob. np. *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*, red. P. Czaplirski, R. Nycz oraz D. Antonik, J. Bednarek, A. Dauksza, J. Misun, Warszawa 2017). Warto zaznaczyć, że większość wzmiankowanych książek ukazało się w serii „Horyzonty Nowoczesności” wydawnictwa Universitas.

[3] F. Jaroński, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, w: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, red. W. Tatariewicz, Warszawa 1970, s. 3–42.

[4] S. Sontag, *Pod znakiem Satuma*, w: tenże, *Pod znakiem Satuma*, przeł. D. Żukowski, Kraków 2023, s. 134.

[5] Zob. J. Derrida, *Ta dziwna instytucja zwana literaturą (rozmawiał D[erek] Attridge)*, przeł. M. P. Markowski, „Literatura na Świecie” 1998, nr. 11–12, s. 176–225.



Koniec świata, nowa epoka



Przykład Pamiętników Jana Duklana Ochockiego [...] mógłby być próbą autorefleksji, rozliczenia z przeszłością albo usprawiedliwienia postaw pokolenia stojącego na rozdrożu tożsamościowym – z jednej strony obserwującego rozpad znanych im wcześniej wartości, z drugiej zaś – postrzegającego historię jako proces odchodzenia tego, co dawno minione, traktującego przemianę w znaczeniu regresywnym.

Pamiętniki Jana Duklana Ochockiego (1766–1848) jako zapis doświadczenia upadku i utraty państwowości

Krzysztof Prabucki

Preliminaria

Pamiętnikarstwo polskie przełomu XVIII i XIX wieku stanowi cenne źródło wiedzy na temat upadku państwowości i doświadczeń konkretnych ludzi z tym związanych, a także jest kluczowym elementem pozwalającym zrozumieć specyfikę tego czasu [1]. Nie ulega wątpliwości, że oprócz faktów historycznych i dotychczas zgromadzonej w tym zakresie wiedzy, perspektywa świadków pamiętnych wydarzeń pozwala uchwycić postawy i losy poszczególnych uczestników burzliwych momentów w historii Polski. Myślenie nad takimi pojemnymi kategoriami jak „nowoczesność”, „polskość”, „modernizacja” musi być wszakże pogłębiane refleksją szczegółową, analityczną, wypełniającą niejako „białe plamy” na mapie polskich doświadczeń przełomu XVIII i XIX w. Moment ten, będący rezultatem upadku politycznego Rzeczypospolitej, pozostawił przedstawicieli szlacheckiego świata wobec dylematu i próby odnalezienia się w nowej rzeczywistości, jak również przededefiniowania

polskości kojarzonej dotychczas ze szlacheckim *modus vivendi*. Iwona Węgrzyn, nazywając czas przejścia od „starego” (formacji osiemnastowiecznej) do „nowego” (doświadczenia nowoczesnego wieku dziewiętnastego) celnie ujmuje ten proces nazywając go „epoką klimakteryczną”:

Wiek XIX był dla Polaków prawdziwie klimakteryczną epoką, czasem przesilenia – epoką rozpadu i budowania, czasem zamierania form dawnego życia i narodzin nowego. Czasem chaosu [2].

Pamiętnikarstwo zdające relację z epok minionych, portretujące relacje, zwyczaje, codzienność ludzi funkcjonujących w obrębie wspólnej, choć wygasającej państwowości, było swoistym „sejsmografem” zmian, które bez wątpienia dokonywały się w mentalności ludzi doświadczonych utratą dawnego *status quo*. Ten „sejsmograf” był szczególnie wrażliwy pod koniec XVIII i na początku XIX wieku.

W niniejszym szkicu przyglądam się przemianom dokonującym się w sferze kulturowej, ustrojowej, umysłowej z perspektywy lektury *Pamiętników* pióra Jana Dukłana Ochockiego – interesuje mnie przede wszystkim to, w jakim stopniu ówczesni ludzie uświadamiali sobie znaczenie owych zmian. Wspomnienia Ochockiego posłużą mi do rekonstrukcji świadomości pokolenia rozbiorowego. W pierwszym jednak kroku przybliżę jego postać, ponieważ do tej pory nie została ona należycie opisana.

Sylwetka autora

Jan Dukłan Modest Ochocki herbu Ostoja (1766–1848) [3] wywodził się z wołyńskiej rodziny szlacheckiej [4]. Ojcem Jana był Stanisław Józef Ochocki (?–1793) – właściciel wsi Ryszki na Mazow-szu. Z kolei jego matką była Eufrozyna z Suszczewiczów (?–1784). Po 1764 roku wraz z rodziną

przeniósł się na Wołyń. Jan Duklan odebrał edukację domową. Dzięki wsparciu rodziny Szaniawskich oraz pomocy finansowej stryja (także pamiętnikarza) ks. Jozafata Ochockiego (1750–1806) [5], opata bazylianów w Owruczu, w latach 1774–1784 uczęszczał do Collegium Nobilium [6]. Następnie przez kilka miesięcy kształcił się u bazylianów w Żytomierzu, po czym ojciec Jana Duklana skierował go na praktykę palestrancką. Wystawne życie, jak też niefrasobliwe rozporządzanie finansami, czyli obyczaje przęte za przykładem ojca, sprawiły, iż nad rodzinnym majątkiem zawisło widmo bankructwa. Remedium na niefortunną sytuację materialną było małżeństwo z Faustyną Siemianowską (1760–1832) – ślub odbył się w 1788 roku [7].

Karię polityczną Jan Duklan Ochocki rozpoczął na dworze Józefa Gabriela Stempkowskiego (1710–1793) w Łabuniu, do którego dotarł dzięki ingerencji brata drugiej żony ojca, czyli Adama Bukara (1719–1793), sędziego żytomierskiego i komisarza Sejmu Czteroletniego [8]. W stanie badań, a także w przekazach literackich, znana była wiernopoddańcza – można nawet rzec – serwilistyczna postawa Ochockiego, ponieważ w pełni zawierzył swoją służbę Stempkowskiemu. Był klientem protektora aż do śmierci tegoż w 1793 roku [9]. Służba na dworze wojewody kijowskiego, brutalnego kata buntowników humańskich, była czasem wyraźnego wzrostu politycznego znaczenia i zaangażowania Jana Duklana. Przez wiele lat podróżował on wraz ze Stempkowskim, otrzymał także patent jako dowódca III Ukraińskiej Brygady Kawalerii Narodowej. Z czasem stał się samodzielnym plenipotentem wojewody (był wysyłany na Trybunał Koronny do Lublina). Powodzenie na dworze Stempkowskich sprawiło, iż Ochocki zdobył także uznanie w towarzystwie bliskim królowi Stanisławowi Augustowi Poniatowskiemu, którego szambelanem został

w 1792 r. Ochocki spotkał także króla w Łabuniu 15 marca 1787 r., co opisuje z dużą dokładnością oraz pełną emfazą (z pewnością wpływ na kształt niniejszego epizodu miał Kraszewski), wplatając w tok prozy pamiętnikarskiej dialog z władcą [10].

W czasie pobytu w Krakowie, gdy nadal pozostawał pod opieką Bukara, utrzymywał kontakt z przywódcami obozu reform – Hugonem Kołłątajem (1750–1812), Stanisławem Kostką Potockim (1755–1821) [11], a także magnatami takimi jak Karol Stanisław „Panie Kochanku” Radziwiłł (1734–1790), Michał Hieronim Radziwiłł (1744–1831) i Stanisław Szczęsny Potocki (1751–1805) [12]. Podobnie jak wielu ówczesnych, młodych przedstawicieli średniej szlachty uczestniczył w obradach Sejmu Czteroletniego, był obecny także na sejmikach kijowskich. Obserwacje dotyczące zmian zachodzących w sposobie funkcjonowania państwa i jego ustroju doczekały się bogatego rozwinięcia w *Pamiętnikach*. Oprócz szczegółowych charakterystyk naocznego świadka pojawiły się opisy sylwetek odznaczających się obecnością w tym czasie, jak: Adam Poniński (1732–1798), Grigorij Potiomkin (1739–1791), Adam Wawrzyniec Rzewuski (1760–1825), Jason Junosza Smogorzewski (1715–1788), Józef August Illiński (1766–1844), Ignacy Józef Działyński (1754–1797).

Głównym dziełem, które wyszło spod pióra Ochockiego, są pamiętniki. Zostały wydane pośmiertnie dopiero w 1857 roku przez Józefa Ignacego Kraszewskiego w czterech tomach nakładem drukarni Józefa Zawadzkiego. Rozwinięty podtytuł edycji wskazuje, że Kraszewski przepisał tekst bezpośrednio z rękopisów („z pozostałych po nim rękopismów przepisane i wydane”) [13], lecz żadne informacje biograficzne nie wskazują na to, czy rękopisy faktycznie zachowały się w jakimkolwiek z polskich archiwów [14].

Wiele wskazuje na to, iż w trakcie II wojny światowej uległy one zniszczeniu, a jedyną wiedzę na temat ich treści możemy czerpać ze zmienionej wersji Kraszewskiego (wydanej dwukrotnie). Dzieje wydawnicze sięgają początków wieku XX. W roku 1910 *Pamiętniki* zostały przedrukowane w zmienionej, sześciotomowej wersji w drukarni Edwarda Nicza [15]. Doczekały się także współczesnej edycji w opracowaniu Iwony Knechty, który jest przedrukiem wersji z 1882 r. wydanej nakładem i drukiem Józefa Ungra, pozbawiony jest jednak niezbędnego komentarza krytycznego i objaśnień [16]. Ponadto fragmenty *Pamiętników* były wielokrotnie przedrukowywane w prasie krajowej. W stanie badań Jan Dukłan Ochocki nie doczekał się osobnego opracowania [17]. Zazwyczaj badacze włączali refleksję nad tym autorem do większych rekonstrukcji problemowych, poświęconych pamiętnikarstwu czasów stanisławowskich lub pamiętnikarstwu *sensu largo*. Jego postać była niejednokrotnie przywoływana przez prasę XIX i XX-wieczną, w której pojawiały się ekscerpty z *Pamiętników* lub wzmianki pochodzące od innych pamiętnikarzy czy z innych przekazów rękopiśmiennych [18].

Pamiętniki Jana Dukłana Ochockiego

Staropolskie i oświeceniowe pamiętnikarstwo stanowi obszar dobrze rozpoznany [19]. Z tego też powodu nie będę się skupiał na wyłaniającym się z *Pamiętnika* obrazie kultury szlacheckiej, skądinąd opisanej z rozwagą i dokumentalistyczną precyzją [20]. Skieruję swoją uwagę na osobiste refleksje pamiętnikarza związane z jego własnym doświadczeniem upadku Rzeczypospolitej i otchłani, w której znalazła się szlachta polska po rozbiorach [21]. Gatunek literacki (choć niesformalizowany w poetykach), jakim jest proza

pamiętnikarska, to dogodna forma ekspresji służąca zarówno do przekazywania i utrwalania pamięci, jak też jej przekształcania oraz modelowania. Pamiętnik, który znamy, nie tylko został spisany po wielu latach od prezentowanych wydarzeń, ale także był przefiltrowany dodatkowo przez edytora. Porównanie obu wersji tekstu (rękopisu i późniejszych edycji) nie jest możliwe, gdyż rękopis zaginął [22]. Nawet w przypadku, gdy utwór jest wyraźnie zniekształcony względem oryginału, nadal stanowi on godny zaprezentowania zapis doświadczenia:

Skorczyłem siedemdziesiąt sześć lat życia, kawał to czasu kawał!
A kto tyle przeżył, musiał napatrzeć się wiele i doświadczyć немало,
i nie jedyną przejść losu kolej, i z wielu zetknąć się ludźmi, i uciepić i przyboleć, i nauczyć się zapamiętać. Wyszedłem w świat szeroki, wypuszczony ze szkół, w ostatnim dwudziestoleciu XVIII wieku, i nie zamarłem, wegetując niedołężnie w zakątku rodzinnym, jak się to wielu z naszej braci szlachty trapiło; posunąłem się między ludzi [...] otarłem się o ludzi wybranych do dziś dnia pamiętnych rolę, jaką odgrywali w tej chwili ciężkiej i tyłu następstwami brzemiennej [23].

Tak rozpoczyna swój przekaz Jan Duklan Ochocki. Spisywał pamiętnik w wieku 76 lat, w momencie szczególnym dla niego i całego pokolenia. Było to w 1842 roku, a więc w okresie pomiędzy powstaniem listopadowym a Wiosną Ludów [24]. Upadek Rzeczypospolitej pozostawił w obrębie nieistniejącego już kraju przedstawicieli oraz świadków dawnego świata. Dzieło Ochockiego, będące zapisem doświadczenia jednego z wielu uczestników wydarzeń przedrozbiorowych w Polsce, jest najlepszym przeto przykładem „zwijania się” świata szlacheckiego, a tym samym pewnych tradycji, modeli kulturowych i jest świadkiem rozpadu rzeczywistości w tym kształcie, jaki był niegdyś znany całemu pokoleniu żyjących jeszcze w Rzeczypospolitej. Józef Ignacy Kraszewski – jeden z tych, którzy ową szlachecką wspól-

notę niejednokrotnie portretowali, tak określił rolę wydanych przez niego *Pamiętników*:

Odczytawszy te pamiętniki, sądzimy, że ogłoszenie ich, o ile możliwości całkowite i wiernie, nie może być bez pożytku, sąd nasz w tej mierze zgadza się ze zdaniem wszystkich co je w rękę mieć mogli. Nic w nich dodać, nic zmienić nie mamy odwagi, dajemy je jak są, zaledwie gdzieniegdzie oczyściwszy z błędów kopisty lub niepoprawności z pośpiechu pochodzących, zachowując jak najpilniej niestartą cechę epoki, która nam je przekazała. Co się tyczy pojęcia faktów, sądów, przekonań, rozumowań, te, choć w wielu rzeczach jak to łatwo czytelnik dostrzeże, zgadzać się ze zdaniem naszym nie mogły – wieki nas dzielą! [25].

Można zatem wywnioskować, że *spiritus movens* wydania *Pamiętników* była chęć sportretowania tego konkretnego momentu dziejowego, której orędownikiem był Kraszewski. Z kolei w późniejszym o pół wieku wydaniu, publikowanym nakładem „Biblioteki Dzieł Wyborowych”, możemy przeczytać:

Pamiętniki Jana Duklana Ochockiego są niewątpliwie jednym z najlepszych źródeł do poznania życia polskiego w tragicznych chwilach końca XVIII wieku. Pierwsze ich wydanie zawdzięczamy Józefowi Ignacemu Kraszewskiemu, który z pamiętki rodzinnej uczynił je pamiętką narodową, w zupełności godną tego, aby znajdowała się w każdym domu polskim i zaznajamiała pokolenia, wchodzące dopiero w życie, z przeszłością pokoleń, które dawno już zeszyły ze sceny, a które własnymi oczami oglądały jeszcze Rzeczpospolitą i smutny jej zachód [26].

Funkcja utworu jest zatem jasna. Ta literatura miała przede wszystkim ukazywać czas utracony dzieje minione, które w mniemaniu Kraszewskiego były traktowane jako trwale obecne – przeszłość żywą, wartą ukazania i upowszechniania. Nie tylko on skorzystał z dorobku Ochockiego, ponieważ całe fragmenty tekstu *Pamiętników* znaleźć możemy na kartach powieści Józefa Korzeniowskiego *Pan Stolnikiewicz*

wołyński, publikowanej na łamach „Dziennika Warszawskiego” w 1854 roku, następnie przedrukowanej w tym samym roku w Petersburgu. Oprócz głosów obu redaktorów dzieła, które istotnie wydają się cennym świadectwem recepcji utworu, należałoby zwrócić uwagę na obserwacje samego autora:

Dziś to już daleka przeszłość, sen jakiś mglisty – osobiste nasze dzieje i widoki dobra powszechnego, czas uniósł na swoich skrzydłach, wspomnienie pozostałe obudza to rozrzucające uczucie, tą niezłagodzoną boleść [27].

Kocham tę przeszłość moją! Może mnie do niej wiąże urok jaki dla starych mają wspomnienia dzieciństwa i najdroższej epoki życia nieodżałowanej młodości, może ku niej zwraca ta wiara nie wygasła, że lepiej choć inaczej było za dni naszych, których dzisiejszy postęp i cywilizacji ani zastąpić, ani pamiętki zatrzeć nie potrafią [28].

Aby ową „najdroższą epokę” opisać, należałoby zwrócić uwagę na kwestię, której nie mała część *Pamiętników* poświęca Ochocki. W tym względzie ważna wydaje się obecność pamiętnikarza w Warszawie na obradach Sejmu Czteroletniego i uczestnictwo w wydarzeniach mu towarzyszących – wówczas wykuwały się idee, pojawiały się też liczne programy naprawcze i ustrojowe, stanowiące, także dla Jana Dukłana Ochockiego, przedmiot obserwacji:

W początku jeszcze 1788 roku, cały prawie naród, jak iskrą elektryczną wzruszony, poczuł gwałtowną potrzebę reformy rządu, aukcji i uregulowania wojska, restaurowania dawnych praw nabytych lub przeistoczonych praktyką, poprawy tych, które potrzebie czasu nie odpowiadały, zrównania się porządkiem i cywilizacją z państwami ościennymi. Pisma poważne i ulotne, periodyczne i okolicznościowe, myśl tę i uczucie rozprzestrzeniły i zaszczyliły w całym kraju. Był to rok właśnie, w którym z kolei sejm przypadł, nadeszły sejmiki poselskie, na których posłów obierać miano. Nie wiem co się działo w innych prowincjach wielko i małopolskich,

w naszych zaś województwach natłok wybierających i mnogość kandydatów, przedstawiających się do wyboru, były nadzwyczajne [...] [29].

Wówczas Ochocki był nadal młodym przedstawicielem szlachty powiatowej i w dyskusjach nad możliwością naprawy ustroju nie uczestniczył, chociaż miał na ten temat pewną opinię. Jego refleksje nie były umotywowane filozoficznie, a zatem nie należy ich sytuować w kręgu intelektualnym przedstawicieli „wieku świateł”, lecz raczej jako świadka owych przemian. Ochocki wprost stwierdził, że ograniczenie prawa szlachty do udziału w sejmikach zlikwiduje większość nieprawidłowości w ich funkcjonowaniu, co też potwierdził później, opisując lutowy sejmik żytomierski w 1792 r. Wszystko odbyło się na nim, jego zdaniem, bez jakichkolwiek zamieszek. Ponadto był zwolennikiem reform i – ze względu na uzyskane niegdyś kontakty z Hugonem Kołłątajem i Stanisławem Kostką Potockim – popierał działania związane ze zniesieniem *liberum veto* i wolnej elekcji:

Zastanawiam się w Warszawie sejm ten sławny w dziejach naszych, konfederacyjnym nazwany dla tego, że zwyczajne, ordynaryjne tylko jednogłośnie *unansimilitate* stanowiły, a nieszczęśliwe *liberum veto* dozwalało je jednemu, źle natchnionemu zerwać i oprzeć się ogółowi, co nieraz za Sasów miało miejsce, gdy sejm pod konfederacją większością głosów decydował. Oprócz senatorów, posłów, ministrów, urzędników, napływ arbitrów do stolicy był niestłuchany, przynajmniej dwudziesta część szlachty przybyła, sejm rozpoczął się pod błogimi godłami jedności i pragnienia dobra powszechnego, ale zarazem trochę burzliwie i nieogłędnie względem przeważnego ościennego mocarstwa. Zrzucano gwarancję, zniszczono radę nieustającą, zapotrzebowano ewakuacji obcych wojsk z kraju i postanowiono powiększenie siły zbrojnej do stu tysięcy. Potocki jeden radził więcej umiarkowania względem Rosji, chciał modyfikacji w postanowieniu, aby nie rozjątrzano niepotrzebnie, ale go w tym nie słuchano wcale [30].

Ochocki z perspektywy lat przyznaje, iż był entuzjastą trybunałów, sejmu i ich procedury, czemu poświęcił niemały fragment swoich *Pamiętników*. Zmiany zachodzące w ostatnich dziesięcioleciach XVIII w. traktował jednoznacznie pozytywnie, co można dostrzec w porównaniu z ustawodawstwem „czasów saskich”, ujmowanych jako negatywny punkt odniesienia [31]:

W dawnym rzeczy porządku, szlachta od Zygmunta-Augusta wotowała na sejmikach dla wyboru posłów, ale to, rozumieć się, szlachta osiadła. Panowie za Augustów obu wprowadzili zwyczaj pędzenia na sejmiki szlachty czynszowej, dla poparcia nią swoich celów politycznych, chociaż sejmy rwały się jedne po drugich. Tak samo działo się jeszcze i za Stanisława Augusta, ale to już ostatnie były sejmiki tak napchane, konstytucja nowa zmiana formy rządowej zapobiegły na przyszłość tego rodzaju nadużyciom. Kazano komisjom cywilno-wojskowym porobić księgi ziemiańskie, w nie wpiąć dziedziców [32].

W 1791 r. Ochocki poparł Ustawę Rządową i został jednym z sześciu asesorów, którzy mieli ułożyć *laudum* sejmikowe [33]:

Już dobrze późno pokazała się masa ludu wychodząca z krakowskiej bramy, popychana sama przez się, jak wezbrany bałwan morderca pręca się naprzód i wołająca: *Vivat! Vivat!* Niech żyje Małachowski. Wśród tego tłumu Małachowski ukazał się niesiony na rękach jak okręt, który unoszą wody zdając to pograżać na chwilę, to znowu wyrzucać nad siebie; senatorowie, posłowie, arbitrowie otaczali go do koła [34].

W *Pamiętnikach* można podnadto dostrzec, że ich autor popierał nowe formy rządów, a pomimo przywiązania do szlacheckiej formacji był obserwatorem nowoczesnym. Kategorią „nowoczesności” posługują się za Maciejem Parkitnym, który charakteryzuje zjawisko „oświeconego sarmatyzmu”. Badacz twierdzi, iż formacja szlachecka lub

sarmacka pod koniec XVIII w. podatna była na przyjmowanie oraz aprobowanie idei oświeceniowych i wprzęgnięcia ich w szlachecki system wartości [35]. Obserwacje autora *Pamiętników*, pozytywnie wypowiadającego się o zachodzących w Rzeczypospolitej reformach ustrojowych, wyraził w niniejszym fragmencie Ochocki:

Gdy w Polsce tak ważne zachodziły zmiany, które dawne prawa kardynalne jako ustarezałe i szkodliwe uchylili, a na ich gruzach nowe, w lepszą i ściślejszą jedność wszystkich spoić mające, postanowiły, gdy przez uchwaloną sukcesją tronu, usunięte zostały wszystkie powody faksji i zamieszkań, a nowa forma rządu za granicą zasłużone odbierała oklaski, szczególnej w Anglii, gdzie Burke natenczas pierwszy minister w Izbie parów pięknie o reformie naszej wyrzekł słowa [36].

Mimo pojawiających się w *Pamiętnikach* wątków sarmackich, ujawniających się w opisach obyczajów i życia codziennego na prowincji, ujmowania losów Rzeczypospolitej jako zjawiska wpisującego się w boski plan zbawienia, Ochocki świadomie przyjmował zmiany ustrojowe, społeczne oraz aprobował reformy, które zostały zainicjowane podczas obrad Sejmu Wielkiego. Ochocki jako uważny obserwator zachodzących przemian, dostrzegł także modernizację związaną z reformami szkolnictwa, rezygnacją z nauczania jezuickiego, docenił zasługi wspieranego przez Stanisława Augusta Poniatowskiego zakonu pijarów:

W lat dziesięć skutki były już widoczne, oświecenie się rozpowszechniało, kraj miał mężów zdalnych do posług swoich i urzędów, na które mógł ich powołać i zaczęto opuszczać dwory magnackie wyzwalając się powoli z niewoli możnowładców, w której od kilku pokoleń zostawała [37].

Sam zresztą pozytywnie wypowiadał się o królu:

Jestem przekonany, że Stanisław August, ani rozumem, ani do-
bre mi chęciami nie ustępuje żadnemu ze swych poprzedników,
których pamięć czczą Polacy, ale smutne okoliczności jego pa-
nowania, uczyniły go bezsilnym [38].

W *Pamiętnikach* Jana Duklana Ochockiego domi-
nuje ton sprawozdawczy, a narrator, będący uczestnikiem
wydarzeń, często wzbrania się od wartościowania, nie wy-
dając opinii o żadnym ze stronnictw politycznych. Prezen-
tuje wydarzenia z lat 1788–1794 w sposób możliwie zdy-
stansowany. Warto jednak zauważyć, że forma politycz-
nego zaangażowania albo kształtowanie własnego stano-
wiska wobec przemian ustrojowych nie zajmowała Ocho-
ckiego – próżno szukać wyrazistych poglądów czy działań
podejmowanych przez tego pisarza. Był raczej typowym,
niż wyjątkowym reprezentantem szlachty wołyńskiej, inte-
resował się wydarzeniami krajowymi, ale pozostawał wo-
bec nich bierny [39]. Nawet przebywając w Warszawie nie
zawsze brał czynny udział w życiu politycznym:

Sejm tymczasem działał czynnie: Stanęło prawo o mieszczanach,
wielu z nich nobilitowano, wszystkich obdarzono przywilejami i pod-
niesiono do równości stanu, tak, że mogli dosługiwać się, pozy-
skiwać urzędy i dobijać się potem o pozyskanie szlachectwa, chło-
pów pod nową nazwą włościan, wyjęto spod praw dawnych feu-
dalnych i równość im w obliczu prawa powszechnego przyznano.
[...] Ja tymczasem ucztowałem i objeżdżałem znajome domy [40].

Wraz z wybuchem wojny z Rosją w 1792 r. autor
Pamiętników został wysłany do obozu Józefa Poniatow-
skiego (1763–1813), uzyskał dowództwo nad niewielkim
oddziałem, z którym udać się miał do Berdyczowa. Jedno-
cześnie odpowiadał za zaopatrzenie dla armii. Szybko jed-
nak uchylił się od tych obowiązków, gdyż – jak czytamy
w *Pamiętnikach* – „ochota do służby ustała” [41]. Po zakoń-
czeniu wojny ponownie nawiązał kontakt z Ignacym Dzia-

łyńskim (1754–1797), który na początku roku 1793. zajmował się działalnością konspiracyjną na Wołyniu [42]. Ochocki prze-bywał także w Warszawie na początku 1794 roku (tuż przed wybuchem powstania), gdzie zaobserwował nastroje rewolucyjne:

Kto oczyma swymi podobnych scen nie widział, ten pojęcia ich mieć nie może [...] Ale jaka różnica od 1791 roku! Naówczas całe miasto łączyła najściślejsza jedność, klasy wszystkie przychylnie sobie podawały dłonie, szukano w każdym przyjaciela i brata, dziś wszyscy zbrojni, śledzą wrogów i niechętnych, podejrzewając każdego, rozglądając się między sobą nieufnie. Wszędzie obawa i podejrzliwość, a z nich rodzaj zawziętości i szalu nieopisanego, zastraszającego [43].

Sam Ochocki jednak nie wziął udziału w insurekcji kościuszkowskiej, ponieważ prawdopodobnie w marcu 1794 roku został pojmany i wywieziony przez władze carskie do Smoleńska (bliski był wywózki na Sybir)– zwolniono go już 25 października, czyli kilkanaście dni po pojmaniu Tadeusza Kościuszki (1746–1817) i bitwie pod Maciejowicami. Moment ten jest wyraźnym punktem reorientacji stanowiska Ochockiego, który po upadku insurekcji i pojmaniu wykazywał się jawnym serwilizmem wobec zaborców, który przyczynił się do uzyskania przez niego dzierżawy wsi Sidaczówki w powiecie żytomierskim, niegdyś będącej w posiadaniu ojca Józefa Ochockiego. Mimo wiernopoddańczej postawy Ochocki obserwował wyraźne zmiany, które nastąpiły względem lat jego młodości, które były szczególnie obecne we wspomnieniach dotyczących lwowskiego krajobrazu miejskiego [44]. Stan Lwowa i społeczeństwa w latach 1795–1796 prezentował następująco:

Tu mimowolnie zastanowić się muszę, zwracając uwagę na to, żem przed niedawnym jeszcze czasem świeżo będąc w Warszawie, wcale innego ducha, obyczajów i zajęć był świadkiem. Tak kobiety,

jako mężczyźni, co dzień odmienne wiodli życie. Tu, we Lwowie, chociaż napływ Polaków ze wszystkich stron był niezmierny, tak, że do najciaśniejszego kąta całe zalała miasto, i zdawało się, że wszystkie prowincje słowo sobie dały tu się zgromadzić; chociaż zbiorowisko to składało się z osób najbiedniejszych, najlepiej wychowanych najlepiej ukształconych i najwyższej stojących, – nikt nawet o klęskach ogólnych, o kraju i sytuacji nowej nie podniósł głosu, ust nie otworzył, zdawało się, że poza nami nie było żadnej przeszłości, żadnego jutra przed nami, nic, co by opłakiwać można, nic, czego by się tworzyć potrzeba, nic, czego by dokonać należało [45].

I dalej:

Ta stagnacja, to zubożenie na losy ogólne, zda mi się stąd poszło, że chwilowo wszyscy zdawali się tu znajdować schronienie, przytułek spokojny, opiekę, a swoboda zupełna czynności dozwalała zapomnieć, co się gdzie działo na świecie. [...] Od roku 1791 do tej daty, o której piszę, widziałem świat nasz, ciągle zmieniający twarz swoją wedle okoliczności zewnętrznych i uczuć, jakie nim władaty [46].

Lata 1796–1805, po upadku Rzeczypospolitej, były momentem wyraźnego wzrostu jego znaczenia w powiecie żytomierskim. Wówczas stał się przewodniczącym Spółki Zbożowej Ziemi Wołyńskich, dzięki której dorobił się niemałej fortuny na zaopatrzeniu zboża dla armii rosyjskiej. Sprawował liczne urzędy na służbie u zaborcy, był kapitanem-sprawnikiem, podsędkiem, jak też sędzią żytomierskim, a w 1805 roku został chorążym. W czasie wojen napoleońskich nie szczędził słów dezaprobaty wobec działań cesarza Francuzów. W 1806 r. zakupił dwie wsie Wolicę i Halijówkę, zaś Sidaczówkę oddał bratu Marianowi. W caracie upatrywał szansy na przetrwanie tradycji szlacheckich, a swą działalność traktował jako najwyższą formę patriotyzmu, czego nie ukrywał na kartach *Pamiętnika*:

Zgon cesarza Pawła obleliśmy łzami, nieskończenie wiele mu będąc winni i wiele na panowaniu jego budując nadzieje, które poro-bione w naszych prowincjach zmiany ku lepszemu zapowiadały [47].

Doświadczenia przedstawicieli średniej szlachty oraz społeczeństwa polskiego w ogóle, spisywane w podobnych do *Pamiętników* Ochockiego przekazach memuarystycznych, oscyływały wokół skrajnych postaw: z jednej strony oddawano się zabawom i hulankom na grobie Rzeczypospolitej, z drugiej zaś strony popadano w skrajnie melancholiczne doświadczenia otchłani i niebytu państwowości, w którym znaleźli się przedstawiciele tego społeczeństwa [48]. W wypowiedziach Ochockiego nie znajdziemy próby zdominowania toku wypowiedzi przez emocjonalne, egzaltowane odwołanie do minionych wieków oraz utraconej tradycji, ponieważ w relacji pamiętnikarskiej przytacza poszczególne wydarzenia w sposób możliwie zdystansowany. W tych chłodnych ocenach być może kryje się głos Kraszewskiego-edytora, aniżeli opisującego dawne wydarzenia świadka, którym był Ochocki:

O ileśmy się sami przyczynili do własnego upadku, dziś jeszcze dojrzeć i ocenić trudno, to pewna, że w średnich i niższych społeczeństwach klasach, mimowolnie grzechy znaleźć się mogą. Rewolucją 1794 roku widziałem w całym jej ogniu i chwili najburzliwszej, ale ograniczała się w szrankach dosyć jeszcze jak na taki fakt umiarkowanych, nie przybrała ani na chwilę charakteru nie religii, nie pożądała krwi dla krwi, nie ścigała szlachty pod nazwiskiem arystokratów chwilowej jej obłąkania przypisać potrzeba kilku hersztom tylko, i pociągniętej przez nich tłuszczy [49].

Nie znajdziemy tu także pełnych dramatyzmu wyznań, żalobnych lamentów. We wspomnieniach Ochockiego opisujących utraconą przeszłość dominuje ton apatii i rezygnacji:

Co do wypadków krajowych, tyle ich tylko opisuję, ile własnymi widziałem oczyma. Była to epoka najinteresowniejsza, porównałbym ją do stanu chorego, który dręczony chroniczną słabością, na dobę lub krótko przed śmiercią, ludzi otaczających poprawną stanu i jakimś siły powrotem. Tak się działo z krajem naszym: dobijała ostatnia godzina życia jego, przedwiecznym naznaczona wyrokiem. Jako chrześcijanin, mocno temu wierzę, że z woli Boga powstają państwa, rosną i upadają, równie jak mrowiska, które latami powoli drobne budują zwierzątka, a jedna chwila rozsypuje i roztrąca, boć państwo i mrowisko równe są prawie w oczach Boga [50].

Przykład *Pamiętników* Jana Dukłana Ochockiego, a w gruncie rzeczy kształt nadany mu przez Kraszewskiego, mógłby być próbą autorefleksji, rozliczenia z przeszłością tudzież usprawiedliwienia postaw pokolenia stojącego na rozdrożu tożsamościowym – z jednej strony obserwującego rozpad znanych im wcześniej wartości, z drugiej zaś – postrzegającego historię jako proces odchodzenia tego, co dawno minione, traktującego przemianę w znaczeniu regresywnym. Aby najdobitniej przekonać o melancholijnej i apatycznej postawie Ochockiego, pozostawmy głos samemu autorowi *Pamiętników*:

Pół wieku minęło jak opisane wyżej wypadki miały miejsce, na które mi się dostało ciekawymi patrzeć oczyma; dziś już na świecie ani jeden z tych ludzi co czynnie wpływali na losy kraju, a z którymi miałem stosunki, nie pozostał. Wszystkich śmierć zabrała, żyję wśród nowego świata, synów, wnuków i prawnuków, zajmujących siedziby po przodkach zostawione. Myśl moja przechadza się po tym rozległym cmentarzu, spotyka groby wielkich mężów i przykłęka przed nimi, dotyka się mogił winnych [51].

Nie znajdujemy jednak w *Pamiętnikach* eksplicytnie przedstawionych przyczyn upadku Rzeczypospolitej czy

też wyrażonego wprost zadośćuczynienia Ochockiego za własną postawę jako uczestnika pamiętnych wydarzeń – poprzestaje on na wspomnieniu dawnych czasów, których reminiscencje w połowie XIX w. ulegały już stopniowemu zatarciu. Nie jest Ochocki historiografem, nie dokumentuje z akrybią procesu historycznego, lecz z dystansu spogląda na przeszłość jako utracone dziedzictwo. Wiek dziewiętnasty był dla wołyńskiego pamiętnikarza, mimo uzyskania korzystnego statusu materialnego i politycznego na służbie u zaborcy, doświadczeniem zamierania świata szlacheckiego (modeli kulturowych i tradycji) kojarzonego z przedrozbiorową Rzeczpospolitą [52].



- [1] Zob. J. Falkowski, *Obrazy z życia kilku ostatnich pokoleń w Polsce*, t. 1, Poznań 1877.
- [2] I. Węgrzyn, *Wyczerpana tradycja. Szkice o literaturze polskiej XIX wieku*, Warszawa 2021, s. 284–287.
- [3] Data urodzenia Jana Dukłana Ochockiego nadal nie została określona. W *Pamiętnikach* pisał pod rokiem 1781 „miałem wówczas 15 lat”. Jednocześnie wskazywał, że jego niemowlęctwo przypadało na czas koliszczyzny: „Byłem już na świecie, ałem jeszcze leżał w pieluszkach, kiedy wybuchła pamiętna owa rewolucja chłopska, Koliszczyzną lub rzeczą humańską zwana, nie widziałem jej na moje oczy, anim był w wieku, by o niej słusznie móc sądzić. Szkoda, że nikt z obecnych natenczas nie opisał jej szczegółowo i bezstronnie”. J. D. Ochocki, *Pamiętniki*, t. 1, Wilno 1857, s. 103. *Bibliografia Literatury Polskiej*. „Nowy Korbut”. *Oświecenie. Hasła osobowe I–O*, oprac. zespół pod kier. T. Mikulskiego, E. Aleksandrowskiej, t. 5, Warszawa 1978, s. 504–511; M. Tyrowicz, *Ochocki Jan Duklan* [hasło], w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 23, red. E. Rostworowski, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. 496–498. F.M.S. (Sobieszczański), *Ochocki Stanisław Józef*, w: *Encyklopedia Powszechna*, t. 19, Warszawa 1865. Zob. J.K. Plebański, *O pamiętnikach historycznych wydanych przez J. I. Kraszewskiego*, w: *Książka Jubileuszowa dla uczczenia pięćdziesięcioletniej działalności literackiej J. I. Kraszewskiego*, Warszawa 1880, s. 463–504.
- [4] K. Niesiecki, *Herbarz polski*, oprac. J.N. Bobrowicz, Lipsk 1839–1845, t. VII, s. 19.
- [5] W. Szczygielski, *Józefat Ochocki h. Ostoja*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 23, red. E. Rostworowski, Warszawa–Kraków 1984, s. 498–499. Zob. Rkp.s. Biblioteka PAN w Kórniku, sygn. 1008, *Pamiętnik niewoli Józefata Ochockiego, opata owruckiego z lat 1794–1795*.
- [6] T. Przystański, *Udział pijarów w rozwoju nauki i kultury na Ukrainie w XVII–XIX w.*, „*Analecta*” 1995, nr 4, s. 69–95.
- [7] *Genealogie żyjących utytułowanych rodów polskich*, oprac. J.S. Dunin-Borkowski, Lwów 1895.
- [8] Zob. A. Bukar, *Głos Jaśnie Wielmożnego Jmci Pana Bukara sędziego ziemskiego żytomierskiego, posła kijowskiego dnia 19 septembris 1776 miany*, Warszawa 1776; tenże, *Myśli pewnego obywatela nad ustanowienie porządnej królów polskich elekcyi, a przez te środki odwróceniem burzliwych interregnów*, Warszawa 1788. Postać Adama Bukara wspomina sam Ochocki w *Pamiętniku*: „Sędzią ziemskim Żytomierskim był naówczas Adam Bukar, z którego siostrą, po śmierci matki mojej Eufrazji z Suszczewiczów, ojciec się świeżo ożenił. Mąż był zacny, wespół z żoną swą wielkiej dystynkcyi damą, wychowaną na dworze księżnej Lubomirskiej, wojewodziny kijowskiej, protegował mnie z początku jako spokrewnionego, potem się do mnie szczerze przywiązał”. J.D. Ochocki, *Pamiętniki*, t. 1, s. 181.
- [9] Działalność Jana Dukłana Ochockiego została opracowana przez Antoniego Mączaka, który charakteryzuje go jako postać uzależnioną od wpływów magnackich, zwłaszcza od wojewody kijowskiego Józefa Gabriela Stempkowskiego (1710–1793). Przez wiele lat Ochocki pozostawał wiernym sługą

wojewody, dopiero „śmierć wojewody zniszczyła owo pewne, takim staraniem i kosztem wyrobione stanowisko”. „Upadły także moje – pisze Jan Duklan Ochocki – związki z gabinetem królewskim, a choć pozostawali mi trzej magnaci, książe Michał Radziwiłł wojewoda wileński, książe Aleksander Lubomirski i generał Działyński, których już objąłem interesa, plenipotencje i kapitulacje mając podpisane, ale ci, choć wielcy panowie, nie mogli dla mnie być tem, czem był generał Stempkowski, który wszelkie prośby moje przyjmował i uskuteczniał z dobrocią prawdziwie ojcowską” J.D. Ochocki, *Pamiętniki*, t. 1, s. 228; Zob. A. Kamińska, *Stempkowski Józef*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 43, red. E. Rostworowski, Warszawa–Kraków 2004–2005, s. 385–392.

[10] Fragment ten był ewidentnie beletryzowanym elementem fabuły pamiętnika. W innym miejscu pokazuje Ochocki, iż w trakcie pobytu w Warszawie, służąc jako poseł z listem wojewody do króla, został przedstawiony władcy: „Byłem tedy po raz drugi przedstawiony królowi, oddając mu ów memoriał, różnie jak i marszałkom sejmowym. Monarcha raczył mi dać osobne posłuchanie w gabinecie swoim dla interesów Stempkowskiego. Niepodobna wyrazić, z jaką troskliwością wypytywał o stan jego majątkowy, o sprawy jakie miał w trybunale: widać w tem było uczucie, które wzbudza prawdziwa przychylność, zajęcie szczerze i serdeczne”. J.D. Ochocki, *Pamiętniki*, t. 1, s. 293.

[11] „Byliśmy później w akademii: tam zrobiłem znajomość ze Śniadeckimi, którzy już dobijali wieńca sławy, jaki dziś ich grobowce uwieńcza, oddaliśmy wizytę księdzu rektorowi Kollątajowi, przyjmował z powagą i pewną dumą jakby już przewidywał, że wkrótce ma zostać ministrem, a nie przeczył, że umrze w opuszczeniu i zapomnieniu”. J.D. Ochocki, *Pamiętniki*, t. 1, s. 246.

[12] Jan Duklan Ochocki zdawał także relację w trakcie swojego pobytu na dworze Karola Stanisława „Panie Kochanku” Radziwiłła: „Malo już dziś ludzi, którzy by go znali i widzieli, zdało mi się więc stosownej i te szczegóły pomieścić, które są rysami do obrazu jednej z najoryginalniejszych postaci tamtej epoki. Książę Karol Radziwiłł z zapalem przywiązany był do kraju i gotów mu był wszystko poświęcić, czego dał dowody w konfederacji barskiej, w czasie której przekonany, że dla dobra powszechnego pracował i osobę swoją stał, i kilkadziesiąt milionów uronił. Lubił wszystko, co nasze, zwyczaję stare, aż do stroju, który do śmierci nosił wedle mody litewskiej, zachowywał co tylko długiem wieków naogiem uświęconym było, wstręt mając do nowości i odmian”. J.D. Ochocki, *Pamiętniki*, t. 1, s. 284.

[13] Tamże, s. 5–8.

[14] Zob. P. Zięba, *Józef Ignacy Kraszewski jako wydawca listów i pamiętników*, „Sztuka Edycji” 2012, t. 2, nr 1, s. 49–56.

[15] *Pamiętniki Jana Duklana Ochockiego*, t. 1–6, [redaktor nieznan], Warszawa 1910; *Pamiętniki Jana Duklana Ochockiego*, t. 2, oprac. J.I. Kraszewski, Wilno 1857; tenże, *Pamiętniki Jana Duklana Ochockiego*, t. 1., Warszawa. Por. BK rkps 1008, *Pamiętnik niewoli Józefata Ochockiego, opata owruckiego [...] z lat 1794 i 1795*, brak tych wyjątków w wersji wydanej, zamieszonej jako dodatek do pamiętników J. D. Ochockiego.

[16] J.D. Ochocki, *Pamiętniki Jana Dukłana Ochockiego*. Część 1–3, oprac. I. Knechta, Warszawa 2019.

[17] Mowa tu o monograficznej próbie, ukazującej życiorys i dzieło Jana Dukłana Ochockiego. Zazwyczaj postać ta wymieniana była „po przecinku” w licznych opracowaniach problemowych. Niekiedy był także objektem zainteresowania prasy popularnonaukowej A. Kaproń, *Perypetie miłosne Jana Dukłana Ochockiego w Lublinie*, „Nowy Tydzień w Lublinie” 2008, nr 16, s. 16. Ponadto sporym zainteresowaniem cieszy się postać Ochockiego jako przedstawiciela palestry polskiej: A. Tomaszek, *Palestrancka kariera Jana Dukłana Ochockiego: przyczynek do dziejów Palestry schyłku Pierwszej Rzeczypospolitej*, „Palestra” 2018, R. 63, nr 11, s. 94–100.

[18] „Jan Duklan Ochocki, prawdziwy Casanova polski — (a czytaliśmy jego pamiętnik w rękopisie, z którego Kraszewski musiał połowę tekstu wyrzucić, bo się do druku nie nadawał), otóż Jan Duklan Ochocki, jeden z najbliższych zauszników wojewody [Stanisława Szczęsnego Potockiego – K.P.] dostał się wprawdzie pod klucz, ale jakby przypadkiem”. Rkps. BK sygn. AB166, *Nabytki zbiorów rękopisów, książek, rycin itp. od osób prywatnych, drogą aukcji lub od antykwaryuszów. 1869–1875, rewers na odebrane przez W. Kętrzyńskiego z Biblioteki Kórnickiej „Pamiętniki” Jana Dukłana Ochockiego*, k. 24a. Zob. Rkps. BK sygn. AB 052, *Listy Józefa Rustejki [...] do Zygmunta Celichowskiego*. Warto także nadmienić, iż Pamiętniki Jana Dukłana Ochockiego zostały przetłumaczone na język rosyjskich i wydane w dwóch tomach w Petersburgu w 1857 roku. Zob. „Gazeta Lwowska” 1878, nr 75, s. 1; „Świt” 1885, R. 2, nr 17, s. 2. „ABC” 1928, R. 3, nr 22, s. 9; „Tydzień Polski” 1907, nr 13, s. 99; „Kółko Domowe” 1867, R. 7, z. 1, s. 13; „Gazeta Codzienna” 1860, nr 9, s. 2; „Goniec Wieczorny” 1910, nr 279, s. 6; „Kurier Codzienny” 1888, nr 27, s. 1.

[19] *Z dziejów staropolskiego pamiętnikarstwa. Przekroje i zbliżenia*, red. P. Borek, Kraków 2012; *Epistolografia w dawnej Rzeczypospolitej. T. III, Stulecia XV–XIX, Perspektywa historycznoliteracka*, red. P. Borek, M. Olma, Kraków 2013; *Memuarystyka w dawnej Polsce*, red. P. Borek, D. Chemperek, A. No-wicka-Struska, Kraków 2016; P. Borek, *Ukraina w staropolskich dziariuszach i pamiętnikach: bohaterowie, fortece, tradycja*, Kraków 2001; Por. K. Koehler, *Domek szlachecki w literaturze polskiej epoki klasycznej*, Kraków 2005; A. Niewiara, *Wyobrażenia o narodach w pamiętnikach i dziennikach z XVI–XIX wieku*, Katowice 2000; D. Rolnik, *Jaka jest, była i jaka powinna być Rzecz-pospolita. Wizja państwa idealnego w literaturze pamiętnikarskiej czasów stanisławowskich i o czasach stanisławowskich*, w: *Spory o państwo w dobie nowożytnej. Między racją stanu a partykularyzmem*, red. Z. Anusik, Łódź 2007, s. 255; tenże, *Obraz sejmików doby stanisławowskiej (1764–1795) w polskiej literaturze pamiętnikarskiej – współcześni o granicach wolności szlacheckich*, w: *Demokracja, liberalizm, społeczeństwo obywatelskie. Doktryna i myśl polityczna*, red. W. Kaute, Katowice 2004, s. 377; tenże, *Obraz szlachty polskiej na kresach południowo-wschodnich Rzeczypospolitej w czasach stanisławowskich w świetle polskiej literatury*

pamiętnikarskiej w: *Cywilizacja prowincji Rzeczypospolitej szlacheckiej*, red. A. Jankowski, A. Klonder, Bydgoszcz 2004, s. 159. Tenże, *Od I do III rozbioru – dzieje po-lityczne Rzeczypospolitej czasów stanisławowskich relacjach pamiętnikarzy w habitach i sutannach*, w: *Narracje – Autobiografia – Etyka*, red. I. Kocza-nowicz, R. Nahirny, R. Włodarczyk, Wrocław 2005, s. 287.

[20] Zob. Wspomnienie o tańcach w stroju tak przeźroczystym przekazał nam w swoich Pamiętnikach szambelan Stanisława Augusta, Jan Duklan Ochocki, który na kilku kartkach opisał tryb życia posłów ostatniego sejmku polskiego w Grodnie w 1793 roku. „Nowiny” 1904, nr 268, s. 2. „Takich zaś, jak Pan Ochocki, były wówczas tysiące! W dzisiejszych niemoralnych czasach panów takich zowie się pięknie brzmieniem mianem «alfonsów» – w owych zaś dobrych, pocziwych czasach kręcili się oni w najwyższym towarzystwie i nikomu ani przez myśl nie przeszło robić z tego jakichkolwiek historyj! Tak to zmienia się wszystko na gorsze!” B. Janusz, *Kontrakty lwowskie. Dokończenie*, „Gazeta Poranna” 1921, nr 6051, s. 3–4.

[21] Jan Duklan Ochocki doczekał się także responsu, ponieważ w rękopisie nadal pozostaje pamiętnik Antoniego Pawszy (1793–1863), w którym autor skorygował niektóre błędy faktograficzne z *Pamiętnika* Ochockiego. Dzieło Pawszy dostępne jest Bibliotece Jagiellońskiej [sygn. 4506; BZNI/Oss, sygn. 9659/III]. Słuszną uwagę poczynił Dariusz Rolnik, który zaznacza, iż tego rodzaju „polemiki pamiętnikarskie” były zjawiskiem powszechnym w wieku XIX: „Sadzić także można, że w miarę upływu czasu rosła liczba relacji, w których autorzy ukazywali zdarzenia z przeszłości w pozytywnym dla siebie świetle, aby wpływać na oceny innych. Tworzyła się w ten sposób swoista «publicystyka pamiętnikarska». Autorzy kolejnych wydawanych pamiętników, wspomnień prowadzili «dyskusję» z poprzednikami, a niekiedy również z twórcami opracowań o charakterze naukowym. To zjawisko dotyczy jednak głównie wydarzeń z XIX wieku. D. Rolnik, *Portret szlachty czasów stanisławowskich, epoki kryzysu, odrodzenia i upadku Rzeczypospolitej w pamiętnikach polskich*, Katowice 2009, s. 19.

[22] W niniejszym szkicu będę korzystał z pierwszej edycji (1857) opracowanej przez Józefa Ignacego Kraszewskiego, który wykupił od syna Jana Duklana, czyli Adama Ochockiego, manuskrypty jego ojca oraz dziariusz życia jego dziada (wcześniej rękopis znajdował się w rękach jego przyjaciela, czyli Henryka Rzewuskiego, autora *Pamiętek Soplicy*). Uwaga zawarta w edycji Kraszewskiego pokazuje, iż kształt Pamiętników uległ wyraźnym zmianom oraz ingerencjom wydawcy lub edytora (wykropkowane imiona osób, które Ochocki ukazał w negatywnym świetle, włączenie do zbioru pamiętników Stanisława Józefa oraz Jozafata Ochockich). Każda kolejna edycja powielala zatem ingerencje Kraszewskiego, który wyraźnie dostosowywał treść *Pamiętników* Ochockiego do beletrystycznego stylu wypowiedzi, co w odniesieniu do praktyk memuarystycznych należy traktować jako wielokrotnie zapośredniczony przekaz i dzieło spreparowane. Zofia Lewinówna w 1994 roku przy-

gotowywała edycję w „Bibliotece Pamiętników Polskich i Obcych” na bazie znalezionych rękopisów Ochockiego, lecz praca ta nie została ostatecznie wydana (nie wiadomo gdzie aktualnie znajdują się zapiski pamiętnikarza). Rejestr w katalogu „Biblioteki Kómińskiej” wykazał, iż przed drugą wojną światową znajdował się w jej zbiorach autograf, który zaginął, z kolei odpis przebywa w Bibliotece Narodowej im. Wasyla Stefanyka we Lwowie (Zbiory Ossolińskich, sygnatura. 5612/II). Fakt, iż w tekście wydanym przez Kraszewskiego dokonano znaczących zmian (o czym sam pisze), mógł sugerować, iż *Pamiętniki* miały charakter na poły apokryficzny. Zabiegi Kraszewskiego i metoda „przerabiania” tekstu była szeroko komentowana przez badaczy XIX-wiecznych: „trojaki jest sposób publikowania tego rodzajów zabytków, skrót, tak np. uczynił Władysław Chomętowski z pamiętnikami Feliksa Łubieńskiego, albo przerobienie całkowite pamiętnika jednak bez opuszczenia, jak to zrobił z pamiętnikiem Ochockiego Kraszewski, albo na koniec [...] *in extenso*, bez skrótów i przeróbek, jak wielu wydawców u nas czyniło i czyni. Ten ostatni sposób wydaje się nam najlepszy”. W. Przyborowski, *Wstęp*, w: *Pamiętniki Jana Drozdowskiego sztablekarza pułku Działyńskich*, „Ateneum” 1883, T. 3, s. 229–230. W tej kwestii ważny wydaje się komentarz licznych badaczy, którzy jako wysoce nieprawdopodobne traktowali wiarygodność i sprawozdawczość pamiętników wydanych przez Kraszewskiego: „Po pierwsze, deklaracja o «niezmienianiu w najmniejszej rzeczy» tekstu autora jest naiwna i obłudna. Pamiętamy, że Kraszewski składał już podobne przyrzeczenia w komentarzu edytorskim *Pamiętników* Jana Duklana Ochockiego, natomiast z prywatnych listów do brata Kajetana oraz ze wspomnień Józefa Rollego wynika, że decyzje dotyczące nawet głębokich ingerencji w tekst wydawca podejmował swobodnie. Zob. P. Zięba, *Z dziejów polskiej konwencji wydawniczej. Edytorskie koncepcje i praktyka wydawnicza Józefa Ignacego Kraszewskiego*, Kraków 2010. Por. J. Sztachelska, *Pamiętnikarstwo. Z dziejów terminu i gatunku w XIX wieku*, „Studia Podlaskie” 2013, t. XXI, s. 161.

[23] J.D. Ochocki, *Pamiętniki*, t. 1, s. 9.

[24] Moment wydania *Pamiętników* może stanowić przyczynek do refleksji nad kwestią motywacji towarzyszących wydawcom i edytorom tego rodzaju utworów. Namysł ten nie jest jednak przedmiotem niniejszego szkicu.

[25] J.D. Ochocki, *Pamiętniki*, t. 1., s. 6. Wyróżnienie – K. P.

[26] J.D. Ochocki, *Pamiętniki*, t. 1, s. 3.

[27] J.D. Ochocki, *Pamiętniki*, t. 1, s. 10. Wyróżnienie – K. P.

[28] Tamże. Wyróżnienie – K. P.

[29] Tamże, s. 269.

[30] Tamże, s. 274.

[31] Zob. J. Dygdała, *U początku „czarnej legendy” czasów saskich*, „Czasy Nowożytnie” 2010, nr 23, s. 63–84. Tegoż, *Antystanisławowska i prosaska publicystyka doby bezkrólewia 1733 roku (dzieła, autorzy, rozpowszechnianie)*, „Kwartalnik Historyczny” 2002, t. 109, nr 2, s. 41–59; Por.

H. Olszewski, *Epoka saska w ocenie historiografii polskiej*, w: *Między wielką polityką a szlacheckim partykularzem. Studia z dziejów nowożytnej Polski i Europy ku czci Profesora Jacka Staszewskiego*, red. K. Wajda, Toruń 1993, s. 13–29; J. Staszewski, *Badania Józefa Andrzeja Gierowskiego nad epoką saską*, w: *Profesor Józef Andrzej Gierowski jako uczyony i nauczyciel*, red. M. Markiewicz, Wrocław 2008, s. 46–50. K.M. Dmitruk, *Między „czarną” i „złotą” legendą. Wokół wystawy „Pod jedną koroną”*, „Biuletyn Informacyjny Biblioteki Narodowej” 1997, nr 4, s. 28–31. Zob. J.A. Gierowski, *Między saskim absolutyzmem a złotą wolnością. Z dziejów wewnętrznych Rzeczypospolitej w latach 1712–1715*, Wrocław 1953. Zob. B. Judkowiak, *Pytania o czasy saskie w kulturze i literaturze. Pojęcie, jego pozycja, obramowanie i perspektywy*, w: *Wiek osiemnasty jako zmiana. Perspektywy i problemy*, Poznań 2023, s. 189–220.

[32] J.D. Ochocki, *Pamiętniki*, t. 2, s. 25.

[33] W. Smoleński, *Ostatni rok Sejmu Wielkiego*, Kraków 1897, s. 294.

[34] J.D. Ochocki, *Pamiętniki*, t. 2, s. 52–53.

[35] Zob. M. Parkitny, *Nowoczesność oświecenia. Studia o literaturze i kulturze polskiej drugiej połowy XVIII wieku*, Poznań 2018.

[36] J.D. Ochocki, *Pamiętniki*, t. 2, s. 123. Wyróżnienie – K. P.

[37] J.D. Ochocki, *Pamiętniki*, t. 1., s. 14–15.

[38] J.D. Ochocki, *Pamiętniki*, t. 2., s. 345.

[39] C. Nanke, *Szlachta wołyńska wobec Konstytucji Trzeciego Maja*, Lwów 1907.

[40] J.D. Ochocki, *Pamiętniki*, t. 2, s. 43–44. Wyróżnienie – K. P.

[41] Ochocki motywuje rozstanie z armią „sprawami domowymi” i chorobą ojca, lecz trudno traktować poważnie powody jego dezercji.

[42] „Grunt do wystąpienia powstańczego miało przygotować sprzysiężenie kierowane przez obywateli ziemskich. Początek konspiracji propowstańczej na Wołyniu dał Ignacy Działyński, jeden z przywódców spisku powstańczego w Warszawie, który mieszkał stale w Trojanowie koło Żytomierza w majątku swej żony. On to nawiązał kontakty z Janem Duklanem Ochockim oraz Karolem Prozorem, obożnym W. Ks. L. kpt. Amilkarem Kosińskim, a przez nich z czołowymi osobistościami wschodniego Wołynia”. J. Wojtasik, *Wołyń w powstaniach narodowych 1794–1864*, „Niepodległość i Pamięć” 2008, nr 27, s. 53.

[43] J.D. Ochocki, *Pamiętniki*, t. 2., s. 99.

[44] Rozkład państwowości, obserwowany jeszcze przed ostatecznym upadkiem Rzeczypospolitej, podaje na przykładzie Łabunia, w którym przez wiele lat przebywał jako wierny sługa wojewody Stempkowskiego. Po jego śmierci miejsce to zmieniło się nie do poznania, co w pełnej emfazie opisuje Ochocki: „Łabuń wygląda dziś jak siedziba po przejściu Tatarów za Jana Kazimierza, gdy za Stępkowskiego był pięknem, dobrze zabudowanym i piękną intratę czyniącym miasteczkiem. Poszło wszystko w prędką niesłychanie,

ledwie do uwierzenia ruinę [...]". Tamże, s. 137.

[45] J.D. Ochocki, *Pamiętniki*, t. 3, s. 73.

[46] Tamże, s. 75. Wyróżnienie – K. P.

[47] Tamże, s. 153.

[48] Zob. M. Nalepa, *Śmiech po ojczyźnie. Patologia społeczeństwa początków epoki rozbiorowej*, „Napis” 1998, nr 4, s. 131–171.

[49] J.D. Ochocki, *Pamiętniki*, t. 2, s. 404. Wyróżnienie – K. P.

[50] Tamże, s. 403. Wyróżnienie – K. P.

[51] Tamże, s. 404. Wyróżnienie – K. P.

[52] Precyzyjnie opisuje to zjawisko Iwona Węgrzyn: „Dość szybko dostrzegłam, że nie tylko Kraszewski tak postrzegał proces historyczny, że doświadczenie rozpadu świata polskości w tym kształcie, jaki kojarzony był z czasami przedrozbiorowymi, stało się udziałem bardzo wielu przedstawicieli tego pokolenia – przede wszystkim twórców nurtu sarmackiego. Ukryta w ich dziełach ciągle obecność przeszłości, z którą trzeba się mierzyć, z którą należy się rozliczać, ale która wciąż wydaje się atrakcyjniejsza niż teraźniejszość i przyszłość, czyniła z naszej dziewiętnastowieczności czas wielkiego pożegnania i wielkiego wyczekiwania – czas podobny Gumbrechtowskiej latencji. Także czas długiej, uroczyście celebrowanej, ale nigdy nie-przepracowanej żałoby, po dziś dzień stanowiącej immanentną część kulturowego kodu polskości”. I. Węgrzyn, *Wyczerpana tradycja. Szkice o literaturze polskiej XIX wieku*, s. 13–14.

Jan Duklan Ochocki's (1766-1848) Memoirs as a Record of the Experience of the Fall and Loss of Sovereignty

Abstract

The purpose of this sketch is to show the figure of Jan Duklan Ochocki as a representative of the eighteenth-century nobility, which, in the face of national defeat, had to redefine its place and function in society. An important element of the text is to point out the role of the diary as a statement, to show the history of reception, as well as to point out the fundamental problem raised in Ochocki's narrative, namely the question of the exhaustion of the noble tradition and the moment of the collapse of statehood.

Key words

Jan Duklan Ochocki, diarism, memoirs, memory

Krzysztof Prabucki – doktorant w Zakładzie Literatury Staropolskiej i Oświecenia na Wydziale Filologii Polskiej i Klasycznej. Zajmuje się badaniem literatury dawnej w perspektywie komparatystycznej, a zwłaszcza w optyce długiego trwania tradycji literackiej. Przygotowuje rozprawę doktorską dotyczącą szeroko rozumianej estetyki literackiej w utworach religijnych autorów czasów saskich (Jana Stanisława Jabłonowskiego, Remigiusza Suszyckiego, Piotra Franciszka Alojzego Łoskiego, Wojciecha Stanisława Chrościńskiego). Publikuje m.in. w „Tematach i Kontekstach”, „Poznańskich Studiach Polonistycznych”, „Litteraria Copernicana” i „Terminusie”.

Adres e-mail: krzpra@amu.edu.pl.

Numer ORCID: 0000-0002-0261-5688.





*Mickiewiczowski sposób myślenia
albo przepowiadania każe raczej
stwierdzić, że Polska-Chrystus jest figurą
przyszłej przemienionej ludzkości,
odrzucającej narodowy partykularyzm
na poczet przyszłego tryumfu Wolności,
której depozytariuszami są pozbawieni
ojczyzny pielgrzymi, dawni Polacy.*

Przymierze Polaków z Bogiem. Stanisław Orzechowski i Adam Mickiewicz w obliczu spustoszenia*

Jakub Wolak

I

Popularne w dwudziestowiecznej humanistyce teologiczne genealogie nowoczesności – inicjowane słynnym *dictum* Carla Schmitta z 1922 roku – skupiały się przede wszystkim na relacji między eklezjologią a nauką o państwie. Najważniejszym pomnikiem tych prac jest zapewne dzieło Ernsta Kantorowicza, niepodzielającego zresztą Schmittańskich poglądów na sekularyzację [1]. O ile bowiem autor *Teologii politycznej* przekonywał o prostej zależności między nowoczesnym państwem a dawnym Kościołem – „wszystkie istotne pojęcia z zakresu nowożytnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne” [2] – a jego adwersarze, tacy jak Hans Blumenberg, próbowali obalić tezę o tej zależności [3], o tyle Kantorowicz (podobnie jak Jan Assmann) odrzucił cechujące tę wizję prostotę i jednotorowość. Wejście w nowoczesność – podobnie jak inne istotne przełomy teologiczno-polityczne – nie oznacza według niego prostej sekularyzacji i zastąpienia tego, co

święte, przez to, co świeckie, ale uruchomienie nieoczywistych, różnokierunkowych dynamik sekularyzacji oraz sakralizacji, wskutek których *sacrum* nie zostaje wcale zlikwidowane, ale przeniesione na inne podmioty – na przykład na „świeckie” państwo i jego urzędników [4].

Z punktu widzenia historii myśli i kultury polskiej znacznie istotniejszą od zagadnienia teologicznej genezy państwa wydaje się jednak inna kwestia – pokrewna, ale zdecydowanie słabiej przebadana – mianowicie związek nowoczesnego pojęcia narodu z przednowoczesnym pojęciem ludu Bożego, które wywodzi się ze Starego Testamentu, z przymierza JHWH z ludem Izraela. Trajektoria historii Polski – szczególnie upadek I Rzeczypospolitej pod koniec XVIII wieku – sprawia, że probierzem nowoczesności w obrębie politycznej semantyki nie jest pojęcie państwa, siłą rzeczy pozbawione pozytywnego odniesienia w najistotniejszym okresie modernizacji, ale właśnie pojęcie narodu.

Celem niniejszego badania – będącego przyczynkiem do studiów nad teologią polityczną Polaków – jest porównawcze ujęcie dwóch istotnych zjawisk resemantyzacyjnych, prób etnosymbolicznej konstrukcji tożsamości Polaków rozumianych jako lud pozostający w szczególnej relacji do sfery tego, co niewidzialne. Próby te różnią się od siebie przede wszystkim z uwagi na odmienne warunki ich realizacji – wyrazem pierwszej z nich są późne pisma Stanisława Orzechowskiego powstałe w latach 60. XVI wieku, w dobie gwałtownych przemian wyznaniowych, politycznych, społecznych i ekonomicznych; wyrazicielem drugiej jest Adam Mickiewicz, którego *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego*, napisane po klęsce powstania listopadowego, są jednym z najważniejszych manifestów mesjanizmu polskiego i fundamentem narodowej chrystologii.

Zarówno Orzechowski, jak i Mickiewicz cieszyli się ogromnym autorytetem oraz poczytnością wśród współczesnej sobie publiki, a ich pisma były wyrazem twórczej reakcji na nowoczesne rewolucje grożące zniszczeniem dotychczasowego systemu sensów jak i odniesień, w obrębie którego funkcjonowała kultura polska albo kultura szlachecka. W pierwszym wypadku chodziło o głębokie skutki reformacji i pojawienia się nowoczesnej nauki o polityce – zmierzch dziedziczonego po późnym średniowieczu ładu organicznego – w drugim zaś o upadek Rzeczypospolitej szlacheckiej, niemożność kontynuowania charakterystycznej dla niej praktyki politycznej określającej kulturę duchową Polaków, wreszcie szok konfrontacji z mechanizmami rządzącymi nowoczesnym, absolutystyczno-racjonalistycznym porządkiem międzynarodowym. Orichowiański *Quincunx* i Mickiewiczowskie *Księgi* są dwoma zapisami podobnego gestu – odwołania do pierwotnej więzi między Bogiem a jego ludem celem jej odnowienia w obliczu groźby zagłady rozumianej jako wyczerpanie się konstytuującej kulturę przestrzeni sensów i znaczeń [5].

II

Stanisław Orzechowski był prawdopodobnie najpopularniejszym i najpoczytniejszym polskim mówcą drugiej połowy XVI wieku [6]. Jego dzieła łacińskojęzyczne ukazywały się w wielu europejskich oficynach; jednak przedmiotem niniejszych krótkich analiz uczynię jego późne polskojęzyczne pisma polityczne, szczególnie to, którego pełny tytuł – wytłoczony czcionkami Łazarza Andrysowicza w roku 1564 w Krakowie – brzmi: *Quincunx, Tho iest Wzor Korony Polskiéy ná Cynku wystáwióny przez Stánisławá Orzechowskiégo Okszyćá z Przemyskiéy ziemie: y za Kolędę*

Posłom Koronnym do Warszawy na Nowé Láto Roku Páńskiego 1564. poslány.

Orzechowski był głęboko zaangażowany w toczone ówczesnie spory konfesyjne. Przyszedł na świat jako wnuk prawosławnego popa, ojca jego matki-Rusinki; przeznaczony przez rodzinę do stanu duchownego, przyjął święcenia kapłańskie w Kościele katolickim; udzielił sakramentu małżeństwa innemu księdzu, Marcinowi Krowickiemu, a następnie sam zawarł małżeństwo, wzbudzając skandal i sprowadzając na siebie ekskomunikę. Po zdjęciu ekskomuniki przeistoczył się w agresywnego, miotającego potwarze przeciw różnowiercom publicystę służącego kontrreformacji. Takim jest Orzechowski w drugiej połowie lat 50. i w latach 60. XVI wieku, a więc wtedy, kiedy powstają wspomniane pisma polityczne.

Drugim kontekstem są sprawy wewnętrzne Królestwa Polskiego – brak naturalnego potomka u panującego monarchy, Zygmunta Augusta, oraz walka polityczna między Senatem a zdominowaną przez średnią szlachtę Izbą Poselską (określana przez polską historiografię mianem walki o egzekucję praw i dóbr). Zjawiska te budzą u Orzechowskiego trwogę [7] i poczucie winy – choć wydaje się, że najważniejszym podmiotem winy nie jest jeszcze indywidualium, ale stan szlachecki, którego Orzechowski jest reprezentantem i do którego zwraca się w swoich pismach. Przemawiający w dialogu *Quincunx*: Papieżnik – *porte-parole* autora – czyni następujące wyznanie:

To, co się drugdy mówi albo pisze, ja mam nie tak z wielkiego czytania, albo z jakiej osobliwej nauki, której żadnej we mnie nie masz, jako z ustawicznego myślenia i bojaźni wielkiej; i nie mniemajcie z tego, abym ja w Żurowicach gospodarstwa jakiego patrzył, albo o jaki pożytek w chudobie się swej starał; cieniem doma jestem, myśląc o pewnym upadku swym: byś serce moje rozkroił, nie znalazłbyś w nim nic innego, jedno to słowo: Zginiemy! [8]

Upadek Królestwa Polskiego prorokowany przez Orzechowskiego wynika z wygaśnięcia dynastii w obliczu wielkich niepokojów zewnętrznych i rozpadu dawnego świata; niepewność dotycząca losów tronu i Korony wzmacnia się wobec rozpadu tradycyjnego ładu politycznego gwarantującego legitymizację władzy. Wedle koncepcji chrystomimetycznych ciało władcy łączyło wszak Królestwo i swoich poddanych z Kościołem, mistycznym ciałem Chrystusa. Wydaje się, że Orzechowski – który zdradza dobrą znajomość łacińskiej średniowiecznej teologii politycznej, a także prawa kanonicznego i pism Ojców Kościoła [9] – w jakimś sensie nawiązuje do tej organicystycznej wizji. Orichowiański Papieżnik ma wyraźne poczucie egzystencjalnej zależności od króla, którego życie jest życiem królestwa. Z rozpaczą zwraca się do Najwyższego w te oto słowa: „Panie Boże, dajże mi śmierć przed śmiercią króla dzisiejszego, a nie dawaj doczekać onych złych dniów, które nastaną po śmierci króla tego, bowiem śmierć jego śmiercią pewną Królestwa Polskiego jest” [10].

Polska jest natomiast przedstawiona przez Orzechowskiego jako otoczona przez wrogie moce – obce, różnowiercze lub niechrześcijańskie potęgi (co zresztą wedle autora jest równoznaczne, różnowiercy nie są bowiem, jak twierdzi, prawdziwymi chrześcijanami). Obecność różnowierców skutkuje niemożnością komunikacji, przejawiającą się niewymienianiem pozdrowień. W *Opowiadaniu upadku przyszłego Królestwa Polskiego* kanonik przemyski skarży się:

Oto w Polsce jakoby króla nie było; *conventicula*, sprzysięgania jawne się dzieją, tak iż też przeciwnej stronie ludzie sprzysięgają się nie jeść, ani pić, na koniec ani „pomaga Bóg” mówić przeciwnej stronie, [podkreślenie – J.W.] sędziogo nie mieć, jedno człowieka sekty swej, nie apelować od niego, nie słuchać starosty, *brachium regale* za nic sobie mieć. A więc to nasz upadek nie jest? [11].

Orzechowski egzotyzuje różnowierców w sposób, który może wydawać się dość fantastyczny – każda z potęg, które otaczają symbolizowaną przez wieżę Polskę, jest desygnowana poprzez dwa określenia, jedno wyznaniowe, drugie etniczne lub wyznaniowe; przedstawiany przezeń obraz jest jaskrawie daleki od rzeczywistości historycznej:

[...] żadnej strony nie masz, skąd by nie szturmowali dzisiaj w Polsce na wieżę tę kacerzowie złośliwi, bowiem szturmują na nią ode wschodu słońca Turcy amyjańscy, z południa Stankarowie nestorjańscy, od zachodu Kalwinowie luterscy, od północy Tatarowie sergijańscy [12].

Oczywiście można interpretować powyższe zdanie jako chwyt retoryczny (i jest to najbardziej intuicyjna interpretacja). Orzechowski – demagog zwracający się ku masom średniej i drobnej szlachty – wydaje się sugerować, że wobec zamętu wprowadzanego przez różnowierców – toposem retorycznym był bowiem argument, że wielość wyznań oznacza chaos i sprzeczność – nie da się ich sensownie określić, można więc pogardliwie mieszać desygnaty. Wydaje się jednak, że powyższy obraz może być wyrazem głębszej logiki kierującej autorem, która stanie się zrozumiała wraz z analizą kolejnych fragmentów jego pism, szczególnie *Quincunksa*.

Tytułowy quincunx to piramidalna figura geometryczna, mająca symbolizować idealną formę Królestwa Polskiego – ostrosłup o czworokątnej podstawie, na którą składają się (w kolejności od najmniej istotnego elementu): król, kapłan, ołtarz, wiara i – jako czubek – Kościół. Wewnątrz quincunksa znajduje się Polonia, o której na przedstawiającym wspomnianą figurę złożonym emblemacie *Typus Poloniae Regni* czytamy:

Królestwo Polskie jest jedno w Samacyey Państwo, własnemu Królowi swemu wolnie wybrane, z łaski Bożej przez kapłana poddane, ołtarzem Krzyża Ś. uraczone, wiarą chrześcijańską od Boga oświecone, a w jednym świętym powszechnym y Apostolskim kościele zawarte y zamknięte [13].

Orzechowski poszukuje teologiczno-politycznej formy dla Królestwa Polskiego, która uchroniłaby je przed skutkami rozpadu ładu organicznego. Jest to forma z jednej strony konserwatywna – ponieważ odwołuje się do dawnych tradycji teologiczno-politycznych oraz starych instytucji kościelnych i monarchicznych – z drugiej strony zupełnie nowatorska, wykorzystująca te tradycje oraz instytucje w nowy sposób w obliczu świadomości, że niemożliwe jest ich dalsze trwanie na starych zasadach. Przedmiotem namysłu nie jest już ani Kościół Powszechny, ani Król, ale Królestwo Polskie lub Polska, szczególnie zaś, jak sądzę, Polacy (szlachta) rozumiani jako lud, którego więź z prowadzącym go Bogiem jest zagrożona wobec zanikania wcześniejszych wspólnototwórczych więzi między tym co widzialne, a tym co niewidzialne. Orzechowski wielokrotnie odwołuje się do starotestamentalnych toposów ustanawiania więzi między Bogiem a ludem; najważniejszym miejscem, w którym to czyni, jest opisywany przezeń obrząd poświęcenia quincunsa, rozumianego tutaj jako sakralna budowla:

[...] nie tylko w starym albo i nowym Zakonie, ale też i w pogaństwie, za wieku starego, ludzie, gdy co albo Bogu, albo też i rzeczypospolitej ku czci i ku chwale kosztowne zbudowali, zawsze swe budowania Bogu poświęćali [...] [14].

Quincunsk – piramidalny ostrosłup – zostaje zinterpretowany przez swojego budowniczego jako wieża i krzyż, figura Krzyża Świętego, a także figura Przybytku, Świętego Świętych [15], *kodesz ha-kodaszim* Hebrajczyków, miejsca, w którym lud spotyka się ze swym Bogiem:

[...] w krzyżu świętym jest prawdziwy Quincunx, z dwójakiej trójwęglastej figury tak sprawiony [...]. Whidźmyż w imię Boże pod ten krzyż, w tę wieżę, nie przez okno, ale przez fórtkę, którą nam sam Pan Krystus przez krzeszt święty otworzył [...]; i ten jest przybytek Jego, który zową w Zakonie Sancta Sanctorum, to jest Święte Świętych [16].

Dalej Orzechowski już bezpośrednio identyfikuje Polaków z narodem wybranym:

[...] Piotr ś., Apostół wielki, tak pisze, jako do Żydów, tak też i do nas za łaską Bożą okrczonych Polaków: *Vos autem, genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis, ut virtutes annuncietis eius, qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum* [17].

Koniec długiego obrządku święcenia quincunsa wieńczy zaś następującymi słowy:

Macie poświęcenie wieże tej, nie tak podobno ozdobne, jakoście mieć chcieli; a wszakoż dosyć na tym miejcie, iż Królestwo Polskie, z ludu wybranego sprawą Boską zbudowane, święte jest (jakom też już powiedział) swym własnym królem, święte jest kapłanem, święte jest wiarą krześcijańską; na koniec jest święte świętym, w którym mieszka i w którym się wszystko zamyka Kościołem, oczekawając z Pawłem apostołem i ze wszystkimi świętymi *beatam spern et adventum gloriae magni Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi* [Tyt 2, 3] *cui soli trino et uno sit gloria in saecula saeculorum, Amen* [18].

ak rozumieć ten zabieg? [19] Orzechowski niewątpliwie próbuje zachować dorobek przeszłości – odwołuje się do pochodzącej od papieża Gelazego I doktryny dwóch mieczy, wyrażającej współdziałanie władzy świeckiej i kościelnej przy wyróżnionej pozycji tej drugiej kościelnej, a także do teologii politycznej Starożytnego Izraela. Szczególną uwagę poświęca relacji między królami a kapłanami i prorokami [20]. Jednocześnie zdaje sobie sprawę z niepewnego losu – obumierania – organicznego ciała średniowiecznej

łacińskiej *Christianitatis*. Ciało polityczne, będące do pewnego stopnia ciałem naturalnym – o tyle, o ile mieści się ono w tradycji wypływającej z *Polityki* Arystotelesa, wedle której „polis jest tworem natury i (...) jest pierwiej od jedności” [21] – podlega również naturalnemu zepsuciu oraz śmierci. W przypadku ciała będącego zarazem ciałem Kościoła Rzymskiego jest ono rzecz jasna ciałem jedynie w pewnym stopniu naturalnym – jest bowiem figurą ciała Chrystusa, przemienionego przez Mękę, Śmierć i Zmartwychwstanie, ciała niepodległego śmierci, które przekracza naturę. Skoro zaś nieśmiertelność owego ciała – Chrystusa ucieleśnionego w Kościele i jego członkach, w tym czerpiących zeń moc i legitymizację królestwach – wydaje się zagrożona, konieczne jest odnowienie przymierza, którego dotychczasową figurą był właśnie Krzyż Pański.

Podjęta przez Orzechowskiego próba odnowienia przymierza – mimo odwołania do Krzyża – nie opiera się jednak w istocie na toposach chrystologicznych, ewangelicznych czy, szerzej, nowotestamentalnych (za wyjątkiem Listu do Hebrajczyków [22]), ale, z formalnego punktu widzenia, na figurze Przybytku wzniesionego przez lud jako miejsce spotkania z Bogiem [23]. Polska, którą opisuje Orzechowski, jest, podobnie jak Izrael z Pięcioksięgu, całkowicie otoczona przez obce ludy, wrogie sobie i Bogu – przez wrogów Boga [24]. Celem Orzechowskiego jest radykalne wyróżnienie Polaków jako ludu Boga, a zatem powtórzenie tego, co Jan Assmann nazwał „rozróżnieniem możeszowym” (*Mosaïsche Unterscheidung*). Chodzi o przemianę semantyczną, jaka zaszła wskutek wynalezienia monoteizmu: przejście od wielości panteonów politeistycznych podlegających umiarkowanie swobodnej wzajemnej translacji do „prawdziwej wiary”, a więc pojawienie się roszczenia do wyłączności i prawdziwości w obszarze religii – roszczenia

do religijnego wybraństwa, związanego z radykalną odmową translacji [25]. Wynałazkiem Mojżesza jest – jak twierdzi Assmann – roszczenie do wyłączności: jedynie Bóg Hebrajczyków jest bogiem prawdziwym, przeciwnie do innych bogów, bogów fałszywych, których nie da się w żaden sposób porównać z JHWH, i którzy muszą być zniszczeni – wraz ze składającymi im cześć ludami – przez JHWH i lud Izraela.

Orzechowski, pisząc o figurze quincunsa-Krzyża w bezpośredni sposób odwołuje się do konstrukcji Przybytku z Księgi Wyjścia [26], a zatem próbuje wybudować nowe miejsce Przymierza, nowy Namiot Spotkania, dzięki któremu Bóg uobecni się swemu ludowi. Pozostaje tym samym wierny teologii politycznej Starożytnego Izraela – w większym stopniu niż duchowi wczesnego chrześcijaństwa – oraz, podążając za jej logiką, dąży do wyróżnienia i wyodrębnienia ciała politycznego Polski z porządku naturalnego. Przedstawiona symbolicznie w postaci quincunsa formuła polskiej wyjątkowości, a zarazem szkic propozycji ustroju [27], ma uchronić Królestwo od wstrząsów targających światem zachodniego chrześcijaństwa oraz unieśmiertelnic jego ciało polityczne – doprowadzić do jego przebóstwienia poprzez konstrukcję świątyni, dzięki której Bóg jest obecny wśród ludu, a lud ucieleśnia Boga [28]. Taka formuła polityczności – w której uczestnictwo w ciele Chrystusa za pośrednictwem jest już *de facto* nie przez Kościół, ale przez naród wykorzystujący instytucje kościelne do swego samookreślenia – otwiera przed Polską odrębną drogę teologiczno-politycznej nowoczesności, odmienną od dróg wyznaczonych przez teorię prawa naturalnego i umowy społecznej czy przez boskie prawo królów. Polityczny lud dawnych Polaków nie jest ludem oddającym swe życiowe moce państwu, które katalizuje i łączy je w moc jednej, sztucznej oso-

by; nie jest też ludem czerpiącym swe życie – więź z bóstwem i pochodzące zeń więzi społeczne – od panującego monarchy bądź od instytucji kościelnych [29]. Ceną, jaką przyjdzie zapłacić za tę niebywale śmiałą konstrukcję – konstrukcję przymierza Boga z Polakami, której wyrazem była, jak się wydaje, kultura polskiego baroku – jest wynikające z radykalnego odróżnienia wyobcowanie od reszty Europy, wrogość wobec odmiennych wyznań i kultur politycznych, wreszcie: wojny, będące być może rodzimą odmianą toczących Europę wojen religijnych. W przypadku Polski nie byłyby to jednak wojny w imię jednego z wyznań chrześcijańskich, lecz wojny, jakie lud Izraela prowadził w imieniu Boga z otaczającymi go rzeszami nieuczestniczących w przymierzu niewiernych.

III

Spośród pism Mickiewicza przedmiotem analizy uczynię jedno – *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*. Pierwszą przyczyną takiego wyboru jest sama forma oraz treść tekstu *Ksiąg* – lokują się one, podobnie jak późne pisma Orzechowskiego, na przecięciu literatury i publicystyki, tak że w podobny sposób poruszają głębokie rejestry retoryczne i symboliczne zarówno celem tworzenia koncepcji teologiczno-politycznych o potężnym, ponadpokowym oddziaływaniu, jak i spożytkowania ich we współczesnych im, dawno już dzisiaj przebrzmiałych sporach, interesujących wyłącznie wyspecjalizowanych znawców epoki. *Księgi* są także najistotniejszym być może manifestem mesjanizmu polskiego, miejscem sformułowania fundamentalnej dlań koncepcji Polski-Chrystusa, kolebką narodowej chrystologii polskiej. Drugą przyczyną jest historyczne znaczenie *Ksiąg* i ich bogata recepcja, wyrażająca się w poczytności

wśród Wielkiej Emigracji oraz toczonych wokół nich ideowych sporach, w szybkim pojawieniu się tłumaczeń na języki obce [30], dużej liczbie wznowień [31] oraz poświęconych im studiów [32]. Trzecią kwestią – najmniej oczywistą – jest związek między *Księgami* a literaturą staropolską – wykazany przez Zofię Stefanowską – monografistkę *Książ*, która poświęciła im rozdział zajmującego studium zatytułowanego *Historia i profecja*.

Stefanowska, wychodząc od problemu nieprzystawalności *Książ* do gatunku romantycznej prozy biblijnej – autorstwa przede wszystkim Lammenais’go, a także Chateaubrianda, Ballanche’a czy Nodiera – stwierdza, że forma literacka Mickiewiczowskiego tekstu wyrasta z tradycji staropolskiego kaznodziejstwa. Przytaczając similia z kazaniaми Piotra Skargi, Fabiana Birkowskiego czy Tomasza Młodzianowskiego, uczennica Stanisława Pignonia przekonująco dowodzi ciągłości między katolicką homiletyką Rzeczypospolitej szlacheckiej a mesjanistycznym słowem wieszczym *Książ narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* [33]. Poza pokrewieństwem genologicznym wskazać należy na podobne, jak sądzę, rozumienie natury słowa. Dla wychowanych na humanistycznej retoryce kaznodziejów wieku XVI oraz XVII mowa była rodzajem działania, a ich przedsięwzięcia oratorskie i literackie – niezależnie od kunsztu artystycznego – zawsze pozostawały obliczone na konkretne polityczne lub duszpasterskie oddziaływanie. Taki sam charakter miało niemal całe staropolskie piśmiennictwo filozoficzno-polityczne – niezależnie od zaangażowanego teoretycznego aparatu jego najważniejszym horyzontem pozostawała określona praktyka polityczna, zlokalizowana we wspólnocie obywatelskiej i instytucjach szlachty. Również profetyczne pisma Mickiewicza – podkreślają to i Stefanowska, i Weintraub [34] – wyróżniają się na tle epoki

brakiem zainteresowania aspektami abstrakcyjnymi i niemal zawsze nawiązują do bieżących sporów, a ich autor wydaje się oczekiwać czym rychlejszego przekucia swoich słów w czyny – co czyni go radykalnie obcym popularnemu ówczesnie utopizmowi, czyli dyskursywnemu projektowaniu lub urządzaniu przyszłości, które musi przecież implicytnie zakładać rozdział między słowem a rzeczywistością, z konieczności zniesiony w oczekującym wcielenia, wywołującym przyszłość słowie wieszczym.

Choć zeszlowieczna krytyka cenila wyżej *Księgi pielgrzymstwa*, stroniąc raczej od *Ksiąg narodu* [35], to właśnie pierwsza część *Ksiąg* ma kapitalne znaczenie dla badań nad teologiczno-politycznym aspektem dzieła Mickiewicza. Według Stefanowskiej autor przeprowadza w niej figuralną interpretację historii świętej, sekularyzując ją i czyniąc Polskę figurą Chrystusa, a upadek Rzeczypospolitej – momentem węzłowym dziejów, wydarzeniem definiującym historię powszechną w taki sam sposób, w jaki Męka, Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa określały historię świętą [36]. Prześledźmy pokrótce konstrukcję wspomnianej figury.

„Na początku była wiara w jednego Boga, i była Wolność na świecie” [37]. Tym zdaniem – o składni biblijnej parataksy – otwiera Mickiewicz *Księgi narodu polskiego*, narodowo-powszechną esencję dziejów *ab origo mundi*. Historia święta – a konkretnie jej przedewangeliczny etap – jest w interpretacji Mickiewicza historią upadku, historią odrzucenia Boga i Wolności przez ludzi. Odrzucenie pierwotnego monoteizmu, wedle poety gwarantującego wolność, zaskutkowało wielobóstwem – „bałwochwalstwem” – i powszechną wojną religijną, dalej zaś: uzurpacją władzy przez Imperatora Rzymskiego, przedstawiającego się jako gwarant pokoju między zwaśnionymi poganami i wspieranego

przez legitymizujących go Filozofów. W czasie Cesarstwa nastąpiło „przesilenie niewoli [...]”. W on czas przyszedł na ziemię syn Boży, Jezus Chrystus, nauczając ludzi, iż wszyscy są bracią rodzoną, dziećmi jednego Boga” [38]. Wyzwolicielska nauka Chrystusa, rzucająca wyzwanie porządkowi władzy cesarskiej, napełniła lękiem „sędziów, którzy sądzili w imię Imperatora Rzymskiego” [39], i doprowadziła do Jego umęczenia. Zwycięstwo Chrystusa poprzez Jego Zmartwychwstanie było zwycięstwem przede wszystkim nad Imperatorami i ciemiężcami: „wtenczas panowie uwolnili niewolników swoich, i poznali w nich braci, a królowie, pomazani w imię Boga, uznali nad sobą prawo Boże, i wróciła na ziemię sprawiedliwość”, zaś „wszystkie narody, które uwierzyły [...] uważali siebie za jeden naród, i nazwano ten naród Chrześcijaństwem” [40].

Zmartwychwstanie Chrystusa, na którym ufundowane zostało Chrześcijaństwo otwiera zatem drugi etap historii świętej – okres, w którym chrześcijanie oczekują Paruzji, powtórnego przyjścia Chrystusa. W interpretacji figuralnej, dokonanej przez Mickiewicza, historia Chrześcijaństwa również przybiera formę powtórzenia, gdyż powtarza schemat degeneracji i utraty wolności. Pierwotnie „królowie różnych narodów uważali się za braci”, a „[w]olność w Europie rozszerzała się powoli, ale ciągle i swobodnie [...] i całe Chrześcijaństwo miało być wolne, a wszyscy Chrześcijanie, jak bracia, równi sobie. Ale królowie zepsuli wszystko” [41]. Ponownie doszło więc do ograniczenia wolności i uzurpacji władzy – tym razem przez monarchów – ponownie rozszerzyło się także bałwochwalstwo, którego obiektem nie były jednak pogańskie bóstwa, ale „Honor”, „Preponderancja polityczna”, „Panowanie na morzu i Handel”, „Dobrybyt”, „Równowaga polityczna”, „Zaokrąglenie polityczne”, wreszcie: „Interes” [42]. Bałwochwalczą władzę

rzządzających – monarchów absolutnych – legitymizowali z kolei Filozofowie, „którzy pochwalili wszystko, co wymyślił królowie” [43].

Wyjątkiem spośród „dziczejących”, jak pisze Mickiewicz, narodów Europy, był naród polski, który „nie kłaniał się nowemu bałwanowi” i był „od początku do końca wierny Bogu przodków swoich” [44]. Wojny, prowadzone przez naród polski w imię Boga i Wolności, doprowadziły do jego utożsamienia z chrześcijańską Wolnością, za którą Polacy oddawali życie – przez co naród ten stał się zagrożeniem dla uzurpujących władzę monarchów. Ci zaś „zatrzwożyli się w sercach swych i rzekli: wypędziliśmy z ziemi Wolność, a oto powraca w osobie Narodu sprawiedliwego” [45]; powzięli więc decyzję, aby umęczyć i zabić naród polski, a razem z nim Wolność. Tak oto rozbiory Rzeczypospolitej dokonane przez Prusy, Rosję oraz Austrię, zostały wpisane w schemat historii świętej jako jej centralny punkt: męka, śmierć i oczekiwane zmartwychwstanie narodu polskiego.

Z teologicznej podstawy *Książ narodu* – tajemnicy Męki, Śmierci i Zmartwychwstania – wypływa treść przeżytych duchem ewangelicznym *Książ pielgrzymstwa*. Inaczej niż u autorów romantycznej prozy biblijnej [46] – a także inaczej niż u Orzechowskiego oraz u staropolskich kaznodziejów [47] – podstawowym punktem odniesienia Mickiewicza nie jest ani Stary Testament ani Apokalipsa, lecz Ewangelia, z czego wynikają najbardziej zasadnicze różnice między *Quincunxem* a *Księgami* [48]. Pierwszą z nich jest orientacja temporalna – Mickiewiczowski mesjanizm jest wychylony w przyszłość i przepełniony oczekiwaniem powtórnego przyjścia, jak i wielkiej przemiany; Orzechowski orientuje się zaś na przeszłość, na odnowienie dawnego przymierza między Bogiem a ludem. Druga dotyczy kwestii hierarchii, ładu przyrodzonego i przemiany wartości. Mi-

Mickiewicz zwraca się do pozbawionych ojczyzny pielgrzymów, których przeciwstawia możliwym tego świata, powtarzając tym samym radykalny ewangeliczny gest przemiany wartości i globalnej resemantyzacji – odrzucenia porządku tego świata poprzez wytworzenie nowego świata sensów i znaczeń [49]. Orzechowski, przeciwnie, broni zagrożonej hierarchii władzy, zaś ci, którzy, jak później Mickiewicz, nawołują do typowego dla mentalności ewangelicznej radykalnego przewartościowania, są jednymi z najczęstszych obiektów jego ataków. Mickiewiczowski „Polak powiada Narodom: tam Ojczyzna, gdzie źle; bo gdzie tylko w Europie jest ucisk Wolności, i walka o nią, tam jest walka o Ojczyznę” [50]. Orzechowski pragnie zaś zachować swą bardzo konkretną ojczyznę poprzez wynalezienie konserwującej ją formy nowatorsko wykorzystującej zastany porządek symboliczny. Jego troską nie jest Bóg, który nadchodzi, lub naród, który ma powstać z martwych, ale relacja między narodem i jego ziemskimi instytucjami a uobecniającym się Bogiem, zdolnym zarówno karać, jak i nagradzać ucieleśniający Go lud.

Wedle Zofii Stefanowskiej „polityczne zastosowanie koncepcji związku figuralnego” skutkuje sekularyzacją figury Chrystusa, a dla Mickiewicza historia święta okazuje się podporządkowana historii narodów, zaś Bóg – sprawie polskiej [51]. Autor *Ksiąg* okazuje się tym samym wczesnym ideologiem nacjonalizmu, który wykorzystuje *sacrum* do celów typowo świeckich. Taka interpretacja jest wyrazem – niekoniecznie świadomym – Schmittiańskiej wizji stosunku między *saeculum* a *sacrum*, wedle której nowoczesna polityka w każdej formie wyzuta jest ze świętości, a zarazem zadłużona u przednowoczesnych koncepcji teologiczno-politycznych. Problematyczny charakter takiej lektury *Ksiąg* znamionuje niezgoda między autorką *Historii i pro-*

fecji a Wiktorem Weintraubem, dotycząca znaczenia słów Mickiewicza o „krwi poślubionej Ojczyźnie” [52]. Stefanowska uważa je za „piękny zwrot retoryczny”, którego „nie należy brać zbyt dosłownie” [53], Weintraub zaś podkreśla, że Mickiewicz – być może nawiązując do słów św. Pawła, że „bez rozlania krwi nie ma odkupienia” [54] – „domagał się mistycznego okupu krwi”, bo „im więcej się tej krwi przeleje, tym szybciej przyjdzie zmartwychwstanie” [55]. Na poparcie literalnej interpretacji słów Mickiewicza przytacza Weintraub nie tylko cytaty z jego pism, ale powołuje się także na jego gorące poparcie dla wszelkich, najbardziej beznadziejnych zrywów niepodległościowych, szczególnie zaś następujących niedługo po wydaniu *Ksiąg* wyprawie bezansońskiej i partyzantce Zaliwskiego. O tym zaś, że krew przelewana za ojczyznę ma charakter święty, a nie świecki, świadczy – na najbardziej ogólnym poziomie – kult, jakim otaczają ją wszystkie nowoczesne (i nie tylko) społeczeństwa, a w obrębie pism Mickiewicza: choćby identyfikacja ojczyzny, Polski, z Wolnością, która występuje w *Księgach* w nierozzerwalnej syntagmie „Bóg i Wolność”.

Nietrafność owej tezy o Mickiewiczowskiej sekularyzacji figury Chrystusa jest kolejnym dowodem przeciw racjonalistyczno-oświeceniowemu utożsamieniu nowoczesnych pojęć narodu i państwa ze świeckością. Ich teologiczno-polityczna genealogia skutkuje nieuniknionym uwikłaniem w sferę *sacrum*, a twórcy nowoczesnych konstrukcji symbolicznych, tacy jak Orzechowski i Mickiewicz, pozostają siłą rzeczy uzależnieni od przednowoczesnych figur, do których się odwołują – nie mogą wszak w pełni panować nad owymi potężnymi religijnymi symbolami [56]. Przeciwnie, sami dostają się pod ich panowanie lub wręcz przedstawiają się jako przemawiający w imieniu tego, co niewidzialne – jako pośrednicy: prorocy. Mickiewicz nie

dokonuje więc prostej sekularyzacji historii świętej i chry-
stologii poprzez przeistoczenie ich w ideologię nacjona-
listyczną. Dokonuje raczej – albo jest pośrednikiem – głębo-
kich przemian w obrębie żmutowego węzłowiska *saeculum*
i *sacrum*, przemian, których owocem jest uświęcenie Polski
jako Chrystusa.

Dlatego też celem autora *Ksiąg* nie jest stworzenie
ideologii nacjonalistycznej czy narodowej, mającej gwaran-
tować narodowi spoiwą tożsamość i wytwarzać sferę zna-
czeń, w obrębie której będzie on mógł funkcjonować i aku-
mulować siły – tak, jak czynią to inne narody nowoczesne.
Nowoczesne pojęcie narodu – w prze-ciwienństwie do poję-
cia ludu Bożego – zakłada wszak z konieczności wielość
i różnolitość narodów. Tymczasem Mickiewicz, ze względu
na teologiczno-polityczne figury, do jakich się odwołuje,
okazuje się zmuszony – tak samo jak Orzechowski – wysu-
wać roszczenia do absolutnej wyjątkowości i nieprzekła-
dalności, do radykalnego wybraństwa. O ile jednak Orze-
chowski dążył do utożsamienia Polaków z ciałem politycz-
nym Starożytnego Izraela, w którym dzięki Przymierz
oraz konstrukcji Przybytku uobecniał się żywy bóg JHWH,
o tyle Mickiewicz utożsamiał Polaków z ciałem politycznym
Chrystusa, boga umęczonego i zmartwychwstałego. Różni-
ca jest fundamentalna – w pierwszym wypadku otrzymu-
jemy wszak ciało boga pełnego gniewu i mocy, toczącego
wojny ze wszystkimi innymi bogami, „bałwanami” wy-
znawanymi przez wrogie mu ludy; w drugim zaś ciało boga
umęczonego i uśmierconego, a następnie zmartwych-
wstałego – przemienione przez Mękę, Śmierć i Zmartwych-
wstanie. Bóg Orzechowskiego jest bogiem mocy i trwania,
Bóg Mickiewicza – bogiem wielkiej przemiany wartości
i odrzucenia ładu tego świata.

Mickiewicz, wieszcz i hierofanta, objawia mistyczne ciało Polski-Chrystusa w czasie jego śmierci, po umęczeniu, a następnie zabiciu przez wrogów, w oczekiwaniu rychłego Zmartwychwstania i przemienienia. Jego chrześcijaństwo pozostawia wiernych w nieustannym mesjańskim napięciu, w oczekiwaniu wypełnienia się czasu oraz przeobstwienia. Dlatego też narodowa chrystologia Mickiewicza ma się do nacjonalizmu tak, jak mesjanizm Chrystusa do dawnego mesjanizmu żydowskiego. Mesjanizm starohebrajski oczekiwał emanującego d o c z e s n ą potęgą Króla Izraela; Mesjasz chrześcijan odrzuca zaś doczesne hierarchie i władze, utożsamiając się z nędzarzami oraz cierpiącymi, dokonując przeobstwienia przez ofiarę z własnego umęczonego ciała i zniesienie partykularyzmu Starego Przymierza [57]. Wobec tej zależności identyfikacja Polski-Chrystusa z jakimkolwiek partykularnym narodem historycznym wydaje się co najmniej wątpliwa. Mickiewiczowski sposób myślenia tudzież przepowiadania każe raczej stwierdzić, że Polska-Chrystus to figura przyszłej przemienionej ludzkości, odrzucającej narodowy partykularyzm na poczet przyszłego tryumfu Wolności, której depozytariuszami są pozabawieni ojczyzny pielgrzymi, dawni Polacy.

Ciało polityczne wyłaniające się z kart *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego* jest zatem ciałem zawieszonym między Męką i Zmartwychwstaniem, pohańbieniem oraz chwałą – a także między życiem a śmiercią. Choć umęczone, nie jest w pełni umarłe – jego śmierć jest zwycięstwem nad śmiercią – nie jest także żywe i nigdy nie będzie podobne innym żywym ciałom. Jako zmartwychwstałe może być ono wyłącznie ciałem uwielbionym, nadmysłowym mistycznym ciałem Chrystusa. Sposobem na Jego ucieleśnianie przez lud nie jest zaś zwycięska wojna z czcicielami wrogich bóstw, ale męczeństwo, imitacja Męki Chry-

stusa spełniana w oczekiwaniu na Drugie Przyjście. Mickiewicz, czyniąc upadek Rzeczypospolitej środkiem historii – powtórzeniem Krzyża – z niesamowitą mocą wytworzył nowy świat sensów i znaczeń, świat wydobyty z głębi bezsensu zagłady dawnej kultury polskiej, której pojęcia i treści gwałtownie utraciły swe odniesienia. Umieszczając to ciało polityczne Polski poza życiem i śmiercią, uczynił je niepodległym śmierci – spełnił więc zadanie, przed którym stawał wcześniej Orzechowski. Dokonał tego jednak wielkim kosztem: radykalnych, niemogących podlegać negocjacji roszczeń do powszechności wobec których jakiegokolwiek rzeczywiste odrodzenie Polski jako part y k u l a r n e g o narodu (lub, co gorsza, nowoczesnego państwa) musi okazać się głupstwem albo herezją. Zaś w obliczu wyjścia naszych więzi z tym, co niewidzialne, poza chrześcijaństwo, w obliczu uwiadu pośrednictwa Kościoła i wyczerpywania się sensów oraz znaczeń, których źródłem jest Krzyż, Polska Mickiewicza, nieżywa oraz niedoumarła, nawiedza nas w ciele upiora.



* Artykuł przedstawia wyniki badań prowadzonych w ramach projektu *Idea Apocalyptica seu Apocalypsis Stanislai Orichovii, czyli eschatologicznohistoryczny apokryf przypisywany Stanisławowi Orzechowskiemu. Edycja, przekład, interpretacja*, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (nr 2020/37/NHS1/02549).

[1] E.H. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski, A. Krawiec, red. nauk. J. Strzelczyk, Warszawa 2007.

[2] C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichoński, Kraków 2000, s. 60.

[3] H. Blumenberg, *Prawowitość epoki nowożytnej*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2019, s. 9–145; zob. też: T. Zatorski, *Wyłączona teologia? Hansa Blumenberga obrona nowożytności*, „Kronos. Metafizyka, Kultura, Religia” 2013, 2(25), s. 82–97.

[4] R. Pawlik, *Powstanie państwa jako proces sakralizacji. Ernst H. Kantorowicz w dyskusji z Maxem Weberem i Carlem Schmittem*, „Kronos. Metafizyka, Kultura, Religia” 2019, 2 (42), s. 201–221.

[5] Problem zagłady kultury i utraty sensu – rozpadu przestrzeni semantycznej – doskonale obrazuje Jonathan Lear w książce, której bohaterem jest Wiele Przewag, wódz plemienia Wron: J. Lear, *Nadzieja radykalna. Etyka w obliczu spustoszenia kulturowego*, przeł. M. Rychter, Warszawa 2013.

[6] B. Kosmanowa, *Popularność Stanisława Orzechowskiego w Rzeczypospolitej Szlacheckiej*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1977, nr 22, s. 75–91.

[7] O szeroko występującym w ówczesnym piśmiennictwie poczuciu trwogi zob.: J. Tazbir, *Czarna futurologia*, „Nauka” 2008, nr 1, s. 7–18; J. Tazbir, *Wizje przyszłości w kulturze staropolskiej*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1982, nr 27, s. 107–130. P. Rzewuski, *Staropolska trwoga. Między czarną futurologią a katastrofizm*, „Rocznik Historii Filozofii Polskiej” 2015, nr 8, s. 25–37.

[8] S. Orzechowski, *Quincunx*, w: *Wybór pism*, red. J. Starnawski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1972, s. 603.

[9] Tadeusz Sinko zauważa, że u Orzechowskiego „w przeciwstawieniu do cytatów klasycznych te patrystyczne są dokładne i przeważnie oznaczone co do źródła (tytuł i rozdział). Orzechowski traktuje je z tym samym pietyzmem, co Pismo św.”. To samo można powiedzieć o cytatach z *Corpus Iuris Canonici*, pojawiających się w *Policyi Królestwa Polskiego*. Zob. T. Sinko, *Erudycja klasyczna Orzechowskiego*, Kraków 1939, s. 69–70, 113; S. Orzechowski, *Policyja Królestwa Polskiego*, II, 7 i 9 (Przemysł – Kraków 2014, s. 238–239, 241–243).

[10] S. Orzechowski, *Quincunx*, s. 606.

[11] S. Orzechowski, *Opowiadanie upadku przyszłego Królestwa Polskiego*, wyd. T. Wierzbowski, Warszawa 1901, s. 11.

[12] S. Orzechowski, *Quincunx*, s. 534.

[13] Emblemat *Typus Poloniae Regni* reprodukuje m.in. K. Koehler w swoim

wydaniu *Quincunxa*. Zob. [S. Orzechowski], *Quincunx*, w: *Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej*, wstęp i opracowanie. K. Koehler, Kraków 2009, s. 63.

[14] S. Orzechowski, *Quincunx*, s. 530.

[15] Ściśle rzecz biorąc, Święte Świętych nie było tożsame z Przybytkiem – którym to terminem określano całość przenośnego sanktuarium Izraelitów, zwanego też Namiotem Spotkania – ale stanowiło jego centralną część, miejsce, w którym uobecniał się JHWH.

[16] S. Orzechowski, *Quincunx*, s. 536–537. Obok marginalium: „Polska jest Sancta Sanctorum”.

[17] Tamże, s. 539. Obok marginalium: „Polska lud święty”. Cytat łaciński: 1P 2,9 („Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem [Bogu] na własność przeznaczonym, abyście oglądali chwalebne dzieła Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła”).

[18] Tamże, s. 544–545. Obok marginalium: „Polska święta”. Cytat łaciński: Tyt 2, 13 („[...] oczekując błogosławionej nadziei i objawienia się chwały wielkiego Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa”); „*cui soli trino et unio*” etc. – dodatek autora.

[19] Krzysztof Koehler twierdzi, że „obrzędokształt quincunxa [...] jest w naszej literaturze jednym z ciekawszych świadectw rodzenia się szlacheckiego pre-mesjanizmu”. K. Koehler, *Wstęp*, w: *Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej*, wstęp i oprac. K. Koehler, Kraków 2009, s. 9. Identyfikacja Orzechowskiego jako „protomesjanisty” pochodzi od Józefa Ujejskiego: J. Ujejski, *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*, Lwów 1931, s. 37.

[20] W *Quincunxie* znajdujemy nawiązania zarówno do pochodzącej od papieża Gelazego teorii dwóch mieczy, jak i do będącej jej rozwinięciem, pochodzącej od Innocentego III alegorii stórcza (władzy kościelnej) i księżycy (władzy świeckiej): „*Quia summus sacerdos habet potestatem gladii, sed exercitium eius non habet*. O czym stare dekreta ludzi świętych czytacie”, *Quincunx*, s. 595; „(...) Jerycho po żydowsku od miesiąca wezwane jest [...]. Tak jako też [...] Polska, [...] gdy się już odwraca od kaptana, jako od stórcza swego, wolność i zacność swą rychto stracić musi”, *Quincunx*, s. 613. Na temat gelazjańskiej teologii politycznej zob. M. Scattola, *Teologia polityczna*, przeł. P. Borkowski, Warszawa 2011, s. 56–59, 85–122.

[21] Arystoteles, *Polityka*, I, 1, 1253a25. Przeł. L. Piotrowicz (przekł. zmieniony – termin „państwo” zastępuję terminem „polis”).

[22] Szczeg. Hbr 7,12: „Ze zmianą bowiem kapłaństwa musi też nastąpić zmiana Prawa”. Werset ten jest podstawą Orichowiańskiej reakcji na Reformację. Por. S. Orzechowski, *Quincunx*, s. 478–79.

[23] Wj 25–26. Budowa Przybytku następuje bezpośrednio po zawarciu Przymierza (Wj 24, 1–11) i ustanowieniu Prawa (Wj 24, 12–18). Opis budowy Przybytku płynnie przechodzi w opis budowy ołtarza (Wj 27) i ustanowienia kapłaństwa (Wj 28) – co odpowiada dwóm elementom Orichowiańskiej triady z *Dyalogu o egzekucję*: ołtarz – kapłan – król, będącej punktem wyjścia

Quincunxa (S. Orzechowski, Quincunx, s. 504–512).

[24] Por. wyż., przyp. 12. Oskar Goldberg, autor *Rzeczywistości Hebrajczyków*, dowodził, że w świat Pięcioksięgu był określany przede wszystkim przez wojnę JHWH i jego ludu, Izraela, z innymi bóstwami i ich ludami – „że istniało i istnieje wielu bogów – tak jak wiele było pierwotnych ludów – a wyłączone panowanie jednego boga pojawi się dopiero w perspektywie eschatologicznej, po rozstrzygającej walce tych bogów”. M. Voigts, *Wstęp*, w: O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, przeł. T. Sikora, Kraków 2012, s. Cl.

[25] J. Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München 2003.

[26] Por. bezpośrednie odwołanie do Wj 27,1: S. Orzechowski, *Quincunx*, s. 537.

[27] Jego koncepcje ustrojowe – rozwinięte przede wszystkim w nieukończonyj *Policyi Królestwa Polskiego* – celnie komentuje S. Grzybowski, *Stanisław Orzechowski and the Beginnings of Political Science of Baroque*, „Organon” 1976/1977, nr 12/13, s. 87–113.

[28] Cieslny charakter relacji między Izraelem a JHWH szczególnie podkreślał Goldberg: „lud dla boga ma zasadnicze znaczenie biologiczne. [...] lud stanowi instrument jego siły, dzięki któremu dokonuje on dzieła materialnego zstępowania, to znaczy pełniej panuje nad materią i stanem napięcia występującym między nią a duchem”. O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. 20.

[29] Orzechowski, choć podkreślał dominację kapłana nad królem, w *Policyi* odwołuje się także do tradycji wyboru urzędników kościelnych przez lud, poświęconej w prawie kanonicznym.

[30] Omawia je m.in. W. Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982, s. 299–302. Zob. też: J. Mayer, *Wydania ulotne „Modlitwy Pielgrzyma” i „Litani Pielgrzymkiej” Adama Mickiewicza*, Katowice 1958.

[31] Być może najistotniejszym spośród późniejszych wydań jest to z 1946 r., rzymskie – otwierające działalność Instytutu Literackiego i opatrzone przedmową Gustawa Herlinga-Grudzińskiego o wymownym tytule: *„Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego” na nowej emigracji*.

[32] Najistotniejsze spośród nich to dwie monografie: S. Pigoń, *O księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego A. Mickiewicza*, Warszawa 1911 (zawiera obszerny wykaz literatury dawniejszej); Z. Stefanowska, *Historia i profesja. Studium o Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego Adama Mickiewicza*, Warszawa 1962 (II wyd.: 1998). Zob. też: Z. Stefanowska, *Wstęp*, w: A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Wrocław–Kraków 1956, s. III–LXXII, szczeg. bibliografię na s. LXXI–LXXII.

[33] Z. Stefanowska, *Historia i profesja*, s. 137–175. O stosunku Ksiąg do romantycznej prozy biblijnej zob. tamże, s. 99–136; zob. też ciekawe uwagi Weintrauba na temat reakcji Mickiewicza na *Paroles d'un croyant* Lamennais'go: W. Weintraub, *Poeta i prorok*, s. 293.

[34] Z. Stefanowska, *Historia i profesja*, s. 214–216; W. Weintraub, *Poeta i prorok*, s. 297–298.

- [35] Zofia Stefanowska (*Historia i profesja*, s. 229) stwierdza wręcz, że „trzonem utworu są Księgi pielgrzymstwa” i to im „najwięcej uwagi poświęciła [...] krytyka. Księgi narodu w jej oczach uchodziły często za coś w rodzaju dziwaczного, irytującego dodatku”. Z perspektywy teologii politycznej sprawa ma się dokładnie na odwrót. Podobnie sądzi Weintraub, wedle którego Księgi narodu „to dziś już tylko dokument romantycznej egzaltacji” [sic!]. W. Weintraub, *Poeta i prorok*, s. 302.
- [36] Z. Stefanowska, *Historia i profesja*, s. 73, 204.
- [37] A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego, 1 (Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego)*, w: A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. V, Warszawa 1996, s. 9–62.
- [38] Tamże, s. 12–13. Utożsamienie Cesarstwa z niewolą – a wolności z Republiki Rzymską – było także powszechne w dyskursie szlacheckim.
- [39] Tamże, s. 18.
- [40] Tamże, s. 21–22.
- [41] Tamże, s. 23, 27–28.
- [42] Tamże, s. 36–39, 53–55, 74–77.
- [43] Tamże, s. 57.
- [44] Tamże, s. 81.
- [45] Tamże, s. 95.
- [46] Z. Stefanowska, *Historia i profesja*, s. 106–07.
- [47] Tamże, s. 145–46.
- [48] Tamże, s. 117–18.
- [48] Zob. np. A. Mickiewicz, *Księgi pielgrzymstwa polskiego*, IV, 11–12, a także V, 1–4 i XXIII, 1–7.
- [50] Tamże, XXI, 1. Identyfikacja myśli pojawia się dekadę później, w pierwszym kursie *Literatury słowiańskiej*: „To pewna, że u poetów, mówców i polityków narodowych polskich ojczyzna nie jest to miejsce, gdzie jest do brzo, nie jest to pewien stan pomyślności, nie jest to pewny kawał ziemi, opisany granicami, za którymi kończy się byt i działanie narodowe Polaka. Ojczyzna Polaków żyje i działa wszędzie, gdzie biją wiernie serca jej synów”. A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. VIII, s. 35–36.
- [51] Z. Stefanowska, *Historia i profesja*, s. 46–50, 172–73.
- [52] Pochodzący nie z *Ksiąg*, ale z „Pielgrzyma” – z artykułu *O bezpolitykowcach i o polityce „Pielgrzyma”*. A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. V, Warszawa 2000, s. 269.
- [53] Z. Stefanowska, *Historia i profesja*, s. 227, przyp. 3.
- [54] Hbr 9, 22.
- [55] W. Weintraub, *Poeta prorok*, s. 309, szczeg. przyp. 36. Poza sporem o znaczenie „okupu krwi”, Weintraub podkreśla dobitnie, że w Księgach „wszystko należy do zakresu sacrum i domaga się od czytelnika wiary”, a „stylizację biblijną musimy [...] odczytać jako system sygnałów ani na moment nie pozwalających zapomnieć czytelnikowi, że ma do czynienia z tekstem sakralnym”. Tamże, s. 285 i 292.
- [56] Zob. R. Pawlik, *Powstanie państwa jako proces sakralizacji*.
- [57] Dokonane przez Chrystusa odwrócenie starohebrajskiej figury mesjań-

skiej znakomicie opisuje Marcel Gauchet. Zob. M. Gauchet, *Odczarowanie świata. Próba politycznej historii religii*, przeł. M. Warchał, Warszawa 2021, s. 194–204.

The Covenant Between God and The Poles. Stanisław Orzechowski and Adam Mickiewicz in the Face of Desolation

Abstract

The aim of the paper is to compare two attempts of ethno-symbolical identity construction, both of which aim at presenting the Poles as the People of God. The first attempt was expressed by Stanisław Orzechowski in the late 1560s with his political writings, particularly *Quincunx*. The other attempt was made by Adam Mickiewicz. I focus on Mickiewicz's *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* (*The Books and the Pilgrimage of the Polish Nation*), which were written after the fall of November Uprising (1830–31) and quickly became a manifesto of Polish Messianism and a fundament of national christology. I briefly present the historical context of both texts and embark upon a philosophico-theological analysis of the symbolical constructions forged by the authors. My investigations contribute to the tradition of political theology and are particularly connected to the questions of secularization and sacralization.

Key words

Poland, Poles, nation, People of God, Stanisław Orzechowski, Adam Mickiewicz, Ark of the Covenant, sacred history, political theology, christology, ecclesiology, historiosophy, theology of history, messianism, prophetism, nationalism

Jakub Wolak – adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Kierownik projektu badawczego finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki, laureat Joseph Conrad Fellowship (2022/23) i Stypendium Cieszkowskiego (2021). Interesuje się platonizmem, teologią polityczną i filozofią Rzeczypospolitej szlacheckiej. Redaktor, tłumacz, wydawca tekstów dawnych. Przygotowuje edycję i przekład *Oblicza utrapionej i znękaney Rzeczypospolitej Jana Dymitra Solikowskiego z 1564 r.* oraz książkę poświęconą pojęciu i idei rzeczypospolitej. Przełożył m.in. *Miejsca Etrusków* D.H. Lawrence’a (Warszawa 2023) oraz I księgę *O misteriach egipskich Jamblicha z Chalkis* (wspólnie z Antonim Ładzińskim). Sekretarz redakcji „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, członek redakcji pism „Kronos Philosophical Journal” i „Rocznik Historii Filozofii i Polskiej”.





*[...] filomatów można wpisywać
w dyskurs modernizacyjny,
a jednocześnie antymodernizacyjny,
gdzie współistnieją ze sobą hasła,
z jednej strony, samokształcenia,
postulaty przedsiębiorczości, pragnienie
awansu oraz, z drugiej strony, tęsknoty
za utraconym ładem wsi, szlacheckim
etosem, egzystencjalną stabilizacją.*

Stosunek filomatów do nowoczesności: pomiędzy tradycją a postępem

Patrycja Wojda

Założenia

Badanie stosunku filomatów do nowoczesności wymaga początkowego zastrzeżenia. Ten termin nie funkcjonował wówczas (przed dwustoma laty) w polszczyźnie w takim znaczeniu, w jakim używamy go obecnie [1]. Nie figurował on więc także w słowniku wileńskiej młodzieży. Ani w korespondencji, ani w innych zachowanych pismach filomackich nie spotkamy też takich słów jak „unowocześnienie” ani tym bardziej „modernizacja”. Interesuje mnie nowoczesność z okresu, kiedy istniała jako zjawisko wciąż niezdefiniowane: wnikam w procesy dziejące się na oczach (lub: z udziałem) filomatów, którym w publicystyce ani w refleksji naukowej nie nadawano jeszcze odrębnej skalającej nazwy. Nie oznacza to jednak, że same procesy umknęły uwadze wilnian. Sądzę wręcz, że właśnie korespondencja, a do pewnego stopnia również wiersze oraz inne teksty z archiwum filomatów, dostarczają materiału pozwalającego na rozpatrywanie stosunku młodych ludzi wobec tego feno-

menu cywilizacyjnego, który określa się dzisiaj mianem nowoczesności [2].

W swoim zamyśle łączenia pojęcia nowoczesności z Towarzystwem Filomatów nie jestem zresztą pierwsza. Od pewnego czasu Adama Mickiewicza, Tomasza Zana, Jana Czeczota i ich przyjaciół kojarzy się z dyskursem modernizacyjnym, obejmującym problematykę przeobrażeń społecznych, kulturalnych, edukacyjnych. Te transformacje w pierwszym trzydziestoleciu XIX wieku przybrały w Europie niespotykane dotąd rozmiary, wynikające z tempa dokonującej się rewolucji przemysłowej i nowego porządku społecznego po kongresie wiedeńskim [3]. Dynamiczne zmiany zachodziły w sferze materialnej (rozwój techniki, urbanizacja) oraz mentalnej i artystycznej (narodziny kultury masowej, zeświecczenie życia publicznego, laicyzacja życia prywatnego). Nie wszystkie te zjawiska w jednakowym stopniu zaistniały na ziemiach polskich pod zaborem, niemniej w takich miejscach jak Warszawa czy Wilno (w kontekście filomatów interesujące mnie najbardziej) widoczne były próby przejścia od tradycyjnego porządku społecznego do nowoczesnego [4]. Świadomość opozycji – różnie artykułowanej – między tradycją a nowoczesnością staje się jednym z wątków przewodnich korespondencji filomatów, jeśli chodzi o problem wyboru ścieżki rozwoju społeczeństwa polskiego [5].

Kiedy piszę o stosunku filomatów do nowoczesności, zajmują mnie napięcia światopoglądowe na linii tradycja – nowoczesność (a także: starość – młodość, natura – cywilizacja). Chcę sprawdzić, jak młodzi twórcy o drobnoszlacheckim pochodzeniu postrzegali swoje położenie społeczne i sytuację egzystencjalną jako młodych mieszkańców rozwijającego się miasta. Wilno (a zwłaszcza uniwersytet) stwarzało szansę integracji filomatów jak też

włączania się w proces przemian modernizacyjnych, dokonujących się pod rozpropagowanymi przez rewolucję hasłami „wolności, równości i braterstwa”. Uwzględnię filomackie próby i projekty modernizacyjne (np. w dziedzinie nauki i oświaty). Nie zmierzam jednak – chcę podkreślić – do tezy, jakoby filomaci stanowili awangardę polskiej nowoczesności. Zwrócę uwagę na silne tendencje zachowawcze, a niekiedy na postawy antynowoczesne. Jako symptom tych tendencji traktuję nostalgiczne idealizacje wsi i niekiedy formułowane wprost pochwały konserwatywnego reżimu społecznego: roussofskie z ducha postulaty powrotu do natury i do korzeni oraz wyrażaną na różne sposoby tęsknotę za utraconym ładem wsi (co uwidacznia się m.in. w sielankopisarstwie Onufrego Pietraszkiewicza i pieśniach Czeczota) [6]. W kręgu filomackim nawołuje się do odrzucenia europejskich wzorców w edukacji. Za charakterystyczne dla filomatów uważam coś, co nazwałabym „podróżą ku nowoczesności i z powrotem”. Miałoby to być wiecznie pracujące laboratorium nowoczesności, okazuje się niezbędne w towarzyskiej i środowiskowej konsolidacji, stanowi ognisko oświaty i umożliwia szeroko zakrojoną działalność ideową i artystyczną (np. pomysł inicjatywy prasowej – almanachu „Hebe”). Zarazem jednak, zarówno w indywidualnym, jak i w kolektywnym doświadczeniu, procesy modernizacji społecznej i kulturalnej, wpisane w „czarny stereotyp Zachodu” (określenie Jerzego Jedlickiego), traktowane są jako nienaturalne i zagrażające polskiemu społeczeństwu [7]. Filomaci odbywają wyobrażone (literackie) podróże powrotne: do wsi jako oazy tego, co opiera się negatywnie opisywanym przemianom cywilizacyjnym. Będę szukać odpowiedzi na pytanie o kulturowe przyczyny imaginacyjnych powrotów ku tradycji ziemiańskiej, ucieczki młodych od „upiórów nowoczesności”.

Nowoczesność i zaborcy

W warunkach polskich – w obliczu zaborów i braku perspektyw na odzyskanie niepodległości – modernizacja początków XIX wieku łączyła się z dyskursem narodowościowym. Dyskusje o kierunkach i strategiach rozwojowych ziem polskich prowadzone były równolegle (a niekiedy jednocześnie) z krępowanymi przez cenzurę debatami wokół stosunku do zaborców [8]. Z jednej strony wciąż podsycano nastroje rewolucyjne i głoszono hasła walki zbrojnej o niepodległość (często pod werbalnym sztafażem „czynu”, by pochopnymi deklaracjami nie budzić policyjnej czujności aparatu władzy), z drugiej zaś podkreślano wagę systematycznej pracy organicznej „we współpracy” z zaborcą:

Z tego względu jednym z priorytetów stało się wypracowanie scenariusza modernizacyjnego oraz związanego z nim modelu cywilizacyjnego odpowiadającego polskim tradycjom, a także polskiemu charakterowi narodowemu, modelu najbardziej korzystnego w ówczesnej sytuacji politycznej, bo pozwalającego unowocześniać ziemie polskie (co na ogół uznawano za konieczność w ówczesnej sytuacji historycznej), jednocześnie nie zagrażającego tożsamości narodowej Polaków. Wychodząc z tego założenia, za najbardziej pożądanego uznano więc model modernizacji organicznej, powodowanej czynnikami wewnętrznymi, tkwiącymi w samym społeczeństwie. Z takich właśnie przekonań wypływał również sprzeciw polskich myślicieli tamtych czasów wobec modernizacji naśladowczej, imitacyjnej, która odrzucała narodową przeszłość i tradycję oraz naznaczała polską rzeczywistość „cudzym stemplem” [9].

W modelu „modernizacji organicznej” doniosłą rolę odgrywały narodowa kultura i nauka – jako dziedziny, w której tożsamość zbiorowa może być pielęgnowana, nie wystawiając się jednocześnie na ryzyko zdławienia przez czynniki zewnętrzne. Działalność Warszawskiego Towarzystwa

Przyjaciół Nauk (1800) inspirowała rozwój naukowy w innych miastach i na prowincjach (w tym działalność samokształceniową filomatów w Wilnie – Towarzystwo Filomatyczne to w tłumaczeniu towarzystwo miłośników, tj. przyjaciół nauki [10]). Ponadto studia filomatów na Uniwersytecie Wileńskim przypadły na czas szerszego rozwoju nauki i kultury w granicach imperium. Polityka cara Rosji, Aleksandra I, nosiła znamiona „propolskości”, a przynajmniej zezwalała na organizowanie życia kulturalnego na terenach Królestwa Polskiego utworzonego po kongresie wiedeńskim w 1815 roku oraz poza granicami samego Królestwa, lecz w obrębie zaboru (np. bez przeszkód uczczano w języku polskim, Rosjanie używali określenia „polskie gubernie” oraz akceptowali kulturalne „regionalizmy”: litewski, ruski, żydowski). Elita polska przebywająca na Zachodzie aktywnie włączała się w ten ruch edukacyjny i kulturalny (m.in. książę Adam Czartoryski jako kurator wileńskiego okręgu naukowego z Francji udzielał wsparcia rodakom, a przy tym pośredniczył w kontaktach między nimi a carem) [11]. Wilno ze swoją uczelnią, która w 1803 r. odzyskała status uniwersytetu i szeroką autonomię [12], mimo że sytuowało się poza granicami Królestwa, stanowiło wpływowy polski ośrodek życia umysłowego cesarstwa [13]. Swoją rangę i renomę traciło od 1823 r. (proces filomatów i filaretów okazał się pierwszym tak jaskrawym wyrazem wrogości carskiego systemu administracyjnego wobec polskiej studenterii [14]), by wraz z upadkiem powstania listopadowego zaprzepaścić je zupełnie [15].

Proces modernizacji najbardziej widoczny był w miastach. To one przechodziły największe przeobrażenia i stawały się

centrami życia kulturalnego, a także były kolebką nowych prądów artystycznych oraz myślowych (m.in. romantyzmu). Na temat form życia miejskiego, korzystania z przywilejów obywatelskich (ale i związanych z tym niedogodności i problemów) pisali filomaci, należący do „**pierwszego pokolenia nowych ludzi miasta**” [16]. Na podstawie pism filomackich, zwłaszcza korespondencji, można częściowo zrekonstruować ich aktywności oraz zamiary partycypacji w projektach modernizacyjnych społeczeństwa polskiego. Można również rozpoznać sprzężone z tymi procesami refleksje i emocje: nadzieje i rozczarowania. To w miastach – Wilnie, Warszawie, Mińsku, Berlinie – filomaci będą świadkami nierówności społecznych i dysproporcjonalnie zachodzących w poszczególnych ośrodkach transformacji („postępu”): w obyczajach i wykształceniu ludności, udziale w życiu towarzyskim różnych warstw społecznych, w rozwijającej się lub zaniedbanej architekturze miejskiej, dostępności obiektów użyteczności publicznej takich, jak teatr czy opera.

Opisując filomackie postrzeżenie procesów modernizacyjnych w Wilnie i innych miastach, będę sięgać przede wszystkim do korespondencji studentów uniwersytetu wileńskiego. To właśnie w listach najwyraźniej uwidacznia się dynamika zmian w oglądzie i ocenie nowych regulacji życia społecznego. To one również odzwierciedlają osobiste uwikłanie ich autorów w reguły nowego porządku. Korespondencja mieści się w pięciu tomach (listy z lat 1815–1823), przy czym najbardziej płodny okres to lata 1820–1821. Owo dwulecie to również w ramach związku moment najbardziej wyężonej pracy intelektualnej i kreatywnej, stąd wiele listów jest typową instrukcją np. postępowania wobec nowych członków, organizacji zajęć filomackich, tworzenia związków zależnych. Dla jasności pod-

kreślę rzecz być może oczywistą, ale o podstawowym znaczeniu dla mojego wywodu: filomaci nie pisaliby do siebie, gdyby wszyscy przebywali w Wilnie w tym samym czasie [17]. Z tej przyczyny, sięgając do ich listów, trzeba pamiętać o osobistych uwarunkowaniach tego pisarstwa. Nie mamy tu przecież do czynienia z jakimś ustrukturyzowanym zestawem idei i poglądów na taką czy inną kwestię, lecz z cyrkulacją przekazów, które zależały od aktualnego życiowego położenia autorów [18].

„W Wilnie nic nie słycać”.

Podróż do nowoczesności przez Wilno...

„W Wilnie nic nie słycać. Cesarz ma jechać do Berlina, ale nie tędy” – komentował Józef Jeżowski do Adama Mickiewicza [19]. „Jak wspomnę na Wilno, strach mnie bierze” – pisał Zan z I szkółdzi, rad by wydłużyć swój wakacyjny pobyt na wsi o kolejne pięć tygodni (K 2, 249). Korespondencja filomatów skłania do przypuszczeń, że studentów miejscowego uniwersytetu gnębiło poczucie prowincjonalności Wilna (powiedzenie, że cesarzowi nie po drodze do Wilna, brzmi niemal emblematycznie). To poczucie, któremu niejednokrotnie dawali wyraz Jeżowski, Mickiewicz i inni, odwracało funkcjonujący wśród uczonych oraz wyższych urzędników obraz miasta jako ogniska kultury, nauki i oświaty [20]. Do elitarnych kręgów lokalnego establishmentu – naukowego i towarzyskiego – filomaci, ubodzy studenci, mieli utrudniony dostęp. Pieniądze, a raczej ich brak, ograniczały udział młodzieńców w ruchu towarzyskim miasta (mimo bujnego życia salonów [21]). Rozdzwięk między oczekiwaniami (ognisko kultury) a studencką kondycją (niedobór podstawowych środków do życia) ustanowił wizerunek Wilna jako miejsca niespełnionych

(niespełnialnych) ambicji protointeligencji, kontrastów (rozwarstwienia społecznego) i społecznoekonomicznej marginalizacji. Młoda nowoczesność Wilna okazała się – w negatywnym znaczeniu – ekskluzywna, wykluczająca, prowokująca studentów do przekonania o ich własnym niedopasowaniu do życia w chaotycznie rozwijającym mieście. Filomaci doświadczyli problemu powracającego przez cały wiek XIX: rozczarowania układem społecznym, w którym inteligent poszukujący skromnego zajęcia stale spotyka się z widmem bezrobocia i biedy [22]. Kreśląc swoją sytuację jako mieszkańców Wilna, filomaci akcentują nędzne warunki bytowe: dzielą ze sobą stancje i brakuje im środków na zaspokojenie podstawowych potrzeb, co nierzadko przykrywają żartem i radością ze wspólnie spędzanego (na zabawach i śpiewach) czasu. Na przykład Jan Czeczot pisał do Adama Mickiewicza, jak mieszka z Dionizym Chlewińskim i Tomaszem Zanem:

[...] wóczymy się, śpimy, dysputujemy, śpiewamy, śmiejemy się i na katar chorujemy. Do pracy ani weź, jakieś jeszcze wakacyjne przywieźliśmy wstręty; wszystko się bawić a gwarzyć chce, a nic czytać i pisać. (K 1, 134)

Cały się dzień nudzim, w wieczór jak dzieci się bawim; praca ani w głowie, kiedy w chacie niema porządku. Miarkuj sobie, np. ja w stancy tak właśnie, jak doczesnej, bo podobno z Onufrym mieszkać przez zimę będę, bez łóżka, bo ścielę się dziwnie na przymostkach na ziemi, bez stolika, bez świecy własnej, bez najmniejszego od przyjazdu z domu uporządkowania się, nie nagadawszy się nareszcie i nie naśmiawszy z dobrymi kolegami, cóż mam robić, jeżeli nie dzieciniec? Dzieciniejemy więc, nie mając sobie tego za grzech, i przyrzekamy co dzień przywrócić u nas porządek. (K 1, 137)

Po ledwie kilku latach pobytu w „ognisku oświaty” Mickiewicz snuł plany wyjazdu z Wilna, Czeczot ze względu na trudną sytuację materialną (z konieczności i z żalem)

przyjął funkcję pisarza jurysty w Masie Radziwiłłowskiej, co zmusiło go do rezygnacji z projektów poetyckich [23]. Wprawdzie swoje położenie opisywał z humorem, chwalił przy tym sobie cygański [24], próżniaczy tryb życia, wesołe rozmowy, śpiewy i gry z przyjaciółmi (nieraz zakrapiane alkoholem), rozkoszował się życiem romansowym, zdaje się jednak, że miało to bardziej wymiar pocieszania siebie i przyjaciół niż szczerego aprobowania niepewnej sytuacji egzystencjalnej:

Bieda, mój bracie, bieda, a szczególnie przy smutnych, jakie wiesz, naszych niedostatkach. Myśli jednak nigdy wesołej, jak być tylko potrafi, nie tracim i bylebyśmy zdrowi, mamy biedę za nic. Lecz wzdycham już bardziej do swobody. Znasz, jak ciężko pracować na chleb musim; inaczej się niepodobna wyrwać, lubo nie wiem, na jak korzystną wolność, z dzisiejszej haniebnej niewoli, jak nauczenie się po adwokacku prawnictwa. Postanowiłem więc pożegnać moją na ten rok lutnię, nie zatrudniać się pisaniem. (K 1, 138)

Do zmroku, a czasem do 7-mej bawię w Prokuratoryi, o siódmej na repetycyą prawa idę, koło dziewiątej powracam; nie ruszam więc do żadnych dziewczątek, bo teraz chory na katar i niedbały o ubranie się, nie chcę, jak kapcan jaki, i nosem świszający, jak jaki mniemany czarownik, szukać z niemi miłosnych zabawek. Powracam więc do stancy; przychodzi później większy jeszcze za mnie włóczęga Tomasz, bzdurzym baneluki i śmiejemy się [...]. (K 1, 140)

W listach filomackich można zaobserwować pragnienie bycia na bieżąco z życiem miasta, partycypacji zarówno w doniosłych, jak i drobnych wydarzeniach. Jednym ze sposobów uczestnictwa w zmieniającym się świecie – najbardziej nowoczesnym, choć niestety nieudanym – miało być wydawanie własnego pisma. Ich pragnienie do podążania za trendami kulturalnymi Zachodu (zwłaszcza Niemiec) widać w poniższym fragmencie:

Zadaj sobie pracy i przejrzyj książki szkolne zaleceń dyrektorskich i aktów wizyty, *memorabilia* wynotuj; będą przydatne do pisma, o którym w Szczorsach toczyła się rozmowa. [...] O Almanaku nic mi nie piszesz; zebrane tu starożytnie Czechtotowe rymy, nie wiem, czy ci posyłać, bo w nich nic się nie wykopie. Swoich kopie mieć musisz, w archiwum jest Mieszko, Aniela, Oda, Sonet i ostatnie hymny [teksty Mickiewiczowskie – przyp. PW]. Czy się nie znajdzie więcej gdzie lekkich kawałków? Przeziarałem almanaki niemieckie; wiele w nich jest tłumaczenia Szekspira, Waltera Scotta, Byrona, najwięcej zaś zdobią sztęchy. (K 3, 174–175)

Jednak studenci nigdy nie doszli do porozumienia w sprawie profilu planowanego czasopisma. Ożywione dyskusje o tym, czy poświęcić większą część tematyce unowocześnień w rolnictwie czy rozbudzaniu patriotyzmu w rodakach, przeciągały się na posiedzeniach filomackich [25]. Brakowało też zgody co do formalnego kształtu i harmonogramu publikacji:

Co do Almanaku, stoję przy mojem, że trzebaby wydać na Nowy Rok. Ulotność wielka Almanaków, jak mówisz, pochodzi stąd, że w nich same mieszczono drobnostki, epigrammata, fraszki etc. Wasz, jeśli by się ukazał, poważniejszy, nie wątpię, żeby motyłowych skrzydełek postradał. Wydawanie cztery razy do roku nadałoby kształt jaki peryodyczny; możeby na to krzywo patrzano, oprócz tego wątpię, żebyście dotrzykali. (K 3, 52)

W korespondencji filomaci wiele też uwagi poświęcali problemom edukacji i kreślili wizję poprawy stanu szkolnictwa. Wyrażone w listach opinie filomatów dowodzą świadomości zapaści sektora edukacji. Błędy przypisywano władzom ograniczającym możliwość rozwoju szkolnictwa przez cenzurę, konfiskującym szkolne majątki oraz zamykającym instytucje oświatowe:

Między wiadomości dla pamięci, tak przynajmniej gadano, szkoły wzajemnego uczenia w Petersburgu mają być zniesione – albo też to się już i stało. Ma nastąpić zalecenie albo też i jest wydane, aże-

by nie inne książki w nagrodę uczniom po szkołach były dawane, tylko same biblie i duchowne !!!... (K2, 297–298)

Od ministra zalecenia przychodzą coraz to pociesniejsze. Kunicyn jaki wyda w Petersburgu prawo natury, które za szkodliwe uznano; minister, zabraniając tego dzieła, każe sobie przysłać wszystkie tu używane książki i rękopisy, jakich się kto trzyma. Szkółki Lankstra mają być oddane pod dozorców szkolnych i szczegółowy o nich raport posłać do Petersburga. Książka, którejby cenzura dla jakiegokolwiek kawałka nie pozwoliła, tako ma być odsyłana do Petersburga. Urządzeń dla włościan drukować nie wolno. (K3, 204–205)

Narzekano również na samych uczniów – młodzież pogrążoną „w próżnowaniu, które przerywane jest szklanką, kartą lub rozkoszą” (K 2, 189).

Dzięki listom Mickiewicza do przyjaciół wiadomo, że w Kownie sięgał po cieszące się wówczas estymą podręczniki przygotowujące nauczycieli do kształcenia, przygotowane przez Towarzystwo do Ksiąg Elementarnych pod przewodnictwem Grzegorza Piramowicza. Przykładem może tu być, m.in., *Elementarz dla szkół parafialnych* (autorstwa m.in. Onufrego Kopczyńskiego, z jego częścią poświęconą nauce czytania i pisania), o którym Brzezińska pisze: „Podręcznik był niezwykle nowoczesny jak na owe czasy, zawierał zalecenia ogólnometodyczne, preferując zasady stopniowania trudności, jasności, dostępności” [26] oraz o dzieło Piramowicza *Wymowa i poezja dla szkół narodowych*. Z listów Mickiewicza wynika, że nie były to łatwe ani przyjemne lektury:

Przypisy przekonają ciebie, że muszę dwa razy lub trzy czytać przypisy Kopczyńskiego, abym pensyon ojczystego nauczył języka. (K1 278)

Literatura polska w każdej klasie musi być pisaną. Nie mówię nic o planie ogólnym dawania jej, planie wielkiej wagi, nad którym my-

śle, ale jeszcze bardzo *confuse*; same szczegóły potrzebują czytania i pisania długiego, owe metafory, metonimie, style, egzordye, mowy, kaduki etc. Wszakże to, wzięwszy po szczegółach, musi być do nowa poznawane; w wielu miejscach, gdzie zdawała się rzecz jasna i wiadoma, napotykają się trudności i wątpliwości. Piszę w tej mierze sekstern z Domerona, Potockiego [*Pochwały, mowy i rozprawy* – przyp. ed.] i Piramowicza. A owóż prawo kochane. (K1 196)

Chyba najbardziej zaangażowanym w poprawę szkolnictwa filomatą był Franciszek Malewski, który z uwagą śledził rozwój wiejskiej szkoły opartej na metodzie wzajemnego nauczania (starsi lub zdolniejsi uczniów przekazywali wiedzę młodszym lub mniej uzdolnionym [27]). Temat rozwoju „szkoły Lankastra”, założonej przez hrabiego Chreptowicza [28], przewijał się we wszystkich tomach korespondencji, świadcząc o wielkich nadziejach, jakie pokładali w nim filomaci:

Nie wzięłem się jeszcze do książek, ani myślałem o naszych pracach, dni całe trawić to w ogrodzie, to w szkole Lankastra. Patrząc uważnie na 250 dzieci, zebranych razem w ogromnej rejszuli, co to za widok, co za pole do postrzeżeń, jaka pociecha! Nie w mieście, ale na wsi, nie na 50 albo stu dzieciach Lankastra metod uważać potrzeba. Ubiór chłopski, siermiężki, koszule, kurtki płócienne, wielkość masy, szybkość komendy, na niej tylko dająca się ocenić, to robi Lankastra wielkim dobroczyńcą, to skłania do ugięcia kolan przed wielkością myśli tego człowieka, albo lepiej przed błogosławioną Opatrznością, która w tym wieku ten wynalazek sprowadziła. (K3 399–400).

Niestety, samo kreślenie projektów naprawy szkolnictwa czy najgłębsza nawet teoretyczna analiza wad i zalet danego rozwiązania nie są w stanie realnie poprawić niczyjego losu. Jeśli teoretyzowanie nie wyjdzie poza sferę prywatności i nie przerodzi się w (przeciw)działanie w społeczeństwie, nie ma mowy o nowoczesnym podejściu, gdyż „kto chce być nowoczesny, pracuje nad przerabianiem do-

tychczasowej rzeczywistości na uprzednią – cięższej w lżejszą, nieubłaganej w negocjowalną” [29]. W skrócie, chęci były z gruntu nowoczesne, ale dzieło zostało zarzucone.

Studenci przypatrują się zjawiskom życia towarzyskiego: m.in. dzielą się wrażeniami o hucznie celebrowanym przejeździe cara Aleksandra przez Wilno. Malewski, Pietraszkiewicz i Zan dodają nowe elementy opisu fety i dostarczają różnych plotek o strojach i zachowaniu kobiet, oświeceniu, o wielkich tłumach (K 1, 108, 115, 120). Z zainteresowaniem odnotowują otwarcie nowej kawiarni, do której uczęszczanie – podobnie jak do kawiarni pani Sipskowej – stanowi rozrywkową atrakcję. Jak pisali Czeczot i Pietraszkiewicz:

Z ciekawości wileńskich tyle tylko, że na miejscu Paczyńskiej Teresa osiadła, ma azyskie (s) napoje i bułkę do jadła. Czystość, porządek, usługa coś na Warszawę zakrawa i podobno to będzie dziś pierwsza kawa w Wilnie, jak była przedtem. (K 1, 151)

Filomaci – w zakresie czasowych i finansowych możliwości – uczestniczyli w lokalnym życiu kulturalnym. Pojawiali się na koncertach dobroczynnych i krytycznie komentowali postawę osób zarządzających instytucjami i finansami:

Gdyby nasz teatr na zawsze wyrzekł się oper, a gdyby natomiast Frank częściej dawał podobne ze sztuk wielkich wyimki, niezawodnie muzyka znacznieby się u nas podniosła, a smak lepszy możeby odstręczył od owego przepłacania wirtuozów koncertowych, których odtąd uważam za podobnych bardzo owym skoczkom, zadziwiającym niepospolitemi ciała łamaniami [30]. (K 1, 430)

Nie wszystkie wydarzenia i nowinki wileńskie cieszyły się u filomatów aprobatą, niektóre przedstawiały się im jako dziwne i śmieszne. Wymownym przykładem może być niezwykle popularny w Wilnie magnetyzm, przejaw miejscowej „dziwnej nowoczesności” (jak nazywa to Michał Kuźniak), w którym dochodzi do paradoksalnych prób łączenia racjonalizmu z irracjonalizmem, łączących „naukę, technikę oraz zjawiska wykraczające poza ich horyzont opisu i rozumienia” [31]. Seanse magnetyczne miejscowej jasnowidzki Marewiczowej, wywołały sporo dyskusji w korespondencji między filomatami [32]:

Powiedz, że Wilno zajęte jest teraz clairvoyantką, którą Lachnicki z Horodeckim magnetyzują. Nie jest ona w stanie jasnowidzenia dla drugich, ale tylko dla siebie. Każę się budzić najdziwniejszymi sposobami, szuka w błocie łańcuszków złotych, groszów po piecach etc. Etc. (K 2, 356 i K 3, 49)

Inne imprezy kulturalne budziły niechęć jako obce, a ich rosnąca popularność wśród mieszkańców Wilna zwiększała krytycyzm studentów wobec współrodaków:

Rusalki [opera wiedeńska *Das Donauweibchen*, w polskiej wersji *Syrena z Dniestru* – przyp. PW] niezmiernie wiele spektatora zgromadzają; już są powtarzane we wszystkich swoich częściach po razy kilka. Słyszałem za rzecz niezawodną, że do tej głupiej wspaniałości i hojności przyszli goli Litwini, czy Niemcy, spektatorowie nasi, i paryskim czy londyńskim obyczajem, dla dwojga niemieckich Kündler (s) alias Kundlów, które występowały na teatr, rzucono dwie kieski zebranych na parterze pieniędzy, do sześćdziesięciu rubli. O niebaczni! bankructwem żyją, a na próżną, nikczemną i niepotrzebną chcą zdobywać się hojność! Pozory, tylko pozory! (K 3, 42).

Jakkolwiek w przytoczonych relacjach można odczuć zainteresowanie życiem miasta i rozpoznać próby włączenia się w to życie (choćby poprzez bycie na bieżąco i krytyczne oceny), to jednak stałym elementem sprawozdań jest zwr-

canie uwagi na prowincjonalny, wtórny charakter Wilna, kojarzonego, a czasami wprost utożsamianego z podstawowymi trudnościami życiowymi [33]. Mickiewicz pisał do Czeczota o „obrzydłem Wilnie” (K 1, 38), a Jeżowski cieszył się z chwilowego pokrzepienia sił na Ukrainie, mówiąc „niemaló pójdzie czasu, póki po wileńsku wywiędnę” (K 1, 159). Malewski po wyjeździe przyjaciół narzekał Jeżowskiemu: „Jak ci się w Szczorsach dzieje, nie wiem jeszcze, ale nigdy nie życzę, żebyś tam czas przepędzał, jak ja teraz w Wilnie. W wieczór nie mam się gdzie podziąć” (K 2, 354). Wedle relacji samych filomatów miasto – w którym uniwersytet wydawał się oazą wiedzy na pustyni materialnego ubóstwa – osłabiało zdrowie oraz siły witalne, skazywało na biedę, wywoływało tęsknotę za „czymś innym”. Owym „czymś innym” było najczęściej nie inne miasto, lecz wieś, którą studenci łączyli z pozbyciem się ciężaru bytowania wśród zimnych i przytłaczających miejskich murów, z odpoczynkiem i regeneracją:

Ciążenie na mózgu brudów wileńskich rzetelnie (nie przez imaginacją) czuć się daje. Doświadczam kataru, choć sucho; ociążały jestem, choć nie gorąco; twarz ściągnęła się bardziej. W takim więc będąc stanie, mieć nie można nadziei, ażebym był należycie przydatny Tow[arzystwu], a sobie użyteczny w nadchodzącym roku. Zamyślam więc na Oktober, Nowember, December wynieść się koniecznie na wieś. (K 2, 224)

Wiejska egzystencja nierzadko nasuwała też skojarzenia z rozpustą i zabawą:

Wesół w zaciszu spokojnej wioski,
Żyję, niepomny nudów i troski,
[...]
Ja na wsi hulam i pieszczę,
Czasem się i w hymen wiercę. (K 1, 57–59)

To dziewczyny wiejskie kojarzyły się filomatom ze swojskością, słodyczą, oraz okazywały się atrakcyjne, w przeciwieństwie do panien miejskich. Tym być może urody, jak też obycia odmówić nie sposób, fizycznych przyjemności poszukiwano jednak z dziewczyną prostą, rumianą i – bardziej dostępną:

Przed wiejskimi bowiem dziewczki
Na bok warszawskie Naliwki. (K 1, 99)

W kontraście do Wilna – wieś prawie zawsze występowała w tekstach filomackich w pozytywnych kontekstach. Zapewne również z tego powodu spod piór filomatów – zwłaszcza Czeczota i Pietraszkiewicza – wychodziły sielanki albo inne utwory, gdzie perypetie miłosne albo rekreacyjne rozgrywały się w wiejskim krajobrazie. Wieś była – jak pisał Malewski o mająteczku w Szczorsach – zawsze „dość przyjemna”:

Miejsce mojego pobytu jest dość przyjemne. Tuż z przed okna, sięcią od much zakrytego, gdzie list piszę, suną się płyty na Willii; dom nie powiem, porządny, ale mieszkalny. Życie tu, mimo trzy dni zębowe, wygodne. Spijam mleka, śmietany niesłychanie, jem jagody, wędlinę i już blade moje pucky ciągle tak wyglądają, jakieś je widział po sławnem Januarius. (K 1, 157)

Wyjazdy do mająteczku w Szczorsach filomaci traktowali jako szczególny rodzaj odpoczynku, swoiste – jak powiedzielibyśmy dzisiaj – wakacje *all inclusive*, z zapewnionymi wygodami oraz ze specjalnym traktowaniem gości, o czym z nieskrywaną ekscytacją donosili zarówno Malewski, jak też Jeżowski (który przyjechał tu w celu podreperowania zdrowia):

Na niczem mnie tu nie zbywa, mam paradny pokój jeden i drugi, mniejszy trochę, czystsze od twego, piękniejsze i weselsze. Cho-

dzę cały ranek w pończoszках i szlafroku jako wielki pan, mam piwo wybome, jem za dwóch [...]. Jednej mi tylko brakuje rzeczy: waszego oblicza, waszych rozmów. Jakżebym rad był z naszym bibliotekarzem rozprawiać o tutejszej bibliotece, porównywać edycje, jakbym chciał Janka zawieść pod pachnącą małgorzatkę, postawić mu butl piwa [...] A ciebie, Jeżu, gdziebym posadził? Na balkonie, z którego na miłą widać wokoło, albo pod piękną topolą; [...] Sny to są ! Pocieszam się w wieczór codzieli za fortepianem. (K2, 201)

Tydzień już upłynął, jak używam życia wiejskiego w hrabstwie szczorsowskiem. [...] na nic tu utyskiwać nie mogę. Wygody są przyzwoite. Z rana kawa, o 10 śniadanie, o 2 obiad, notabene, wyborny, potem kawa czarna; dalej wieczerza. Stancya sucha, czysta, będzie zapewne ciepła, gdy się dwa razy palić zacznie; [...] Pan hrabia uprzejmy, radby mię wszystkiemi siłami odpasywał. Jako zdrowszy jestem nieporównanie, nawet zdrów zupełnie; przybyło sił i ciała. (K 2, 262–263)

Mieszkanie i życie w Wilnie – miejscu pierwszej osobistej i zarazem grupowej konfrontacji z nowoczesnością – skłaniało filomatów do poruszania się (czasem realnego, innym razem imaginacyjnego) między przestrzenią wsi i miasta, a także między dwoma modelami życia: gospodarskim (szlacheckim, „tradycyjnym”) i miejskim (inteligenckim, „nowoczesnym”). Z upływem miesięcy i lat niechęć do Wilna, miasta złej (wykluczającej, degenerującej) nowoczesności, wzrastała. Wieś i etos gospodarski nie były jedyną drogą ucieczki od widma nowoczesności. Drugą drogą, alternatywną, było poszukiwanie „tej lepszej” wersji nowoczesności. W korespondencji filomatów dość często występują deklaracje chęci wyjazdu z prowincji, na Zachód od Bugu, do Warszawy, a najlepiej do Berlina (a kto wie, czy nie do Paryża: Malewski w liście opowiada o rozmowie z damami w Warszawie, które wypytywały czy był w Paryżu).

Berlin, podobnie jednak jak Paryż, okazuje się zbyt odległy – zarówno geograficznie, jak i kulturowo; Warszawa

natomiast rozczarowuje [34]. Jednak to w Warszawie spędzają istotną (formującą intelektualnie i zawodowo) część swojego studenckiego życia. Najwięcej relacji z pobytu w stolicy Królestwa Polskiego przesyła filomatom Pietraszkiewicz, który na tutejszym uniwersytecie zdobył tytuł magistra. Ale również Malewski i Czeczot bywali tu okazjonalnie i w korespondencji dzielili się swoimi – niepochlebnyymi – recenzjami miasta.

Wszystko tu źle, wszystko się nie podoba, kiedy człowiek nie brzuchem, ale rozumem, na to, co się dzieje, patrzy i sądzi. Jeść, pić, stroić się, paradować, swawolić, nie wiem, czy i w Paryżu lepiej można. Ale żyć swobodnie, widzieć i słyszeć, co pocziwe serce uradować może, nie wiem, czy gdzie jest trudniej

– Czeczot relacjonuje Mickiewiczowi (K 4, 56–59). Malewski wspomina m.in. o nieudolności warszawskiego uniwersytetu [35]. Pietraszkiewicz pisze o swoim pierwszym – nie najlepszym – wrażeniu, które odniósł gdy starał się zdobyć stypendium na dalsze studia w Królestwie Polskim:

Kto widział Warszawę, Wilno ma za nic; [...] Szesnaście dni bawiłem w stolicy niegdyś wolnych Polaków i same tylko formy znalazłem; musiałem się jednak im poddać i to tylko zyskałem, że jest niespokojny i niepewny. (K1, 89)

Diagnoza Warszawy jako miejsca, w którym znaleźć można „same tylko formy” (a więc brak prawdziwych czy autentycznych ludzi), wydaje się zaprzeczeniem Wilna (w których filomaci odnajdują dobrych ludzi, brakuje natomiast zaplecza instytucjonalnego oraz godziwych warunków życia dla młodej inteligencji). Ta negatywna opinia o Warszawie wydaje się zgodna z opisami podróżników z Europy Zachodniej, którzy odwiedzali stolicę pod koniec XVIII w.:

Cale miasto przedstawi melancholijny widok, przejawiając silny kontrast między bogactwem i biedą, luksusem i udręczeniem, który to kontrast przenika każdy skrawek tego nieszczęśliwego kraju. Ulice są szerokie, ale kiepsko wybrukowane; kościoły i gmachy publiczne są duże i okazałe; pałace arystokracji są liczne i pełne splendoru; ale większość domów, zwłaszcza na przedmieściach, to podle i marnie zbudowane drewniane rudery [36].

W stolicy Królestwa Pietraszkiewicz skoncentrował się na pracy zarobkowej, nie zaś na studiowaniu, co wynikało z wysokiego kosztu utrzymania się w mieście. Bez pieniędzy nie mógłby kontynuować kształcenia i aspirować do dyplomu magistra:

Obladowany przedmiotami w uniwersytecie, [...] a do tego, abym miał co jeść i gdzie mieszkać, 24 godzin bzdurzyć z dziećmi; dodaj 36 na prelekcye, masz 60 na tydzień godzin. A kiedyś co zrobić, kiedy wyjść na przechadzkę, kiedy, mówię, czas widzieć Warszawę i to, co w niej jest? Jako ja podobny jestem dzisiaj do maszyny, która się obraca, a żadnego ruchu przez się mieć nie może. Nikogo nie znam, nigdzie nie bywam; od 8 do 7 sześciodniową odbywam pańszczyznę, i w niedzielę od 12 do 2 czas mam zajęty. Praca tak nudna, jak jest dziś moja, odbiera zdolność myślenia i w zdrętwiałość wprawia. Pomyśl tylko, że nic nie robię, że czas upływa, że się magistrować potrzeba w tym roku, gdy na 3-ci rok przyjęty zostałem do uniwersytetu, a wstydno by było pójść przeciw zwyczajowi, bo tu każdy w 3-cim roku kończy kurs, wstydniej daleko, że z uniwersytetu wileńskiego, a broń Boże, upaść. (K 2, 344)

Ten sposób funkcjonowania, podporządkowany pracy, był ważnym wykładnikiem nowoczesności, u podłoża której kwitł wczesny kapitalizm. To ów system rozwijający się w wielkich europejskich miastach (a do takich należała Warszawa w XIX w.) ustanawiał warunki rozwoju indywidualnej kariery i to w jego ramach niezbyt zamożny filomata zabiegał o awans w drabinie społecznej dzięki wykonywanej pracy i zdobytemu wykształceniu [37], choć niewątpliwie wiązało się to ze stałym przeżywaniem presji,

a w przypadku Pietraszkiewicza – dużym kryzysem psychicznym, który filomaci określili mianem „spolaniałości” (K 2, 374–376).

...i z powrotem

Filomaci, kształceni i samokształcący się w Wilnie, mieli – tak to nazwę – umysł otwarty na modernizację. Ich świadomość procesów nowoczesności wynikała z uczestnictwa w wykładach światłych profesorów, takich jak Lelewel, Borowski czy Grodecki i indywidualnych lektur dobieranych przez filomatów. Niemalże znaczenie miał zmysł obserwacji lokalnych stosunków społecznych. Można jednak stwierdzić, że wyobrażenie nowoczesności, jakie filomaci wynieśli z zajęć, książek i czasopism, rozmijało się z ich prywatnym doświadczeniem Wilna: miasta prowincjonalnego (choćby w porównaniu z Sankt Petersburgiem czy nawet Warszawą). Nie chciałabym przesadzić w rekonstrukcji filomackiego resentymetu wobec (źle) modernizującego się Wilna. To właśnie to miasto stanowiło namiastkę nowoczesnego świata, zwłaszcza że przeżywało intelektualny rozkwit dzięki środowisku naukowemu, w tym licznej kadry profesorów z oświeceniowym (europejskim) zapleczem, których obecność rozbijała tradycyjną strukturę społeczną [38]. Uformowanie organizacji studenckiej, jaką było Towarzystwo Filomatów, widziałabym jako pierwszą próbę odnalezienia się filomatów w nowej rzeczywistości, napędzanej oświeceniowymi ideami postępu naukowo-technicznego (ale też warunkowanej brakiem wolności politycznej oraz generującym się w związku z tym stresem [39]). Synowie prowincjonalnej szlachty stworzyli instytucję, która stanowiła dla jej członków nowe (inne niż rodowo-sąsiedzkie) środowisko życia, a jednocześnie zarysowywała

im perspektywy rozwoju zawodowego. Posady nauczycielskie, które obejmowali filomaci, miały być pierwszym stopniem awansu. Stanowisko wykładowcy – profesora uniwersytetu – rysowało się jako szczególnie prestiżowe. Studenci okazywali się nie tylko odbiorcami wiedzy akademickiej, lecz także jej wytwórcami. Podczas posiedzeń Towarzystwa odczytywano referaty poświęcone zagadnieniom z zakresu nauk społecznych, historycznych, medycznych i innych [40]. Młodzieńcy interesowali się nowymi koncepcjami świeckiej edukacji, jak było w przypadku tzw. szkoły Lancastra w Szczorsach. Prowadzili dyskusje wokół sposobów udostępnienia nowinek technicznych z zagranicy szerszym masom. Projekt (niezrealizowany) własnego periodyku „Hebe” wynikał z uznania czasopism jako nośnika „sztuk i umiejętności” w regularnym kontakcie z odbiorcą [41]. Zapął do prowadzenia kampanii edukacyjnej poza murami uniwersytetu, chęć robienia kariery w dziedzinie nauki i kultury świadczą o gotowości do reorientacji światopoglądowej oraz obrania inteligencko-intelektualistycznego modelu życia.

Sądzę jednak, że potencjał partycypacji w procesach modernizacyjnych został tylko częściowo wykorzystany, a fascynacja nowością oraz postępem naukowo-technicznym szybko zahamowana. W dużym stopniu wynikało to z poczucia wykluczenia i złej kondycji ekonomicznej. A to prowadziło ich do krytyki nowoczesności – już nie tylko lokalnej (wileńskiej), ale nowoczesności w ogóle – oraz do idealizacji wsi, z jej tradycyjnym porządkiem społecznym i stereotypowymi przekonaniem, dotyczącymi m.in. zewnętrznych zagrożeń („*Od powietrza, głodu, ognia, wojny. Żydów, Niemców i t. d., i t. d., wybaw nas Panie!*”, pisze Dionizy Chlewiński [K 2, 290]), złego miasta i dobrej własnej zagrody [42]. Dlatego filomatów można wpisywać

w dyskurs modernizacyjny, a jednocześnie antymodernizacyjny, gdzie współistnieją ze sobą hasła, z jednej strony, samokształcenia, postulatory przedsiębiorczości, pragnienie awansu oraz, z drugiej strony, tęsknoty za utraconym ładem wsi, szlacheckim etosem, egzystencjalną stabilizacją.



- [1] Słowo w ogóle nie było popularne. Jeśli już pojawiało się, to oznaczało ono po prostu coś nowego. Np. w „Gazecie Literackiej Wileńskiej” występowała wzmianka o „początku nowoczesnej broni ognistej” (1806, nr XL, s. 220).
- [2] Zob. m.in. *Romantyzm i nowoczesność*, red. M. Kuziak, Kraków 2009 (zwł. rozdziały autorstwa M. Kuziaka *Romantyzm i nowoczesność?* oraz *Mickiewicz wobec nowoczesności*).
- [3] Zob. M. Stankiewicz-Kopeć, *Miasto i cywilizacja w kontekście sporów modernizacyjnych w piśmiennictwie polskim lat 1800–1830: studia*, Kraków 2018, s. 14.
- [4] Sam termin, wywodzący się od angielskiego *modern times* (Anglia, kolebka rewolucji przemysłowej, stanowiła pierwsze i najważniejsze centrum nowoczesności na początku w XIX wieku) lub francuskiego *temps modernes* (Francja, miejsce rewolucji politycznej w latach 1789–1794/1799, to drugie centrum nowoczesności, ze względu na układ geopolityczny bardziej oddziaływała na Polaków niż Anglia) stopniowo upowszechniał się w literaturze i refleksjach polityczno-społecznych i naukowych. W warunkach polskich nowego znaczenia, prawie synonimicznego do „bardziej” europejskiej „modernizacji” nabrały istniejące już w języku słowa „cywilizacja” i „kultura”. Na temat terminów, ich źródeł i popularności zob. M.H. Serejski, *Początki i dzieje słów „kultura” i „cywilizacja” w Polsce*, w: tegoż, *Przeszłość a teraźniejszość*, Wrocław 1965, s. 237–249. Zob. też M. Stankiewicz-Kopeć, *Miasto i cywilizacja w kontekście sporów modernizacyjnych w piśmiennictwie polskim lat 1800–1830: studia*, s. 37. Opozycyjne traktowanie tych pojęć jest, trzeba przyznać, upraszczające. Jak zauważa M. Kuziak, „(...) dokonujący się w ramach nowoczesności zwrot ku przeszłości wiąże obie te kategorie, które wzajemnie się przekształcają, w wyniku czego przemieszczone zostaje tak dziedzictwo, jak i nowoczesność”; *Inny Mickiewicz*, Gdańsk 2013, s. 10.
- [5] Nierozzerwalnie związane z tym pojęcia cywilizacji i postępu zostały wprowadzone w szerszy obieg dzięki Jeanowi Condorcetowi, francuskiemu racjonalistcie, według którego postęp ludzkości łączył się z rozwojem duchowym (zmiernym do poprawy obyczajów) i materialnym, cywilizacja zaś była jego produktem/efektem. Jak pisze Stankiewicz-Kopeć: „modernizacja, rozumiana jako proces zmian postępowych (rozwojowych) zachodzących w rozmaitych sferach rzeczywistości ludzkiej, oznaczająca pozytywną zmianę kierunkową – transformację społeczną, polegającą na przyswojeniu nowości (materialno-technicznych, świadomościowych, humanistycznych) w celu podniesienia jakości życia – staje się synonimem oświeceniowej „cywilizacji”. *Miasto i cywilizacja w kontekście sporów modernizacyjnych w piśmiennictwie polskim lat 1800–1830: studia*, s. 50–51.
- [6] Zob. A. Witkowska, *Rówieśnicy Mickiewicza. Życiorys jednego pokolenia*, Warszawa 1962, s. 88. Zob. też B. Baczek, *Rousseau. Samotność i wspólnota*, Warszawa 1964.
- [7] Zob. J. Jedlicki, *Świat zwyrodniały. Lęki i wyroki krytyków nowoczesności*, Warszawa 2000, s. 63–82.

- [8] W 1810 roku, rok po podpisaniu traktatu w Schönbrunn i przyłączeniu do Księstwa Warszawskiego ziem z Galicji, profesor filozofii ks. Feliks Jaroński na publicznym posiedzeniu Akademii Krakowskiej wygłosił odczyt pt. *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, w którym entuzjastycznie opowiadał się za potrzebą stworzenia filozofii narodowej, polskiej i ograniczeniu wpływów obcych. Zob. tenże, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, w: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, red. W. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 3–42.
- [9] Zob. M. Stankiewicz-Kopeć, *Miasto i cywilizacja w kontekście sporów modernizacyjnych w piśmiennictwie polskim lat 1800–1830: studia*, s. 14.
- [10] Zob. A. Witkowska, *Rówieśnicy Mickiewicza. Życiorys jednego pokolenia*, s. 89.
- [11] Zob. M. Stankiewicz-Kopeć, *Miasto i cywilizacja w kontekście sporów modernizacyjnych w piśmiennictwie polskim lat 1800–1830: studia*, s. 46. Osobną, ale ważną kwestią był rozwój przemysłu animowany przez ówczesnego ministra skarbu Królestwa Polskiego, Franciszka Ksawerego Druckiego Lubeckiego, który w swojej polityce kładł nacisk na zbudowanie niezależności gospodarczej Królestwa Polskiego. Sprzyjały temu korzystne umowy handlowe z Cesarstwem Rosyjskim i zarządzenie dotyczące wolności handlu tranzytowego, a także minimalnego cła.
- [12] „Wilno, o którym w «Dzienniku» [Wileńskim – przyp. P.W.] mowa i którego «Dziennik» jest emanacją, narodziło się 4 kwietnia roku 1803 wraz z aktem potwierdzenia Uniwersytetu, nazywanego odtąd «imperatorskim» (potem raczej cesarskim), ustanawiającym go – jakże to dumnie brzmi – «środkowym punktem oświecenia». Cyt. za E. Dąbrowicz, *Romantyzm miejski: Wilno i Warszawa*, w: *Romantyzm ziemi przechodów. Próby terytorialnej historii literatury*, Białystok 2019, s. 121–122.
- [13] Poza Uniwersytetem Wileńskim w prowincjach litewsko-ruskich anektowanych przez Rosję w wyniku zaborów funkcjonowały również inne szkoły średnie (w liczbie 76), poza istniejącym od 1755 roku uniwersytetem w Moskwie utworzono kolejne: okręgi szkolne w Petersburgu, Kazaniu i Charkowie. Tymczasem modernizacja na ziemiach wchodzących w skład imperium (a konkretnie jej przejaw w postaci wzrostu świadomości społecznej oraz wykształcenia młodzieży) nie była na rękę elitom polskim i rosyjskim o aspiracjach absolutystycznych. Przyczyny miały podłoże polityczne; car Aleksander potrzebował wsparcia oświeconych kadr, które krzewiłyby w społeczeństwie idee podboju. Więcej zob. E. Dąbrowicz, *Romantyzm miejski: Wilno i Warszawa*, s. 121–122.
- [14] D. Beauvois, *Inteligencja polska na zachodnich kresach cesarstwa rosyjskiego w XIX wieku*, „Echa Przeszłości” 2008, nr IX, s. 121–142. Zdaniem badacza struktury społeczne cesarstwa rosyjskiego i Rzeczypospolitej końca XVIII wieku były podobne, a więc powstanie zarówno inteligencji polskiej, jak i rosyjskiej było oznaką buntu wobec zastanej rzeczywistości jak też wrogości wobec marazmu czy nieskuteczności arystokracji i warstw rządzących. W Rosji prężnie rozwija się oświecenie aż do 1762 roku, gdy caryca Katarzyna i Piotr III zahamowali procesy modernizacyjne i postępującą od czasów Piotra Wielkiego demokratyzację, dopuszczającą przedstawicieli niższych stanów do zdobycia wykształcenia i pięć się w górę drabiny społecz-

nej. Na początku XIX wieku wdrożono działania mające na celu ucieszenie inteligencji, której wiedza i umiejętności miały walor zarzewia rewolucyjnego, mogłyby zagrozić wyższym warstwom społecznym w utrzymaniu dotychczasowej hierarchii.

[15] Wzmoczona rusyfikacja nastąpiła dopiero po powstaniu listopadowym, m.in. zamknięto Uniwersytet Wileński (choć do lat 1840–1842 istniały jeszcze: wydział medyczno-chirurgiczny i seminarium duchowne), a także Liceum Krzemienieckie, a jego majątki wraz ze zbiorami bibliotecznymi w wys. 34 tys. tomów przekazano do Kijowa, gdzie w 1834 utworzono uniwersytet rosyjski. Zob. D. Beauvois, *Inteligencja polska na zachodnich kresach cesarstwa rosyjskiego w XIX wieku*, s. 129–130.

[16] Zob. M. Stankiewicz-Kopec, *Miasto i cywilizacja w kontekście sporów modernizacyjnych w piśmiennictwie polskim lat 1800–1830: studia*, s. 20.

[17] Filomaci jako zubożali szlachcisi, czyli systemowo wolni obywatele imperium rosyjskiego, mogli skorzystać z przywileju kształcenia na Uniwersytecie w celu zdobycia kwalifikacji nauczyciela i objęcia płatnej posady. Zob. D. Beauvois, *Inteligencja polska na zachodnich kresach cesarstwa rosyjskiego w XIX wieku*, s. 121–142. Tak więc w 1819 pojechał Mickiewicz do Kowna, w 1820 Pietraszkiewicz do Warszawy (ten akurat na studia na Uniwersytet Warszawski), w 1823 Jeżowski do Starych Trok, Malewski do Berlina... Z czasów wakacyjnych, gdy filomaci spotykali się w Wilnie, lub odwiedzali się większą grupą, jest niewiele listów (wyjątek mogą stanowić świadectwa pobytu Malewskiego czy Jeżowskiego w majątku w Szczorsach). Pokazuje to, jak praca wpływała na organizację czasu wolnego – im było go mniej, tym listy były rzadsze, a z biegiem czasu widoczne stało się mniejsze zaangażowanie w sprawy związku osób znajdujących się poza Wilnem (m.in. Mickiewicz i jego słynne pożegnanie wraz z wierszem *Żeglarz*), powolne wycofywanie się z kręgu wspólnych zainteresowań filomatów i skupienie się na indywidualnych zobowiązaniach i celach. Największym indywidualistą jest Mickiewicz, z którym kontakt listowny jest osłabiony od samego początku jego wyjazdu do Kowna, mimo usilnych zabiegów przyjaciół o odpowiedź; (z biegiem lat całkowicie się rozmywa, gdy poeta zajmuje się drukiem *Ballad i Dziadów*): „Co to ma znaczyć, Panie Adamie, że tak długo niemy jesteś? Czy to zajęty wiejskimi zabawami, i na moment oderwać się nie chcesz dla pogadania z mieszkańcem miasta?” (K 1, s. 59).

[18] Moja hipoteza jest taka, że gdyby w 1823 roku nie doszło do procesu filaretów, korespondencja by się urwała. Inna sprawa, że śledztwo Nowosilcowa w sprawie tajnych związków studenckich sprawiło, że Pietraszkiewicz zapobiegliwie zebrał archiwum dokumentów i listów filomackich i przechował na wsi, dzięki czemu dzisiaj dysponujemy okazałym materiałem piśmienniczym z czasów istnienia Towarzystwa (zob. „Kwartalnik Historyczny” 1908, vol. 22, s. 790). Nowe, trudne doświadczenie ponownie zbliżyło do siebie filomatów, dzięki czemu powstał kolejny ważny rozdział z życia i twórczości filomatów, *Listy z zesłania*, będące świadectwem istnienia „wspólnoty wyobrażonej”, jednostek na zawsze połączonych „czytelniczo-piśmiennym węzłem, które na zesłaniu chcą kultywować filomacki etos i pielęgnować pamięć o czasach «wileńskiej młodości»”. Zob. J. Borowczyk, *Zesłane poko-*

lenie. *Filomaci w Rosji (1824–1870)*, Poznań 2014, s. 18–20, 32.

[19] *Korespondencya filomatów 1815–1823*, wyd. J. Czubek, t. 1., Kraków 1913, s. 245. Dla ułatwienia przy cytatach z Korespondencji stosuję nawias okrągły, a w nim: K i cyfra 1–5 na oznaczenie tomu *Korespondencji*, po przecinku podaję numer strony.

[20] D. Beauvois, *Wilno. Polska stolica kulturalna zaboru rosyjskiego 1803–1832*, Wrocław 2010, passim.

[21] O życiu salonowym Wilna rozlegle pisze S. Morawski w pamiętnikach *Kilka lat młodości mojej w Wilnie 1818–1825*, Warszawa 1959.

[22] J. Jedlicki, *Świat zwyrodniały. Lęki i wyroki krytyków nowoczesności*, s. 83–112.

[23] Jan Czeczot wśród filomatów jest znany ze swojego zamiłowania do tworzenia piosenek ludowych (zob. D. Grzędowska, *Jan Czeczot. Folklorystyczna młodość romantyzmu*, w: *Młody wiek XIX?*, red. A. Rzepniewska, Warszawa 2019, s. 25–41). Monika Bednarczuk, zauważając Czeczotowe inklinacje ku folklorowi, przestrzega przed utożsamianiem poety z figurą nowoczesności, gdyż jego zainteresowanie warstwą chłopską zbyt często jest łączone z nowoczesnym pojęciem demokracji, a te – bardziej postępowe – poglądy ukształtowały się u Czeczota dopiero w dojrzałym życiu, po doświadczeniach procesu i zesłania. Zob. M. Bednarczuk, *Między Wilnem, Uralem i Petersburgiem: asymetrie kulturowe, transfer wiedzy i polityka w końcu XVIII i pierwszej połowie XIX wieku*, Warszawa 2022, 250–251. W maju 1819 roku Czeczot w związku z zatrudnieniem w Masie Radziwiłłowskiej miał okazję pojawić się w guberni mińskiej, na byłych wschodnich terenach dawnej Rzeczypospolitej, i uczestniczyć w przedstawieniu teatralnym; gmach teatru raził swoją prowincjonalnością: „Och, jakąż tu ma świątynię chuda polska Melpomena! Teatr tak mały, że parter z miejscem reprezentacji możnaby prawie zmieścić w sali maskaradowej wileńskiej”. Trzeba też wspomnieć o Kownie, w którym od 1819 r. mieszka i pracuje Mickiewicz – poeta nieustannie przeżywa tam wszelkiego rodzaju choroby, bóle fizyczne i „spliny”, narzeka na niechętną do nauki młodzież chce, stamtąd wyjechać, ale nie do Wilna, a za granicę – do Berlina razem z Malewskim (to przyjaciele próbują wymyślić możliwości sprowadzenia Mickiewicza do Wilna). Jedyne moment większego entuzjazmu wobec Kowna następuje, gdy Mickiewicz romansuje z Karoliną Kowalską i zażywa szlacheckich rozrywek na łonie natury: „Tak jestem wesoły! (...). Chwila to zbyt dla mnie w Kownie rzadka. Jeździłem na szpacyer, ale jaki szpacyer! Udaliśmy się kilku sankami o milę do folwarczku (...)” (K 1, 383).

[24] Niektóre listy filomackie ze swoimi narzekaniami na zdrowie i brak pieniędzy, a jednocześnie pełne humoru i sławiące wesołe życie w studenckim gronie przypominają późniejszy tekst francuski opisujący dzieje młodych artystów cyganów z poł. XIX wieku: *Sceny z życia cyganerii* Henri Murgera. Cyganerie są wytworem przeobrażeń społeczno-ekonomicznych we Francji, a życie cyganeryjne staje się ważnym wyznacznikiem nowoczesności. Filomaci nie są cyganerią, ale jako pierwsze pokolenie miejskie, przedstawiciele młodej inteligencji, musieli stanąć przed podobnymi trudnościami, co

późniejszy cyganie – symptomatyczne jest więc „porzucenie lutni” na rzecz płatnej pracy urzędniczej przez Czeczotą.

[25] Co zostało udokumentowane w XI rozdziale pt. „Uwagi nad zamierzonym pismem peryodycznym” w: *Materiały do historii Towarzystwa Filomatów*, t. 2., wyd. S. Szpotański i S. Pietraszkiewiczówna, Kraków 1921, s. 192–257.

[26] R. Brzezińska, *Koncepcje edukacji wczesnoszkolnej w ujęciu historycznym*, „Społeczeństwo. Edukacja. Język” 2021, t. 14, s. 174.

[27] Tamże, s. 175.

[28] Adam Chreptowicz, hrabia, filantrop wileński. W biografii zamieszczonym w „Bibliotece Warszawskiej” z okazji śmierci A.J. Glińskiego pojawia się notatka świadcząca o jego wpływie na lud wileński: „A.J. Gliński przyszedł na świat w r. 1817 w majątności podówczas Adama hr. Chreptowicza, w słynnych ze swej wspaniałej biblioteki, ze wzorowej szkoły dla ludu. (...) Nad sierołą rozciągnął opiekę znany ze swej ludzkości Adam hr. Chreptowicz, przytulił go na swoim dworze i posyłał do szkoły, którą z dosyć obszernym programem nauk sam był urządził w swych dobrach według metody Lankastera”. Zob. „Biblioteka Warszawska” 1866, t. IV, s. 323.

[29] P. Sloterdijk, *Stres a wolność*, przekł. B. Baran, Warszawa 2018, s. 40.

[30] Józef Frank, profesor wydziału medycznego, prezes Wileńskiego Towarzystwa Dobroczynności, znakomity lekarz i inicjator wielu działań na rzecz poprawy warunków sanitarnych Wilna i ograniczenia rozprzestrzeniania się chorób mógłby uchodzić za męża opatrnościowego lokalnych projektów modernizacyjnych w dziedzinie medycyny i solidaryzmu społecznego. Niestety ówczesna idea dobroczynności wiązała się z filantropią bogatych elit, którym niejednokrotnie bardziej niż na niesieniu pomocy ubogim zależało na utrzymaniu prestiżu społecznego. Według źródeł z epoki członkowie WTD potajemnie bogacili się kosztem potrzebujących. Zob. M. Korybut-Marciniak, *Przyczynek do dziejów dobroczynności w Wilnie w XIX wieku*, „Echa Przeszłości” 2004, nr 5, s. 93–109.

[31] M. Kuziak, *Magnetyzm – dziwna nowoczesność*, „Ruch Literacki” 2018, z. 2, s. 178.

[32] Wspomnienia i dłuższe opowieści o wizycie pani Marewiczowej w Warszawie i działaniach w Wilnie opisywano w czasopiśmie, np. artykuł *Doświadczenia hypnotyczne z pierwszej ćwierci naszego wieku. Z pamiętników hr. Józefa Krasieńskiego*, „Przegląd Polski” 1888, nr 266, s. 346–377; o popularności magnetyzmu w Wilnie i o roli Marewiczowej pisał też J. Ujejski, *Antoni Malczewski. (Poeta i poemat)*, Warszawa 1921, s. 93–94, wspomniała o niej też B. Płonka-Syroka, *Recepcja doktryn medycznych przełomu XVIII i XIX wieku w polskich ośrodkach akademickich, w latach 1784–1863*, Wrocław 1990, s. 91.

[33] Jest to teza sprzeczna z tezą Aliny Witkowskiej, która w książce *Równieśnicy Mickiewicza*, w rozdziale poświęconym Wilnu, Sławny gród Palemona i Giedymina, pisze: „Prawdziwy wybuch entuzjazmu dla tego miasta obserwować można dopiero w czasach mickiewiczowskich, w momencie gdy fala zbieractwa narodowych pamiątek, gromadzenia zabytków historii, dotarła także do Litwy. Z tej perspektywy Wilno uzyskało niezwykłą, nieporównywalną wartość autentycznej starożytności” (tamże, s. 7). Jeśli mówić o entuzjazmie

w czasach mickiewiczowskich, to tylko *post factum*, gdy po procesie i zesłaniu filomaci mogli wracać do wspólnych wspomnień wileńskich, poddanych mityzacji, a *Inwokacja z Pana Tadeusza* jest tego przykładem.

[34] O rzekomej wtórności Warszawy wobec Paryża pisze M. Kuziak, *Pejzaż myśli: Warszawa Chopina i początek polskiej nowoczesności*, Warszawa 2020, s. 33.

[35] Franciszek Malewski, syn rektora Uniwersytetu Wileńskiego, najzamożniejszy z filomatów, miał jako jedyny szansę na wszechstronny rozwój: ukończył prawo w Wilnie, następnie studiował w Warszawie, a w latach 1822–1824 w Berlinie. W tym czasie zwiedził też Jenę, Halle, Lipsk, Drezno i Pragę. Po procesie towarzyszył Mickiewiczowi w Odessie, a potem osiadł w Petersburgu, gdzie założył „Tygodnik Petersburski”, a jego dom stał się ostoją polskości w Rosji. Malewski wspierał Mickiewicza w jego przedsięwzięciach wydawniczych i czynnie uczestniczył w procesie redagowania i publikacji tekstów poety. Został państwowym urzędnikiem ze stałą pensją. W jego biografii można odnaleźć elementy człowieka nowoczesnego – mobilnego, korzystającego z możliwości rozwijania się za granicą, świadomego praw rynkowych, zarabiającego na życie dzięki zdobytemu wykształceniu. Zob. *Malewski Franciszek* (biogram), w: J. Borowczyk, *Rekonstrukcja procesu filomatów i filaretów 1823–1824*, Poznań 2003, s. 767–768.

[36] Autorem cytatu jest William Coxe, człowiek z gminu na służbie wielkiego rodu angielskiego, guwerner nastoletniego siostrzeńca księcia Malborough, któremu towarzyszył w *grand tour* przez ziemie zaboru austriackiego, Kraków, Warszawę, ziemie Wielkiego Księstwa Litewskiego, aż do Moskwy w latach 1778–1779. Cyt. za L. Wolff, *Wchodzenie do Europy Wschodniej. Osiemnastowieczni podróżnicy na pograniczu*, w: tegoż, *Wynalezienie Europy Wschodniej. Mapa cywilizacji w dobie Oświecenia*, przekł. T. Bieroń, Kraków 2020, s. 47–95.

[37] Zob. M. Kuziak, *Pejzaż myśli: Warszawa Chopina i początek polskiej nowoczesności*, s. 27–28.

[38] A. Witkowska, *Rówieśnicy Mickiewicza. Życiorys jednego pokolenia*, s. 16.

[39] Zob. P. Sloterdijk, *Stres a wolność*, s. 7–16. Interesujące jest spostrzeżenie niemieckiego filozofa, Petera Sloterdjka, że społeczeństwa i zbiorowości konsolidują się dzięki istnieniu stresu wspólnego dla wszystkich zaangażowanych jednostek – tyrania i brak wolności politycznej to jedne z najważniejszych przyczyn trwania narodu. Łączenie się studentów w towarzystwo traktują jako próbę przezwyciężania niepokoju i jako przykład utrwalania więzi wewnątrz narodu.

[40] Przykładowe tytuły wystąpień: *Wpływ religii Greków na stan ich towarzyski w czasach bohaterkich*, *Domysły nad teorią elektryczności i jej wpływ na odmianę powietrzokręgu*, *O pollucyach, czyli wpływie nasienia (w 2 częściach)*, *Ważność nauki moralnej*, *Stan Europy do wieku XIV*, *Rozprawa o pożytkach geografii matematycznej*.

[41] Pisma periodyczne – żywo rozwijające się w całej Europie – stanowiły podstawowe narzędzie krzewienia wiedzy i szerzenia oświaty.

Zob. uwagi M. Kuziaka o znaczeniu prasy w ruchu intelektualnym Warszawy: *Pejzaż myśli: Warszawa Chopina i początek polskiej nowoczesności*, s. 205.

[42] Zgryźliwe uwagi wobec Żydów w Wilnie powracają w tekstach filomackich. Problem odrębności społeczności żydowskiej stanowi też pożywkę anegdot, m.in. Czeczot w liście do Pietraszkiewicza opisuje „wyborną komedię”, w której akcja obraca się wokół nieakceptowanego społecznie związku chrześcijanina z „Żydóweczką” (K 4, 94 – 95).

The Philomaths' Perspective on Modernity: Between Tradition and Progress

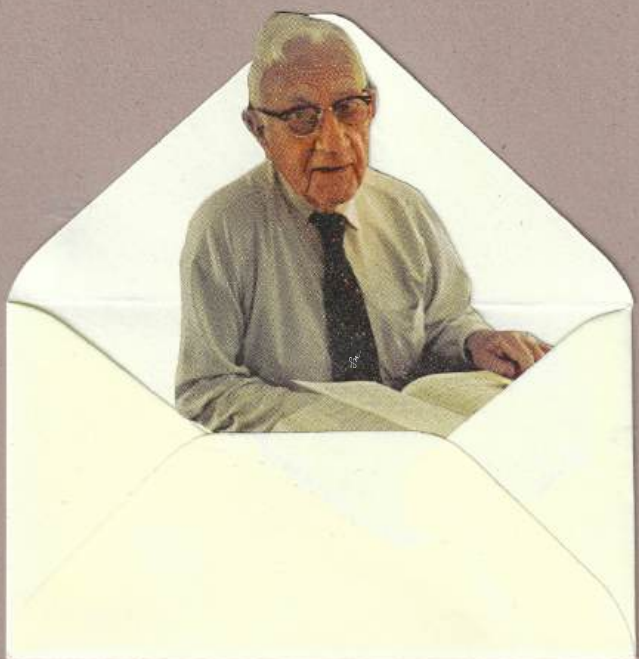
Abstract

This study explores the attitudes of the Philomaths towards modernity, a term not in use in its contemporary sense two hundred years ago. It examines how young intellectuals from Vilnius, including Adam Mickiewicz and his peers, navigated the tension between tradition and the emerging modern world during the early 19th century. The research delves into their correspondence, poems, and other writings, revealing their complex relationship with societal and cultural transformations driven by the Industrial Revolution and the new social order post-1815. The Philomaths' educational and modernization projects, particularly in science and education, are considered alongside their conservative tendencies and nostalgia for the pastoral life. The paper argues that while the Philomaths were engaged in modernizing efforts, they also exhibited significant resistance, reflecting broader cultural conflicts between the allure of modernity and the security of tradition. This duality is evident in their literary and intellectual endeavors, providing insight into the challenges of modernization in a socially and politically constrained environment.

Key words

Philomaths, Modernity, Tradition, Vilnius, 19th Century

Patrycja Wojda – absolwentka filologii polskiej i Szkoły Doktorskiej Nauk Humanistycznych. Aktualnie studentka iberystyki, lektorka języka hiszpańskiego na Uniwersytecie Otwartym UW.





*Sensem Mickiewiczowskiej krytyki
filozofii i własności ostatecznie okazuje
się nie tyle marzenie o powrocie do stanu
rzeczy przed przełomem nowoczesnym,
co wskazanie na zagrożenia
dla emancypacyjnej obietnicy
nowoczesności inherentne
dla obserwowanego przez niego rozwoju
społeczeństwa kapitalistycznego.*

Krytyczna genealogia własności i filozofii w kursie III Prelekcji paryskich Adama Mickiewicza

Kacper Kutrzeba

Prelekcje paryskie są interesujące jako świadectwo próby intelektualnego zmierzenia się Mickiewicza z najważniejszymi problemami rozwijającej się *in statu nascendi* epoki nowoczesnej. To, co czyni tę próbę szczególnie ciekawą, jest to, że nieustannie towarzyszy jej głęboka świadomość tego, że uwarunkowania społeczne, historyczne i gospodarcze Polski są odmienne od tych, które zaobserwować można było w dynamicznie modernizującej się Francji, Wielkiej Brytanii, a nawet Prusach.

Mickiewicz prowadząc wykłady w College de France funkcjonuje w interesującym podwojeniu perspektywy: z jednej strony jako profesor stara się wytłumaczyć nowoczesnym *par excellence* Francuzom specyfikę swojej peryferyjnej kultury, a z drugiej sam próbuje zrozumieć logikę obserwowanej przez niego hegemonicznej nowoczesności centrum. Resentyment nieustannie miesza się tu z fascynacją. W wyniku tego Mickiewicz raz występuje jako *Besserwisser* afirmujący utopię Słowiańszczyzny jako alternatywę dla „dekadencji” kultury nowoczesnej, a innym razem jako

apologeta francuskiej kultury nowoczesnej.

Chciałbym zbadać ten problem poprzez przyjrzenie się temu, jak Mickiewicz w *Prelekcjach paryskich* odnosi się do dwóch kategorii: filozofii i własności. Pierwszą poeta traktuje jako soczewkę dla głównych założeń kulturowej formacji nowoczesności, drugą zaś jako materialistyczny rdzeń ontologii nowoczesnego bytu społecznego. Co interesujące, rozważając obie te kategorie Mickiewicz chętnie sięga po argumenty sugerujące obecność w nich kolonialnego komponentu.

Wobec filozofii

Przeprowadzony przez Mickiewicza w kursie trzecim *Prelekcji paryskich* atak na filozofię opiera się na dwóch przeciwstawieniach. Po pierwsze, poeta-profesor filozofię kontrastuje z objawieniem. Charakterystyczne jest to, że relację filozofii i objawienia Mickiewicz porównuje do relacji Epitemeteusza i Prometeusza, w której pierwszy z wymienionych tytanów (uznawany przez Mickiewicza za wyobrażenie filozofii) jest karykaturalnym oraz małym naśladowcą swojego brata, reprezentującego w argumentacji Mickiewicza objawienie [1]. Co więcej, autor *Pana Tadeusza* bardzo aprobatywnie przywołuje w wykładzie IX tezę Ralph Waldo Emersona, wedle której filozofowie są prawie najniższym ogniwem w łańcuchu rozwoju ludzkich form myślowych. Jako „ludzie rozumni” stanowią postęp względem „ludzi rozsądnych”, ale są pośledni wobec następujących później „poetów”, których ostatecznie zastępują „prawdziwi mędrzy” [2]. „Mędrzy”, jak stwierdza Mickiewicz w wykładzie II, „objawiają wielkie prawdy”, zasługują więc na wywyższenie wobec filozofów [3]. Zwróćmy jednak uwagę, że pisząc o współczesnej mu literatu-

rze polskiej poeta stwierdza: „literatura ta cała jest filozoficzna i socjalna, a każde dzieło jest zarazem czynem” [4]. Widzimy interesującą kwestię: chociaż Mickiewicz filozofii nie szczędzi gorzkich słów, to filozoficzność literatury uważa za część jej wartości, dzięki której „tchnie ona prawdą” oraz aktywnie odnosi się do rzeczywistości [5]. Wynika z tego ważny wniosek: gdy nie rozpatrujemy problemu stosunku Mickiewicza do filozofii wyłącznie jako ogólnego przeciwstawienia filozofii i objawienia, to dostrzegamy, że Mickiewicz kwestionuje nie tyle problematykę i potencjał krytyczny filozofii, co dominujący w jego czasach dyskurs filozoficzny. Z tej perspektywy przeświadczenie poety, że literatura przekracza i zastępuje filozofię, okazywałoby się oparte na Heglowskiej logice zniesienia, ponieważ treść negowanej filozofii zostaje zachowana na wyższym (według Mickiewicza) poziomie.

Prowadzi nas to do drugiego z zapowiedzianych przeciwstawień, czyli przeciwstawienia filozofii skupionej na czystej myśli oraz filozofii skupionej na czynie. Mickiewicz w kilku miejscach dookreśla je jako opozycję filozofii niemieckiej i filozofii francuskiej. Sugeruje też istnienie napięcia w samej filozofii niemieckiej, chociaż – jak zobaczymy – podporządkowuje je ostatecznie prymarnej opozycji Francji i Niemiec.

Filozoficznymi czarnymi charakterami kursu trzeciego są przede wszystkim Kant i Hegel, traktowani odpowiednio jako początek i spełnienie myślenia klasycznego idealizmu niemieckiego. Jako element pośredniczący oraz czarny charakter niższego rzędu pojawia się też Fichte, któremu jednak Mickiewicz poświęca dużo mniej uwagi. Niejednoznaczne miejsce zajmuje Schelling, gdyż Mickiewicz potępia jego „pierwszy systemat”, ale entuzjastycznie wypowiada się o jego „nowym systemacie”. Mickiewicz za-

klada, że cała myśl heglistów zbudowana została na tym wcześniejszym systemie Schellinga, dlatego też jego odwołanie przez Schellinga miałyby z niego uczynić „najgroźniejszego wroga swego własnego tworu” oraz doprowadzić do obalenia „szkoły heglowskiej” [6]. Co ciekawe, Mickiewicz wprost przyznaje się do tego, że „nie czytał nowego systematu Schellinga” [7]. Na początku wykładu XVII stwierdza, że w swojej wykładni idealizmu niemieckiego korzysta z „dzieła ogłoszonego świeżo w Berlinie przez wybitnego profesora Micheleta” [8]. Chodzi tu o Karla Ludwiga Micheleta (którego Mickiewicz nazywa „Micheletem berlińskim”, dla odróżnienia od Julesa Micheleta) i jego książkę *Geschichte der Letzen Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel* [9]. Mickiewicz nie był jednak czytelnikiem bardzo dokładnym i w jego wykładach nietrudno znaleźć ważkie nieścisłości. Warto wymienić tu stwierdzenie takie jak to, że Schelling po utworzeniu swojego pierwszego systemu przez czterdzieści lat milczał, co jest oczywistą nieprawdą [10]. O słabej orientacji w obiegu dyskursywnym Niemiec świadczy też wygłasza-nie *ex cathedra* też takich jak ta, jakoby dzieła Schlegla miały niewielki oddźwięk w Niemczech [11].

Za najważniejszych oponentów klasycznego idealizmu niemieckiego w samych krajach niemieckich Mickiewicz uznaje J.G. Herdera, F.H. Jacobiego i F. Schlegla (oraz „nowy systemat” Schellinga) [12]. Ich myśl postrzega jako „opór chrześcijańskich żywiołów w Niemczech” wobec filozofii Kanta [13]. Dodaje do tego osobliwą tezę, iż „nie ma wątpliwości, że to przede wszystkim Saint-Martin oraz de Maistre zawazyli na działalności Schlegla, Jacobiego, a nawet Schellinga” [14]. To cokolwiek specyficzna teza, stojąca w zupełnej sprzeczności do szeroko uznawanego osadzenia tych myślicieli w tradycji idealizmu i romantyzmu nie-

mieckiego [15]. Być może Mickiewicz wpływ Saint-Martina na Schlegla wywodzi z daleko idącej ekstrapolacji znaczenia Saint-Martina dla konwersji tegoż na katolicyzm [16]. Nie trzeba jednak przypominać, że Schlegel *Teorię wiedzy* Fichtego uznawał za jeden z trzech wielkich przełomów swojej epoki, obok Rewolucji Francuskiej i *Wilhelma Meistra* Goethego [17]. W wypadku Schellinga być może Mickiewicza skłania ku jego karkołomnej tezie późniejszy reakcjonizm Schellinga i dlatego on zestawia go z de Maistrem (nie mającym jednak na Schellinga wielkiego filozoficznego wpływu). Jeśli chodzi zaś o wpływ Saint-Martina na wymienionych przez Mickiewicza filozofów, to znaczącym tu kontrargumentem może być relacja Władimira Fiodorowicza Odojewskiego z jego spotkania z Schellingiem w roku 1842, która wyraźnie sugeruje, że niemiecki filozof myśl Saint-Martina znał bardzo pobieżnie oraz nie przypisywał jej wielkiego znaczenia [18]. To przeszacowanie wpływu Saint-Martina i de Maistre'a skłania mnie do stwierdzenia, że Mickiewicz opisywane przez siebie napięcie w łonie filozofii niemieckiej ostatecznie podporządkowuje postulowanej przez siebie opozycji kultury niemieckiej oraz francuskiej.

Mickiewicz idealizm niemiecki uznaje za filozofię opartą na trzech głównych założeniach: (1) „Świat stworzony zniknął”; (2) „Bóg istnieje tylko jako jakiś nieznan kraj”; (3) „Ja [chce się] pozbać nawet powłoki jego indywidualności” [19].

Poglądy Herdera, Jacobiego, Schlegla i Schellinga Mickiewicz przedstawia jako reakcję na te założenia, w dużej mierze opierając swoją interpretację na ich stosunku do religii. Należy dodać, że chociaż Mickiewicz przeciwstawia tych myślicieli najbardziej krytykowanym przez siebie filozofom, to nie ma do nich jednoznacznie afirmatywnego

stosunku. O Schleglu pisze, że „zbawienie dla ludzkości upatruje jedynie we władzy monarchów, bez względu na to, jakimi są”, oraz zarzuca mu dążenie do roztopienia „ja” [20]. O ile o Herderze wypowiada się dość pozytywnie, to na temat Jacobiego pisze, że w jego systemie „Bóg jest przynajmniej bliższy ludzkości” [21]. Łatwo zauważyć, że Mickiewicz kieruje się zasadą „wróg mojego wroga jest moim przyjacielem”, nawet jeśli nie do końca rozumie relacje między tymi wrogami.

Najważniejszy dla Mickiewicza problem leży jednak gdzie indziej. Jego największy zarzut wobec filozofii europejskiej reprezentowanej przez idealizm niemiecki brzmi: „Oto klucz całej filozofii i ostateczny wynik myśli europejskiej. Najwspanialszym objawieniem się ludzkości jest myśl. Nie masz nic świętszego, nic bardziej boskiego, nic większego nad myśl” [22]. To sarkastyczne podsumowanie łatwo mogłoby się wydawać prostym odrzuceniem racjonalności na rzecz heterogenicznej wobec niej instancji, jak chociażby niemalże przysłowiowa wiara i czucie. Argument Mickiewicza jest jednak bardziej złożony:

Ale co to jest myśl? Nie jest to według Hegla uczucie, bo uczucie to myśl mętna. Według niego nie jest to „esprit”, to nie „Geist” („duch” u Słowian), to owa myśl Rzymian, która jest niczym innym, jak rozważaniem. „Pensare” po łacinie znaczy nie co innego, jak „ważyć” (po francusku „peser”), i wyraża to samo w odniesieniu do umysłu, co „poruszać się” w odniesieniu do ciał fizycznych. Język francuski jest bardzo logiczny w definicji, że myśl to ruch umysłu. Otóż nie wyraża nic, ani kierunku, ani natężenia ruchu. W świecie umysłowym „penser” to poruszać się, wykonywać ruch bez planu ni namysłu. Czyż można powiedzieć, że taki ruch jest rzeczą najbardziej boską? To tak, jakbyśmy powiedzieli, że w naturze rzeczą najwspanialszą, najbardziej zachwycającą jest ruch.

Chociaż trudno nie dostrzec licznych oraz rażących ni-ści-łości w tym fragmencie, to ma on kapitalne znaczenie dla

wyvodu Mickiewicza. Zaczniemy jednak od zwrócenia uwagi na nieściśności. Po pierwsze, o ile trudno byłoby postawić znak równości między pojęciami *d u c h a* oraz *m y ś l i* w filozofii Hegła, to radykalne ich rozdzielenie przez Mickiewicza wydaje się zupełnie niepodpartą argumentami próbą odarcia Hegła z jego najbardziej znanego pojęcia po to, by łatwiej później sugerować uprzywilejowany związek Słowian i Francuzów z *d u c h e m*. Kiedy pisze o Cieszkowskim, to niemieckie *Geist* uważa za „tylko *świadomość*” i przeciwstawia rzekomo pełniejszemu znaczeniu ducha u Cieszkowskiego [23]. Po drugie, wątpliwości budzi sposób powoływania się przez Mickiewicza na etymologię łacińską. *Penso, pensare* zaczęło oznaczać „myśle” dopiero w średniowiecznej łacinie. *M y ś l* w łacinie Cyce-rona to oczywiście *cogito, cogitare*, tak samo jak zresztą w maksymie Kartezjusza. Przed okresem średniowiecznej łaciny *penso, pensare* rzeczywiście czasem oznaczało dokładne rozważanie, porównywanie racji, ale nie miało związku z *r u c h e m* tak, jak rozumie go Mickiewicz, ale z *w y w a ż a n i e m*, czyli szukaniem równowagi (bardziej dyskurs prawniczo-sądowniczy, niż filozoficzny). Trudno oprzeć się wrażeniu, że wykładający w Lozannie literaturę rzymską Mickiewicz świadomie wprowadza tu słuchaczy w błąd dla lepszego efektu retorycznego.

Wróćmy jednak do meritum. Dla Mickiewicza podstawowym problemem z tak definiowaną *m y ś l ą* nie jest to, że przynależy do sfery racjonalności, rzekomo niższej od sfery irracjonalnej, ale to, że jest radykalnie abstrakcyjnym rozważaniem, kompletnie autotelicznym ruchem zamkniętego w swojej immanencji umysłu [24]. Wyraźnie widać tu kontrast wobec tego, co Mickiewicz pisze o filozofii francuskiej. Pozytywnym bohaterem narracji okazuje się nikt inny niż Kartezjusz. Podobnie jak Hegel w *Wykładach z hi-*

storii filozofii, Mickiewicz uważa, że „historia filozofii nowożytnej poczyna się od Renego Kartezjusza” [25]. Samo uznanie filozofii Kartezjusza za punkt demarkacyjny filozofii nowożytnej można byłoby uznać za wyłącznie dookreślenie figury wroga. Spójrzmy jednak również na poniższy fragment:

Wtedy to powiada sobie [Kartezjusz]: myślę, więc jestem; muszę starać się nakreślić sobie drogę na tym świecie. Kartezjusz tedy znamionuje od początku dążność ducha francuskiego. Jest nią konieczność ustalenia sobie podstawy pewności moralnych. Kartezjusz był człowiekiem czynu; [...] I od Kartezjusza aż do Bucheza, Piotra Leroux i Lamennais'go ujawniać się będzie ta sama potrzeba; [...] mianowicie, że zasada pewności moralnych określa wszelkie pewności, nawet pewność umysłową. Duch francuski pragnął tedy się oświecić, aby móc działać [podkr. KK] [26].

Okazuje się więc, że czołowy przedstawiciel racjonalizmu filozoficznego jest dla Mickiewicza emanacją tak cenionego przez niego ducha francuskiego, który łączy z ideą czynu. W przeciwieństwie do czystej spekulacji, którą Mickiewicz przypisuje idealizmowi niemieckiemu (o tyleż paradoksalnie, że to właśnie idealizm niemiecki podniósł pojęcie praktyki do rangi jednego z czołowych pojęć filozofii [27]), filozofia francuska jawi mu się jako aktywna, autentycznie podmiotowa oraz dziejotwórcza. Dobitnie widać to w ciekawym fragmencie, w którym Mickiewicz sprzeciwia się znanemu porównaniu Kanta do Kopernika. Autor *Prelekcji Paryskich* kpiąco odnosi się do figury przewrotu kopernikańskiego Kanta, mówiąc iż Kant i idealisci niemieccy pragną „wprawić świat w ruch nie około słońca, ale około katedry filozoficznej” [28]. Właśnie ruch dookoła katedry filozoficznej najbardziej razi Mickiewicza swoim rzekomym abstrakcyjnym eskapizmem. Kilka zdań wcześ-

niej poeta pisze, że materializm francuski jest „znacznie śmielszy, bardziej wymagający niż filozofia niemiecka” [29]. Mickiewicz łączy to z tym, że filozofia francuska miałaby zachowywać swój związek ze światem oraz afirmować działanie w jego przestrzeni, a nie jedynie zamykać się w sferze czystej myśli. W ten sposób wraca jego teza z samego początku kursu trzeciego: „uważamy Francję na naród daleko bardziej filozoficzny od Niemiec, które są pokryte katedrami filozofii i wydają tak olbrzymią ilość dzieł filozoficznych” [30]. Tak jak w wypadku opisywanej wcześniej przez niego współczesnej mu literatury słowiańskiej, filozoficzność i instytucjonalizowana filozofia są sobie przeciwstawione. Celem Mickiewicza nie jest jednak potępienie problematyki filozoficznej, lecz pragnienie „uwolnienia” jej z jej rzekomo zastygłej formy, czyli jej ruchu „około katedry filozoficznej”.

Co ciekawe, Mickiewicz proponuje przynajmniej dwukrotnie w kursie trzecim wyjaśnienie francusko-niemieckiej antynomii światopoglądowej na gruncie społeczno-historycznym. W wykładzie XIX stwierdza, że Fichte oraz Hegel, uznający rzekomo przedmiotowość za domenę dysponującej „własności” abstrakcyjnie rozumianego podmiotu, „odpowiadają wygodnemu sposobowi, w jaki ród germański, nie mający przedsiębiorczego ducha Francuzów, pojmuje własność i jej używa” [31]. Mickiewicz sugeruje, że ontologiczne podporządkowanie bytu myśli ma swoją genezę w modelu społecznym, w którym własność oznacza wyłącznie abstrakcyjne prawo posiadania oraz nie wiąże się z aktywnym wysiłkiem przekształcania przedmiotu tej własności. Przypisywany przez niego Francuzom przedsiębiorczy duch to przykład twórczej pracy z dziedzina przedmiotową, w wyniku której owa dziedzina ulega rzeczywistym przekształceniom. Mickie-

wicz przekonuje, że dla Niemców wystarczające jest w y - g o d n e pozostawanie przy samym tylko tytule własności, czyli abstrakcyjnej władzy mówienia „to moje”, ale realnie niezdolnej do podniesienia tej własności ponad samą deklarację posiadania. Miałaby ona abstrahować od czynnego związku z rozporządzaną materią (a czymże byłaby p r z e d s i ę b i o r c z o ś ć, jeśli nie transformowaniem dostępnych zasobów w zasoby o wyższej wartości rynkowej, ruchem aktywnego przekształcania materii w towar o wysokiej wartości rynkowej?). Zdaje się, że konserwatywna modernizacja Prus, nienaruszająca pozycji ziemiańskich junkrów, występuje tutaj jako antyteza francuskiej modernizacji, czyli jako statyczny ustrój, w którym posiadanie nie łączy się z żadną aktywnością. Według Mickiewicza sytuacja społeczna odbija się w filozofii jako uwznioślenie impotentnej abstrakcji oraz wygodny eskapizm. Nie trzeba chyba dodawać, że można mieć wiele wątpliwości wobec takiej interpretacji społecznej genezy filozofii niemieckiego idealizmu: już Stanisław Brzozowski zarzuca autorowi *Prelekcji* zupełne niezrozumienie podłoża społecznego, z którego wyrasta niemiecka filozofia [32].

W wykładzie XVII Mickiewicz próbuje osadzić filozofię Kanta w kontekście relacji własności i produkcji na terenie Prus Wschodnich, rozpatrywanych od czasów państwa krzyżackiego po Królestwo Prus:

Kant, usadowiony dzięki swym niemieckim przodkom w kraju słowiańskim, który go żywił i swymi podatkami opłacał jego posiadłość, wychowany w szkole założonej ongi trudem biskupa katolickiego, nauczywszy się czytać na księgach zebranych staraniem protestanckich pastorów, pędzący spokojny żywot pod opieką króla pruskiego, który za niego wiodł wojnę, i dzięki żołnierzom, którzy bronili Królewca; Kant, który wszystko tedy zawdzięczał przeszłości, wyobraża sobie naraz, że nie wie, skąd spadł na ziemię. Zadaje sobie pytanie, dlaczego istnieje, jak gdyby nie zaciągnął żad-

nych zobowiązań względem swej przeszłości [...]; Kant jest w dziedzinie myśli podobny do ostatnich wielkich mistrzów zakonu krzyżackiego [...] zapagnął [zakon krzyżacki] rozpocząć istnienie samostne, co otwiera nowożytną historię Prus. Jakoż słusznie powiada Michelet, że cała ta filozofia mogła się zrodzić jedynie w Prusiech i że ten tylko kraj jest przeznaczony udoskonalić ją, dopełnić [33].

Na pierwszy rzut oka mamy do czynienia z dość prostym argumentem konserwatywnym w stylu Edmunda Burke'a, wskazującym na inherentne osadzenie podmiotu w historycznej ciągłości z poprzednimi pokoleniami, a przez to implikującym konieczność paktu, który nie powinien – także ze względu na przyszłe pokolenia oraz stabilność ich życia – zostać zerwany [34]. Można w tym fragmencie odnaleźć jednak także coś więcej. Mickiewicz portretuje Kanta jako produkt kultury żerującej na pracy innych: przede wszystkim słowiańskich chłopów pracujących na polach Zakonu i ż y w i ą c y c h później pruskich junkrów, ale i też ogółu płacących podatki finansujące instytucje państwa pruskiego. Pamiętajmy, że w czasach Mickiewicza wyraźnie widoczny był utrzymujący się aż do zmian po roku 1945 roku stosunek etnicznej dysproporcji na tych terenach: właściciele ziemscy byli w większości pochodzenia niemieckiego, podczas gdy pracownicy rolni najczęściej słowiańskiego lub litewskiego. Zasadnym wydaje się więc zaryzykowanie tezy, że według Mickiewicza filozofia Kanta miałaby mieć przynajmniej częściową genezę w quasi-kolonialnym modelu relacji etnicznych na terenie Prus Wschodnich, strukturalnie trwałym od czasów Państwa Krzyżackiego do Królestwa Prus i dalej. Potencjalnie pozwalałoby to zresztą wytłumaczyć, skąd pochodzi przypisywanie przez Mickiewicza filozofii niemieckiej predylekcji do traktowania podmiotu jako instancji czystej myśli abstrakcyjnie panującej nad sferą aktywnej rzeczywistości, wobec

której chciałaby pozostać we wzniosłej izolacji. Dla poety-profesora sceną pierwotną krytykowanego niemieckiego fantazmatu filozoficznego byłaby tu rzeczywistość społeczna Prus Wschodnich, gdzie rozdzielenie myślących oraz posiadających od produkujących i pracujących pozostawało w ścisłej relacji z rozdzielaniem niemieckich i nieniemieckich mieszkańców terytorium. Nie przypadkiem Mickiewicz entuzjastycznie przywołuje tezę Micheleta, że „cała ta filozofia mogła się zrodzić jedynie w Prusiech”. Filozofia Kanta byłaby według Mickiewicza właśnie tą myślą, która opiera swoje roszczenie do wolności na abstrahowaniu od fundujących ją pracy oraz działania, przez co staje się ona czystą abstrakcją.

Spór Mickiewicza z filozofią (czy raczej z jego wyobrażeniem o niej) nie ogranicza się wyłącznie do antynowoczesnego odrzucenia jej stawki krytycznej i przyjęcia zupełnie heterogonicznego wobec niej dogmatu objawienia. Zawiera w sobie także (i nie mogę wystarczająco mocno podkreślić znaczenia partykuły „także”) radykalnie nowoczesny impuls, wyrażający się w poszukiwaniu takiej formy filozoficzności, która nie wyrzeka się działania na rzecz immanencji czystej myśli. Według autora *Dziadów* współczesny mu dyskurs filozofii nie potrafi oraz nie chce zmierzyć się z kluczowym dla filozofii wyzwaniem intelektualnego ujęcia twórczej praktyki, gdyż pozostaje zamknięty w spekulacjach czerpiących swoją genezę z wygodnego i nieproduktywnego życia tych, którzy wykorzystują pracę innych.

Wobec filozofii

Problem własności zajmuje ważne miejsce w kursie trzecim *Prelekcji paryskich* Mickiewicza, co zresztą mogliś-

my już dostrzec w jego refleksjach na temat filozofii. Przyj-
rzyjmy się jednak teraz tym fragmentom, gdzie Mickiewicz
podejmuje ten temat wprost. Problemowi własności po-
święcone są wykłady XIX i XX. W pierwszym autor *Pana*
Tadeusza pisze:

Despotyczną władzę zaczyna człowiek zawsze wywierać najpierw
na bliżnim, bo w codziennych stosunkach z bliżnim namiętności
bądź też pycha podniecają go do okazywania bliżniemu swej
przemocy. Niewolnictwo jest bardzo dawne na świecie; ale myśl
nieograniczonej władzy nad zwierzętami, drzewami, nad zie-
mią, nad całą naturą, ta myśl, że człowiek jest jej środkiem, bogiem,
nieograniczonym despotą, to myśl czasów nowych, to ostatni wy-
raz pychy filozoficznej, to, jak powiedzieliśmy, niebezpieczeństwo,
które przynosi z sobą własność. Taka nieograniczona władza
wywoła niechybnie odpór [podkr. K.K.] [35].

Problemem okazuje się tutaj własność jako *ius utendi et abu-
tendi*, absolutne prawo do używania oraz „nadużywania”
przedmiotu swojej własności, czyli jedna z podstawowych
kategorii prawa rzymskiego. Mickiewicz przeprowadza da-
leko idącą krytykę instytucji własności prywatnej w mu-
współczesnych społeczeństwach europejskich, uznając ją
za despotyczną i nieograniczoną władzę. We wcześniejszej pracy w rozdziale o *Wielkiej Improwizacji*
zapropozowałem zestawienie tego myślenia z *Dialektyką*
oświecenia Adorna oraz Horkheimera, podobną propozycję
wysunął ostatnio również Tomasz Herbich [36].

Ważne, by zauważyć, że Mickiewicz wskazuje na
despotyczne relacje między ludźmi jako poprzedzające
despotyczne relacje między człowiekiem a naturą. Te pier-
wsze określa jednak jako płynące z namiętności
oraz pychy, ponieważ niczym Kantowskie zło rady-
kalne (czyli tkwiące w „zakorzenionej” skłonności czło-
wieka do egoistycznych działań), a to drugie jako wynik
własności, która przynależy do porządku historyczne-

go. Co ciekawe, która przynależy do porządku historycznego. Co ciekawe, Mickiewicz wprost mówi o niej w o l n i c t w i e jako przy-kładzie odwiecznej skłonności do despotyzmu w relacjach między ludźmi, ale zupełnie nie łączy niewolnictwa z kate-gorią własności, a przynajmniej nie w takim sensie, w jakim używa jej w swoich wykładach, ponieważ tam uznaje ją za kategorię rozwiniętą dopiero w nowoczesności (choć mającą według niego antecedencję już w kodyfikacji Justyniana, a do pewnego stopnia nawet w późnym okresie demokracji ateńskiej) [37]. Mickiewicz interesująco zauważa, że w kodeksie Justyniana część poświęcona własności była dwa razy obszerniejsza od części dotyczącej praw osób, lecz we francuskim kodeksie cywilnym zajmuje już $\frac{3}{4}$ dokumentu [38]. Rozważając stan społeczny republikańskiego Rzymu stwierdza nawet, że Rzymianie nie mieli takiego wyrazu jak „własność” [39], chcąc retorycznie wskazać na nieporównywalność antycznych i współczesnych form posiadania, mimo iż jego własne użycie terminu własności nie jest związane z historią pojęć prawnych, ale odnosi się do analizy stosunków społecznych – a z tej perspektywy niewolnictwo oraz stosunki gospodarcze republikańskiego Rzymu jak najbardziej spełniają kryteria stosunków opartych na własności [40].

Wynikają z tego dwie możliwe strategie interpretacyjne. Jedna wskazywałaby na własność jako kategorię charakterystyczną dla instrumentalizującego aspektu nowoczesności, która – niemygowana regułami porządku transcendentego – bezprecedensowo eskalowała społeczną logikę reifikacji. Druga sugerowałaby, że Mickiewicz bardziej przejmując się naruszeniem rzekomo niewinnego pierwotnego stosunku między człowiekiem a naturą (zakładanego jako organiczna spójnia), niż konkretnymi historycznymi wynikami oparcia systemu społecznego na pry-

macie kategorii własności – tym samym pod płaszczykiem krytyki własności kryjąc diatrybę przeciwko nowoczesnemu odczarowaniu świata, tak jak rozumiał je Max Weber. Obie te linie myślenia występują w kursie trzecim *Prelekcji paryskich*, obie wskazują też na możliwość odniesienia Mickiewicza do nurtu „romantycznej anty-nowoczesności” – w takiej formie, w jakiej ją przedstawiają Löwy oraz Sayre – chociaż pierwsza z nich zakłada możliwość zwrócenia krytycznej zasady nowoczesności przeciwko jej własnym twórcom, a nie szukania melancholijnej oraz regresywnej alternatywy wobec nowoczesności jako takiej [41]. Sytuacja jest jednak jeszcze bardziej skomplikowana: kurs trzeci zawodzi ostatecznie zarówno tych, którzy szukaliby w nim sielankowej wizji prekapitalistycznej formy wspólnoty (spod znaku *the commons*), jak i tych, którzy chcieliby wpisać Mickiewicza w linię dziewiętnastowiecznych prób podważenia własności jako podwaliny systemu klasowego oraz uczynić z niego romantycznego socjalistę *avant la lettre* [42].

W wykładzie XIX poeta deklaruje, iż „zasadniczym pojęciem ludów słowiańskich jest, że posiadać ziemię na własność to grzech: oto podstawa całego prawodawstwa słowiańskiego, że człowiekowi nie wolno posiadać ziemi” [43]. Ta deklaracja nie jest jednak Mickiewiczowską wersją sławnego hasła Proudhona „własność to kradzież”. Autor *Pana Tadeusza* wyciąga daleko idące konsekwencje z użytych przez siebie terminów – ponieważ w ł a s n o ś ć jest g r z e c h e m, to sposób odnoszenia się do niej przybiera formę religijnej mitygacji. Z tego powodu „przed objęciem własności odbywa się u Słowian obrzęd egzorcyzmu” [44]. Pojawia się w ten sposób zasadniczy problem stosunku Mickiewicza do własności w kursie trzecim, czyli połączenie krytyki własności z ideologią ponownie legitymizującą własność. Mamy do czynienia z dyskursem, który jedną ręką

ką potępia to, co drugą rozgrzesza, gdy tylko nada temu formę, potwierdzając jego nadrzędną logikę. Ideologia owa egzorcyzuje więc prywatną własność; znaczy to jednak tyle, że nie wypędza jej samej, ale pozwala jej występować w sposób oczyszczony z grzechu, przywracając jej rzekomą „czystość”, którą miałyby się cechować przed opętaniem – tym opętaniem jest dla autora *Dziadów* nowoczesne rozumienie własności. Nie dziwi więc, że kiedy odprawi się już te, można powiedzieć, ideologiczne gusła, to feudalna struktura własności na terenach Słowiańszczyzny jawi się Mickiewiczowi jako system, w którym feudalowie byli nie „właścicielami”, ale służącymi wyższemu dobru (religii, państwu) zarządcami i „żołnierzami gminy” [45]. „Ziemie gromadzkie”, które Mickiewicz zestawia z idealnym wyobrażeniem rzymskiego *ager publicus*, miałyby być „uważanymi tylko za środek służenia państwu”, który co najwyżej w pewnym momencie zamienił się magicznie w magnacko zarządzane królewszczyzny [46]. Oczywiście, nadrzędne dla zrozumienia narracji o historii Polski w wykładzie trzecim jest końcowe stwierdzenie Mickiewicza, gdy mówi, że skreślił „i d e a ł państwa polskiego; ale Polska daleka była od zupełnego jego urzeczywistnienia” [47]. Niemniej jednak, organicystyczny fantazmat prezentujący się jako i d e a ł mówi wiele o Mickiewiczowskim podejściu do problematyki, nawet jeśli może być czytany również jako pragnienie realizacji wyłącznie zarodkowej w afirmowanej przeszłości formy możliwego bytu społecznego. Niezależnie od wszystkich nowoczesnych impulsów, możliwych do wydobycia z kursu trzeciego, nie można zapominać, że Mickiewicz wprost włącza w narrację o gminnej własności ziemi legitymizację feudalizmu. Panowanie feudalne, oczyszczone przez egzorcyzm z „grzechu własności”, przedstawia jako „dobrotliwą władzę” zarządcy-obroncy, który

rzekomo wcale nie jest właścicielem swoich ziem, ale naturalnym i integralnym uczestnikiem przyrodzonego porządku. Ciężko nie odnaleźć w tym echa organicystycznego myślenia, właściwego antykrtycznej tendencji w łonie samej nowoczesności.

Nie zmienia to jednak faktu, że tak ceniony przez teorie oparte o pojęcie *the commons* aspekt gminnej własności ziemi u Mickiewicza funkcjonuje wyłącznie jako idealne przeciwstawienie tej formy porządkowi ekonomicznemu zachodniej Europy, mimo iż na poziomie obiektywnym afirmuje zwierzchność feudalnego pana nad wspólnotą. Sprzeciw Mickiewicza wobec zachodnioeuro-pejskiego pojmowania własności nie może być rozumiany wyłącznie (podkreślam słowo „wyłącznie”) jako sprzeciw wobec całości porządku kapitalistyczno-mieszczańskiego, ani jako wymierzona w abstrakcyjnie rozumianą modernizację pochwała idyllicznie pojmowanego porządku prekapitalistycznego i przednowoczesnego. U poety-profesora możemy odnaleźć też dużo bardziej ukonkretniony problem. Chodzi mianowicie o obawę przed konsekwencjami uwłaszczenia chłopów realizowanego w logice utowarowienia. Autor *Dziadów* mówi o tym w wykładzie XX, lokując w Kodeksie Napoleona (mimo ogólnie pozytywnego stosunku do samych efektów kodyfikacji) początek procesu, który wynosi własność prywatną ziemi do rangi jego zdaniem niespotykanej w ustroju feudalnym:

Kodeks francuski [...] ogłosił włościanina wolnym [...]. Ale szlachcic, dziedzic, był uznany przez kodeks za właściciela nie tylko ziem gromadzkich i pańskich, którymi nie mógł rozporządzać według istotnej intencji prawa polskiego, ale nawet – co było ważniejsze – gruntów włościańskich. I takie prawodawstwo uważano za postęp! [48]

Mickiewicz odnosi się tutaj oczywiście do sytuacji diagnozowanej przez Marcina Badeniego w jego słynnej frazie, że „zdjęto chłopu kajdany razem z butami” [49]. A chwilę później pisze:

Z drugiej strony, w Wielkim Księstwie Poznańskim rząd pruski podzielił majątki. Ziemia gromadzka została w rękach pana, ale każdemu włościanowi nadano część gruntów na całkowitą własność. Jednak ów włościanin, rządzony wbrew swojej naturze, oddzielony od gminy, nie może już zadość uczynić wymaganiom rządu. Nie jest dość gospodarny, aby opłacić podatki w terminie, a nie ma ludzkiego opiekuna, który by mógł go wziąć w obronę przed rządem, kiedy nieubłagany przedstawiciel skarbu przybywa i sprzedaje jego grunt Niemcowi albo żydowskiemu spekulantowi [50].

Mickiewicz, chociaż uruchamia ekstremalnie antynowoczesny język porządku naturalnego i organicystycznej wizji ludzkiego pana, porusza jednak problem daleko wykraczający poza ideologiczne próby legitymizacji porządku feudalnego. Wprost odnosi się tu jednego z centralnych zagadnień dyskusji toczącej się wraz z przechodzeniem od gospodarki feudalnej do nowej – kapitalistycznej, a mianowicie do proletaryzacji: „oto wytwarza się klasa nie znana dotychczas u Słowian, klasa proletariuszy” [51].

Pewnym kontekstem dla tego problemu może być fragment artykułu Marksa, gdzie na kilka lat przed uwłaszczeniem chłopów przez cara Aleksandra II komentuje propozycje pojawiające się propozycje rozwiązania „kwestii włościańskiej”:

Co jednak powiedzą chłopci o dwunastoletnim okresie próbnym z uciążliwymi *corvées*, po którym dopiero mają się znaleźć w nowej sytuacji, której rząd nie zdecydował się jeszcze dokładnie określić? Co powiedzą o administracji komunalnej, sądownictwie i policji, która ma znieść wszystkie organy demokratycznego samorządu, jakie przysługiwały dotychczas każdej rosyjskiej wspólnotie wiej-

skiej, by stworzyć system patrymonialnej władzy obszarnika, wzorowany na pruskim ustawodawstwie agrarnym z lat 1808 i 1809 – system całkowicie nie do przyjęcia przez rosyjskiego chłopą, którego całe życie jest określane przez wspólnotę wiejską, któremu obca jest idea indywidualnej własności ziemi, ponieważ uważa wspólnotę za właściciela ziemi, na której żyje? [52].

Pamiętajmy jednak, że Marks jasno podkreślał w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych*:

[...] dalecy jesteśmy od sentymentalnych łez, które z tego powodu [ukapitalistycznienia własności ziemi – K.K.] wylewają romantycy. Mylą oni stale nikczemność, która tkwi w kupczeniu ziemią, z całkiem racjonalnymi, w ramach własności prywatnej, nieuniknionymi i pożądanymi konsekwencjami zawartymi w kupczeniu prywatną własnością ziemi. A przede wszystkim, już feudalna własność ziemską jest w istocie ziemią wyszachowaną, ziemią wyobcowaną od człowieka, i dlatego przeciwstawiającą mu się w osobach nielicznych wielkich panów [53].

Jak więc widzimy, pewne zainteresowanie formą rosyjskiej *obszcziny* – wspólnej własności ziemi, którą Mickiewicz ekstrapoluje na grunt ogólnosłowiański (mimo iż była ona raczej zjawiskiem właściwym Rosji, a ponadto nawet tam, podobnie jak w Polsce, utowarowienie rolnictwa dokonywało się jeszcze w ramach pańszczyzny) – ma potencjalnie wymiar przekraczający fantazję o organicznym porządku (choć Mickiewicz chętnie odnosi się w wykładach do Adama Müllera, ekonomisty z pozycji konserwatywnych atakującego Adama Smitha) [54]. Może być rozumiane jako sprzeciw wobec alternatywy pańszczyzny i proletaryzującego kapitalizmu, chociaż to sprzeciw nieustannie zagrożony popadnięciem w apoteozę porządku przeszłości. Ma on w sobie także rodzaj ukrytej pesymistycznej konstatacji: warunki historyczne, społeczne i polityczne wschodniej Europy zapowiadają, że uwłaszczenie dokona się w sposób możliwie najbardziej konserwujący antagonistyczny system

stosunków społecznych. Pruski model uwłaszczenia ma zdaniem Mickiewicza na terenie zaboru charakter wywłaszczający tubylców, a politykę ekonomiczną Austrii (która zaczęła ograniczać pańszczyznę w trakcie reform Marii Teresy, a ostatecznie zniósła ją w 1848 roku, kilka lat po wykładach Mickiewicza) poeta-profesor zestawia z kolonialnym działaniem brytyjskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej, zabezpieczającej interesy finansowe wąskiej grupy posiadaczy kosztem milionów poddanych [55]. W tym sensie wypowiedzi Mickiewicza na temat własności oraz kwestii uwłaszczenia (gdzie, jak podkreśla Weintraub, poglądy Mickiewicza są wyjątkowo narażone na „niekonsekwencję” i „bezradność” [56]) są przejawem jego próby zaangażowania się w żywotne spory dotyczące prognoz rozwoju nowej formy gospodarczej. Brak języka oraz grunt społeczny, który zapowiada modernizację w jej farsowym, konserwatywnym wydaniu, skłaniają autora *Dziadów* do opierania swojego stanowiska na fantazji organicyzmu, co nie znaczy jednak, że jego stanowisko wyczerpuje się w tej fantazji. Rozważania Mickiewicza można odczytywać także jako próbę krytycznego ustosunkowania się do *status quo* mieszczańskiej rzeczywistości, w której przeszłe wzorce występują jako impuls dla poszukiwania nowych. Nie przypadkiem Mickiewicz, zaczynając wykład XX odpowiedzią na zarzuty nieścistości w przedstawieniu kwestii prawa własności we Francji, stwierdza:

Otóż mówiłem o ogólnej dążności wszystkich prawodawstw europejskich do nieograniczoności władzy, która wyraża się w tej definicji własności, jaką kodeks daje w słowach: „jest to prawo używania rzeczy w sposób najbardziej nieograniczony”. Przeciw tej właśnie definicji powstałem, przytaczając fakty historyczne i tradycje istniejące jeszcze na ziemi słowiańskiej [56].

Wizja własności słowiańskiej autora *Pana Tadeusza* jest przede wszystkim przeciw czemuś: albo przeciw władzy abstrakcyjnej wartości, albo przeciwko ukrytym mechanizmom intensyfikacji własności, dokonującym się pod płaszczykiem farsowej wersji uwłaszczenia.

Zakończenie

Staralem się nakreślić wyrażone w *Prelekcjach paryskich* poglądy Mickiewicza na dwie kluczowe instytucje europejskiej nowoczesności. Należy jednak pamiętać, że wyraz tym poglądom poeta-profesor dał w III kursie, czyli w tym miejscu wykładów w College de France, gdzie Mickiewicz najmocniej skłaniał się ku stanowiskom antynowoczesnym i wspartym na „dumie peryferiów”. Jak próbowałem udowodnić, nie były to jednak stanowiska jednoznaczne oraz można też dostrzec w nich wiele wątków, które dalekie są od negacji abstrakcyjnej nowoczesności. Kurs IV, w którym Mickiewicz przyjmie zdecydowanie bardziej pro-francuską i pro-nowoczesną perspektywę, rzuca dodatkowe światło na to, jak złożony i dialektyczny jest Mickiewiczowski stosunek do nowoczesności. Chociaż Mickiewicz nie szczędził zachodnioeuropejskiej nowoczesności krytyki, to wielokrotnie była to krytyka pragnąca obronić nowoczesność przed nią samą i tym samym pozostająca w ramach jej myślenia. Sensem Mickiewiczowskiej krytyki filozofii i własności ostatecznie okazuje się nie tyle marzenie o powrocie do stanu rzeczy przed przełomem nowoczesnym, co wskazanie na zagrożenia dla emancypacyjnej obietnicy nowoczesności inherentne dla obserwowanego przez niego rozwoju społeczeństwa kapitalistycznego. Posługiwanie się przez poetę-profesora językiem odwołującym się do porządku transcendentnego nie powinno jednak skłaniać nas

do prześlepienia historyczno-ludzkiego rdzenia jego argumentacji. Co więcej, ten język należy osadzić w kontekście prymarnego problemu *Prelekcji paryskich*, czyli wysiłku pomysłenia dziejów peryferyjnej Słowiańszczyzny jako istotnego elementu dziejów powszechnych. Mickiewicz eksperymentuje z różnymi dyskursami – w tym antynowoczesnymi dyskursami religijnymi – ale są one przede wszystkim próbami odniesienia się do relacji łączącej nowoczesne centrum z jego peryferiami. *Prelekcje paryskie* widziane w takiej perspektywie wskazują na problemy znacznie bardziej złożone i fascynujące, niż dyskurs metafizycznej krytyki materialistycznej cywilizacji.



- [1] A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 10, oprac. J. Maślanka, Warszawa 1998, s. 19. Odtąd jako PP3 z podaniem numeru strony.
- [2] PP3, 119.
- [3] PP3, 10.
- [4] PP3, 10.
- [5] PP3, 10.
- [6] PP3, 218, 219, 223.
- [7] PP3, 220.
- [8] PP3, 203.
- [9] K. L. Michelet, *Geschichte der Letzen Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, t. 1–2, Berlin 1837–1838. Analizę odwołań Mickiewicza do książki Micheleta można znaleźć w interesującym tekście Alfreda Galla. Zob. A. Gall, *Objawienie i (kontr-) narracja tożsamościowa. Aspekty niemieckie w prelekcjach paryskich Mickiewicza*, w: *Romantyzm środkowoeuropejski w kontekście postkolonialnym*, cz. I, red. M. Kuziak i B. Nawrocki, Warszawa 2016, s. 434–436.
- [10] PP3, 219.
- [11] PP3, 218. Jeśli chodzi o znaczenie twórczości Schlegla dla współczesnej mu niemieckiej kultury, to wystarczy przypomnieć, że właśnie jego rozważania o „poezji romantycznej” miały wydatny udział w stworzeniu koniunktury na to pojęcie. Nie przypadkiem też Hegel widział w nim swojego rywala. Zob. F. C. Beiser, *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, Harvard University Press 2003, s. 8–22; zob. też M. P. Markowski, *Poiesis. Friedrich Schlegel i egzystencja romantyczna*, w: *F. Schlegel, Fragmenty*, przeł. C. Bartl, oprac. i wstęp M. P. Markowski, Kraków 2009, s. VII–XI, XXX–XLI.
- [12] PP3, 215–220.
- [13] PP3, 215.
- [14] PP3, 222.
- [15] Zob. F. C. Beiser, *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, Harvard University Press 2008; M. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa 2011.
- [16] Por. E. Benz, *The Mystical Sources of German Romantic Philosophy*, Pittsburg 1983, s. 91.
- [17] Zob. F. Schlegel, *Fragmenty*, przeł. C. Bartl, oprac. i wstęp M. P. Markowski, Kraków 2009, s. 82.
- [18] Zob. N. Cornwell, *V.F. Odoevsky: His Life, Times and Milieu*, Bloomsburg 2015, s. 113.
- [19] PP3, 208.
- [20] PP3, 217.
- [21] PP3, 216.
- [22] PP3, 210.
- [23] PP3, 277.
- [24] Zob. T. Herbich, *Samowładztwo rozumu i czyn. Krytyka filozofii niemieckiej w światopoglądach filozoficznych Adama Mickiewicza i Władimira Erna*, Warszawa 2023, s. 179.

[25] Zob. G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 261; PP3, 204.

[26] PP3, 212.

[27] Zob. M. Siemek, *Poznanie jako praktyka. Prelegomena do przyszłej epistemologii*, w: tegoż, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 19–34.

[28] PP3, 281.

[29] Tamże.

[30] PP3, 13.

[31] PP3, 230.

[32] Zob. S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studya o strukturze duszy kulturalnej*, Kraków–Wrocław 1983, s. 224.

[33] PP3 213-214

[34] Zob. E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, przeł. D. Lachowska, Kraków 1994, s. 111–114.

[35] PP3, 244.

[36] Zob. K. Kutrzeba, *Kalekująca nowoczesność a literatura. Dialektyczne przygody u zarania polskiej modernizacji*, Toruń 2022, s. 247. T. Herbich, *Samowładztwo rozumu i czyn*, s. 174.

[37] PP3, 231–232.

[38] PP3, 229.

[39] PP3, 238.

[40] Mimo że nawet w czasach Cyncerona słowo *dominium* jako określenie własności nie było jeszcze używane, a *proprietas* odnosiło się do własności jako właściwości danego bytu, i dopiero w czasach postaugustiańskich przyjęło znaczenie własności w sensie prawnym, to trudno uznać zabiegi Mickiewicza na rzecz radykalnego oddzielenia wcześniejszych pojęć prawnych, jak chociażby *res in patrimonium*, od ogólnie traktowanego przez niego problemu własności jako *ius utendi et abutendi* za coś innego, niż retoryczny zabieg. (Zob. *Comparative Legal History*, ed. O. Moreteau, A. Masferrer, K. A. Modeer, Cheltenham 2019, s. 345–348). Niezależnie od złożoności kwestii własności i jej pojęć w prawie rzymskim (zob. Ch. Baldus, *Possession in Roman Law*, w: *Oxford Handbook of Roman Law and Society*, ed. J. du Plessis, C. Ando, K. Tuori, Oxford 2016, s. 537–553) Mickiewicz świadomie zaciemnia sytuację, chociażby przez fakt, że patrycjuszy w ogóle nie uznaje on za właścicieli ziemi w starożytnym Rzymie, ale za osoby nią *gospodarujące* (PP3, 235), kompletnie pomijając kwestię rozwoju latyfundiów i akumulacji własności prywatnej patrycjuszy – także w wyniku tego, co Marks nazywa *akumulacją pierwotną* – gdyż status *ager publicus* był wyłącznie fikcją prawną, z której państwo nie pobierało nawet przewidzianych opłat. O fikcji ustrojowej *ager publicus* można przeczytać w: M. Dillon, L. Garland, *Ancient Rome: Social and Historical Documents from the Early Republic to the Death of Augustus*, Routledge 2015, s. 356–357.

[41] M. Löwy, R. Sayre, *Romanticism Against the Tide of Modernity*, przeł. C. Porter, Durham–London 2001.

[42] Por. K. Czeczot, M. Pospiszyl, *Romantyczny antykapitalizm*, Warszawa 2018.

[43] PP3, 239.

- [44] Tamże.
- [45] PP3, 241.
- [46] PP3, 249.
- [47] PP3, 312.
- [48] PP3, 249-250.
- [49] Za: *Leksykon polskich powieści historycznych*, red. M. Wilamowski, K. Wnęk, Kraków 1998, s. 176.
- [50] PP3, 251.
- [51] Tamże.
- [52] K. Marks, *O wyzwoleniu chłopów w Rosji*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 13, Warszawa 1966, s. 872.
- [53] K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, w: tegoż, *Dzieła*, tom 1, Warszawa 1960, s. 541.
- [54] PP3, 257.
- [55] PP3, 44-45.
- [56] W. Weintraub, *Mickiewicz – mistyczny polityk*, wyb. Z. Stefanowska, Warszawa 1998, s. 155.
- [57] PP3, 245.

The Critical Genealogy of Property and Philosophy in the Third Course of Paris Lectures by Adam Mickiewicz.

Abstract

The aim of this article is to present Adam Mickiewicz's *Paris Lectures* as his attempt to intellectually tackle the most profound challenges of modernity. I approached the subject by studying two categories that Mickiewicz employs in *Paris Lectures*: philosophy and property. The first seems to be a kind of focal point of cultural projects of modernity for him, while he sees the second as a materialistic core of ontology of modern social being. It is important to note that both categories, as employed by Mickiewicz, are deeply steeped in social, historical and economic conditions of 19th century Poland that are very different from the situation of robust modernization of France, Great Britain or even Prussia. Because of that, Mickiewicz's examination of modernity is an example of complicated relation between core-countries and periphery. Interestingly, Mickiewicz often suggest the presence of colonial component in his analysis of philosophy and property.

Key words

Mickiewicz, Paris Lectures, modernity, critique of property, critique of philosophy

Kacper Kutrzeba – literaturoznawca oraz antropolog literatury, doktor nauk humanistycznych. Zajmuje się teoriami nowoczesności, problematyką peryferyjnej modernizacji, literaturą romantyzmu oraz filozofią niemiecką. Na Wydziale Polonistyki UJ prowadzi zajęcia poświęcone etnologii literatury oraz filozofii kultury. Autor książki *Kalekujaca nowoczesność a literatura. Dialektyczne przygody u zarania polskiej modernizacji* (Toruń 2023), jak też artykułów w czasopismach naukowych i tomach zbiorowych.

Numer ORCID: 0000-0002-7442-5250





[...] suchoty wraz z całą nabudowaną wokół nich mitologią były chorobą w służbie światopoglądu romantycznego, który dowartościowywał indywidualizm, afekt, subiektywność i opierał się postępującemu „odczarowywaniu” kolejnych aspektów życia społecznego.

**Choroba końca wieku.
Gruźlica, odczarowanie świata
i „struktura odczuwania”
na przełomie XIX i XX wieku**

Łukasz Kiełpiński

W wymownie zatytułowanym tekście *Zakochany biznesman* Frederic Jameson opisuje głównego bohatera *Lalki* Bolesława Prusa jako symptomatyczną figurę szczególnej periodyzacji polskiej historii XIX wieku [1]. Stanisław Wokulski jest jego zdaniem spełnieniem Faustowskich „dwóch dusz w jednej piersi”, które zyskują w książce Prusa społeczny i historyczny opis. Na dowód tego Jameson przywołuje zdanie, jakie o Wokulskim wygłasza w powieści żydowski lekarz: „Stopiło się w nim dwu ludzi: romantyk sprzed roku sześćdziesiątego i pozytywista z siedemdziesiątego”. To odczytanie *Lalki* jako dialogu romantyzmu z pozytywizmem w duszy jednego człowieka jest stosunkowo klasycznym ujęciem powieści Prusa. Jednak tym, co wydaje się szczególne warte wydobywania z interpretacji Jamesona, jest wyraźne odcięcie się od psychologicznych interpretacji tego zjawiska. „Musimy przyjrzeć się bliżej temu czemuś, o czym błędem byłoby myśleć, że to coś psychologicznego czy choćby tylko jakaś odmiana emocji lub uczuć” [2]. Zgodnie ze swoją marksistowską predylekcją, Jameson

woli rozpatrywać konflikt sprzecznych sił w jednostce jako efekt historycznych procesów społecznych oraz jako symptom szerszych przemian dziejowych – nie jako wyraz głębi i złożoności jednostkowego *sentiment de l'existence*.

Co prawda sam autor *The Political Unconscious* nie używa pojęcia „struktury odczuwania” – konceptu innego marksistowskiego teoretyka literatury, Raymonda Williamsa [3] – ale wydaje się ono poręczne dla lepszego zrozumienia perspektywy Jamesona. Autor *Marksizmu i literatury* definiuje struktury odczuwania jako doświadczenie społeczne nie będące jedynie osobistym, przypadkowym czy powierzchownym, mimo że ujawniającym się niekiedy w takiej formie: „Jest to pewien rodzaj odczuwania i myślenia, które ma rzeczywiście charakter społeczny i materialny, ale zanim stanie się ono w pełni wyartykułowanym i określonym komunikatem – wprzód znajduje się w fazie embrionalnej” [4]. Ową fazę embrionalną można zdaniem Williamsa śledzić najefektywniej właśnie w literaturze oraz sztuce, gdzie ujawnia się ona w pierwszej kolejności. Tak właśnie zdaje się rozumieć *Lalkę* Jameson, który nazywa powieść Prusa „arcydziełem postnaturalizmu” – to literacka emanacja struktury odczuwania charakterystycznej dla przełomu XIX i XX wieku, kiedy to romantyzm ściera się z pozytywizmem, mistycyzm ze scjentyzmem, idealizm z realizmem. Figurą ucieleśniającą zderzenie tej psychomachii przełomu wieków jest zdaniem Jamesona główny bohater *Lalki*, który rozdzierany jest pomiędzy Izabelę (romantyzm) a Geista (pozytywizm).

Choroba końca wieku

Podążając za tak zarysowanym myśleniem o historii kultury polskiej przełomu XIX i XX wieku jako swojego ro-

dzaju psychomachii – wojnie idei walczących o dusze ludzi – chciałbym zwrócić się w kierunku innego zjawiska reprezentatywnego dla owego „dwójmyślenia”, wpisującego się w opozycję tego, co romantyczne i tego, co scjentyistyczne. Ważnym symptomem tejże historycznej struktury odczuwania jest gruźlica, a zwłaszcza sposób, w jaki tę chorobę postrzegano. Koniec XIX w. to czas intensywnego rozwoju dyskursu higienicznego związany z narodzinami mikrobiologii. To także moment w dziejach, kiedy z jednej strony można obserwować fascynację postępem, nowoczesnością, ludzkim potencjałem oraz wielkimi nadziejami, a z drugiej codzienne zmaganie wielu grup społecznych z ubóstwem, przemocą i chorobami. Napięcie pomiędzy codzienną *praxis* a cywilizacyjnym projektem *modernitas* wybrzmiewa szczególnie jaskrawo w intymnych historiach dotyczących gruźlicy. To tutaj pozytywistyczny dyskurs medyczny zderza się z całym *imaginarium* dotyczącym tej choroby jako metafory delikatności, wrażliwości, smutku, bezsilności. Niektórzy, jak Friedrich Nietzsche, fantazjowali o zarażeniu jako źródle szaleńczego. W tej epoce prymatu takich wartości, jak produktywność oraz postęp, gruźlica zdawała się kondensować lęki związane ze słabością jednostek lub ich deficytami energetycznymi uniemożliwiającymi realizację wielkich projektów. Przyjrzenie się gruźliczemu *imaginarium* i próba wskazania jego funkcji psychologicznych oraz społecznych pozwoli lepiej zrozumieć, z jakimi napięciami musiała mierzyć się polska kultura u progu II RP. Głównym zadaniem niniejszego artykułu jest zatem pokazanie, w jaki sposób kulturowe wyobrażenia związane z chorowaniem na gruźlicę niekiedy były po prostu irracjonalne i pozbawione sensu, ponieważ można je rozumieć jako mechanizmy obronowe poczucia „odczarowania świata” związanego m.in. z coraz szerszą ekspansją języka scjentyzmu i pozytywizmu.

Prześledzenie tego zjawiska na przykładzie dyskursu o gruźlicy ma posłużyć zniuansowaniu pojawiających się niekiedy uproszczeń dotyczących logiki przemian modernizacyjnych. Jednym z nich jest założenie o linearności postępu, w ramach którego popularyzacja nauki nieuchronnie wiąże się z wypieraniem myślenia magicznego oraz przesądów. Jak postaram się pokazać, ekspansja scjentyzmu niekoniecznie musiała oznaczać ustępowanie pola przez przednowoczesne heurystyki, które wciąż pełniły istotne funkcje, choćby psychologiczne. Długie, jednoczesne współistnienie obu pozornie wykluczających się modeli porządkujących rzeczywistość było faktem. Z tym wiąże się drugie uproszczenie, które chciałbym nie tyle odkłamać, co je uszczegółowić. Dotyczy ono powszechnego przekonania, że oświeceniowy model myślenia najszybciej asymilowały klasy wyższe, które ochoczo chłonęły nowe zdobycze nauki, podczas gdy szeroko rozumiany lud tkwił w zabobonnych przesądach. Tymczasem, jak pokazują dalsze analizy pamiętników polskich lekarzy z okresu międzywojennego, także przedstawiciele rodzimej inteligencji jeszcze w latach trzydziestych XX wieku posługiwali się przednowoczesnymi sposobami rozumienia rzeczywistości w oparciu o mity i wierzenia.

W celu zniuansowania wspomnianych uproszczeń i bliższego przyjrzenia się dynamice procesów modernizacyjnych zamierzam przeanalizować kulturowy obraz gruźlicy na przełomie XIX i XX wieku pojawiający się w relacjach polskich lekarzy, higienistów i artystów zmagających się z tą chorobą. Istotnym świadectwem gruźliczego mitu jest dla mnie przede wszystkim powieść *Śmierć* Ignacego Dąbrowskiego, która ukazała się drukiem w 1892 r. i była powszechnie określana „pamiętnikiem suchotnika” [5]. Publikacja ta przyniosła Dąbrowskiemu znaczny rozgłos oraz

spotkała się z uznaniem krytyki literackiej [6]. To o niej pisała w swoich pamiętnikach Maria Dąbrowska, że „temat umierającego gruźlika ma już w literaturze wcale dobrą pozycję, jak na owe czasy dosyć rewelacyjną i oryginalną. To *Śmierć Ignacego Dąbrowskiego*” [7]. Powieść ta powstawała, kiedy dwudziestoparoletni autor zmagał się z gruźlicą, z której ostatecznie wyszedł zwycięsko. Jednak *Śmierć*, jak sugeruje tytuł, pokazuje historię przegranej walki z tą chorobą. Nie mamy zatem do czynienia w tym przypadku z powieścią typowo autobiograficzną, zgodnie z warunkami paktu autobiograficznego przedstawionymi przez Philippe’a Lejeune’a [8].

Debiutanckiego utworu nie można traktować jako historycznego źródła o charakterze egodokumentu. Stawia on jednak nieoceniony rezerwar gruźliczego *imaginarium* przełomu wieków. Jak we wprowadzeniu do lektury *Śmierci* zauważa Tomasz Lewandowski, mamy do czynienia z konwencją dziennika intymnego, w ramach którego styl „oscyluje pomiędzy naturalistyczną rzeczowością a młodopolskim ekspresywizmem” [9]. Już na poziomie formalnym powieści daje o sobie znać współistnienie pozytywistycznego realizmu oraz romantycznej uczuciowości. Ta równoczesność oraz pozostawanie we wzajemnym napięciu romantyczno-pozytywistycznych antagonizmów proponuję rozumieć jako strukturę odczuwania symptomatyczną dla przełomu wieków XIX i XX. Zdaniem Lewandowskiego również na poziomie treści możemy mówić o dziele charakterystycznym dla swojej epoki: „[Dąbrowski — Ł.K.] postawił trafną diagnozę kryzysu cywilizacyjnego, rozpoznał główne symptomy schyłku kultury” [10]. Produktywniejszym jednak, niż czytanie *Śmierci* jako wyrazu dekadencjonalnej atmosfery fin de siècle, wydaje mi się raczej zaproponowanie interpretacji, która w debiucie Dąbrowskie-

go pozwala dostrzec przedłużenie tej samej struktury odczuwania, jaką Jameson zauważa w *Lalce* Bolesława Prusa. Moment pierwszego wydania *Śmierci* Dąbrowskiego i opus magnum Prusa dzieli bowiem zaledwie kilka lat. *Lalka* publikowana była w odcinkach na łamach „Kuriera Warszawskiego” w latach 1888–1889, a jej wersja książkowa została wydana w 1890 roku, podczas gdy utwór znany jako „pamiętnik suchotnika” po raz pierwszy opublikowano w 1892 roku.

Jeśli przyjąć założenie Jamesona, że Izabella Łęcka w powieści Prusa uosabia tendencję romantyczną Wokulskiego, a fascynacja Geistem świadczy o jego predylekcji pozytywistycznej, to, idąc tym tropem, można pokusić się o wskazanie analogicznych personifikacji także w *Śmierci*. Reprezentantem romantyzmu w powieści Dąbrowskiego byłby, rzecz jasna, chory na gruźlicę Rudnicki, autor pamiętnika. Natomiast pozytywistycznego ducha oddaje najlepiej jego najbliższy przyjaciel, Stach. Ich rozmowy, oparte na nieustannym konfrontowaniu dwu nie-możliwych do pogodzenia stanowisk, przywodzą na myśl wewnętrznie sprzeczną podmiotowość głównego bohatera *Lalki*. Jednak w tym przypadku owe przeciwieństwa nie mieszczą się w psychice jednego człowieka, lecz każde z nich znajduje swojego osobnego ambasadora. Najdobitniejszym świadectwem owego romantyczno-pozytywistycznego sporu między Rudnickim a Stachem jest ich rozmowa o śmierci, która warta jest obszerniejszego przytoczenia:

Dziś w południe miałem dłuższą rozmowę ze Stachem. Przede wszystkim uderzyła mnie ogromna różnica, jaka zachodzi między naszymi pojęciami o śmierci. Nie chodzi o jej rozumienie, bo i którąś rozumie! — ale o głębokość myśli o niej. Dla mnie śmierć wydaje się jedynym rakiem toczącym ludzkość, jedyną jej tragedią, wobec której wszystko jest igraszką tylko; śmierć — to prawdziwe przekleństwo, ciężące na synach ziemi. A Stach ją inaczej pojmuje.

I dla niego jest ona również nieszczęściem, lecz wcale nie jednym z największych. Jest ona złem koniecznym, ale właśnie dlatego, że koniecznym, traci już na swej sile, bo jako matematyczny pewnik wchodzi w grę we wszystkich rachubach i przestaje być ślepy. [...] W istocie, śmierć ma już swój wydział, wciągamy ją w rachubę i świat może nie troskać się o nią więcej [11].

W przytoczonym fragmencie śmierć – jako niesamowite, niepojmowalne zjawisko, które wzbudza silne afektywne reakcje, doprowadza do rozpacz i tragedii – zostaje skonfrontowana z racjonalizacją tego zjawiska w ujęciu Stacha. Ten nieustanny antagonizm pomiędzy romantycznością Rudnickiego a pragmatyzmem jego przyjaciela stanowi jeden z ważniejszych wątków w powieści Dąbrowskiego. W ostatnich chwilach przed śmiercią główny bohater powieści daje wyraz swojej frustracji wobec chłodnego spokoju i opanowania, jakie w stosunku do doświadczeń granicznych prezentuje m. in. jego przyjaciel, Stach, widzący w śmierci raczej element stały i statystyczny, niż zawsze indywidualny i wzniosły – w rozumieniu Kantowskim – element kondycji ludzkiej. „Medycyna! Nauka! Doktorowie! Gdzież wasza potęga? Patrzcie! Tu robak powoli wyżera mi z piersi życie! [...] Trzecia część cmentarzy świata — oto jego pracy owoc. I któż z nas silniejszy? Czy on, mikroskopijny i bezświadomy — czy my ze swymi szklami i wiedzą?” [12]. Wyrażony tymi słowami żal Rudnickiego wobec bezradności ówczesnej nauki przyjmuje wręcz formę późno-romantycznego manifestu, przywodzącego na myśl echa *Romantyczności* Adama Mickiewicza.

Niewątpliwie jednak najważniejszą kwestią w książce pozostaje sama fenomenologia gruźliczej śmierci głównego bohatera. Szczególnie zajmujące zdają się opisy gwałtownych przemian jego psychiki, będące wynikiem postępującej choroby. Rudnicki z jednej strony słabnie na ciele

ale z drugiej jego życie uczuciowe wzbiera na sile i intensywności: „Nigdy nie doświadczyłem na sobie takiej zmienności humoru – jak teraz [...]. Dziesięć razy na dzień zmienia mi się nastrój. Po wesołości następuję apatia, po apatii podniecenie, potem smutek, przygnębienie, znów wesołość itd.” [13]. Labilność nastroju świadczy o pobudzeniu, pewnego rodzaju nadmiarowej energii, która ogarnia chorego. Wraz z okresami słabości i zrezygnowania, pojawiają się także maniackalne zrywy: „Jestem jak pijany. Coś mię podnieca i siły dodaje. Nie ugnę się: czuję dawno niebywały przyływ energii i stanowczości” [14]. Ze wzrostem potencji łączy się także większe wyczulenie na bodźce, owa charakterystyczna dla gruźliczego mitu nadwrażliwość – „ta przewlekła choroba wysubtelniła wszystkie moje zmysły i wydelikatniła nerwy” [15].

Wraz z nowymi dyspozycjami afektywnymi osoba chora na suchoty – szczególnie jeśli jest to artysta – niejako wyrusza na wewnętrzną podróż duchową. Świadectwo tego rodzaju eksploracji swojego Ja i wnikięcia w głąb siebie znajdziemy także w *Pamiętniku* Stanisława Brzozowskiego, w notatce spisanej na kilka tygodni zanim autor *Legendy Młodej Polski* sam zmarł na gruźlicę: „Samowiedza nasza się zaostrza i o ile tylko prąd życia jest w nas silny, wychodzimy z tego powstrzymania silniejsi, głębiej i szerzej wiemi sami sobie” [16]. Większa samowiedza, dostęp do nieodkrytych do tej pory zasobów energii, wewnętrzna głębia – wszystko to miało być duchowym zyskiem, którego dostępować odpowiednio wrażliwa jednostka, kiedy zachorowała na suchoty. W *Śmierci* Dąbrowskiego również znajdziemy fragment odwołujący się do tego romantycznego aspektu gruźlicy: „choroba robi mnie większym idealistą, aniżeli jestem w istocie lub być chcę [...]. Teraz ta bezczynność odkrywa mi wiele stron duszy nie istniejących dotych-

czas, albo może raczej przytłumionych. Z pewną ciekawością śledzę się obecnie, jakim jestem w głębi" [17]. Wraz z kolejnymi kartami książki obserwujemy, jak główny bohater stopniowo rozwija świadomość jednostkowej głębi i zwraca się ku przywróconemu mu przez chorobę poczuciu własnej duchowości.

Gruźlica jako symptom

Introspektywny zwrot jednostki to niewątpliwie jeden z głównych elementów gruźliczego mitu na przełomie XIX i XX wieku. Ignacy Dąbrowski w swojej powieści *Śmierć* wydaje się najbardziej zafascynowany właśnie introspektywnym aspektem gruźliczego doświadczenia. W ramach zarysowanego w książce agonu pomiędzy romantyzmem a scjentyzmem Dąbrowski jednoznacznie sytuuje się po tej pierwszej stronie. Nie sposób jednak sprowadzić jego stanowisko do zwykłego sprzeciwu wobec nauki. Opowiedzenie się przez Dąbrowskiego po stronie romantyzmu wydaje się raczej jawić jako lęk przed postępującym „odczarowaniem świata”. Max Weber, odnosząc się do tego zjawiska krytycznie, definiował je jako niebezpieczne przekonanie, że możemy kontrolować wszystko poprzez chłodną kalkulację oraz racjonalizację [18]. Jednym z głównych zagrożeń wynikających z „odczarowania świata” było zdaniem Webera utracenie przez śmierć jakiegokolwiek znaczenia, a przez to także odarcie życia cywilizowanego człowieka z poczucia sensu [19]. Dąbrowski wydaje się w pełni podzielać stanowisko Webera, a *Śmierć* może być czytana jako wyraz oporu wobec świata odczarowanego, w którym „śmierć ma już swój wydział, wciągamy ją w rachubę i świat może nie troskać się o nią więcej”.

Zwrot introspektywny stojący za mitem gruźliczym można postrzegać właśnie jako narzędzie oporu wobec odarcia z sensu najbardziej podstawowych doświadczeń ludzkich w wyniku procesów racjonalizacji i medykalizacji. Skoro XIX-wieczny popęd porządkowania, systematyzacji i katalogowania stawiał sobie za cel opisanie wszystkiego, co widzialne, to ostatnim bastionem metafizyki oraz świata jeszcze-nie-odczarowanego mogło zostać tylko to, co niewidzialne – duchowe wnętrze jednostki. To właśnie w niekniętym statystyczną miarą poza-anatomicznym wnętrzu człowieka należało poszukiwać sensu wtedy, kiedy religia przestała być jego wyłącznym dysponentem. Na podobne, historyczne źródła nowoczesnej podmiotowości kładzie nacisk Charles Taylor w swoim monumentalnym dziele *Źródła podmiotowości*, a zwłaszcza w rozdziale zatytułowanym „Wewnętrzność”. Taylor widzi w historycznie wytworzonym, duchowym wnętrzu jednostki potencjał reparycyjny, zdolny pogodzić rozmaite aporie nowoczesności. Jako romantyczny ekspresywiata, jak określa autora we wstępie do polskiego wydania *Źródeł podmiotowości* Agata Bielik-Robson, Charles Taylor widzi w introspekcji, zyskującej na popularności wraz z nowoczesnością, nadzieję na resuscytację sensu utraconego w odczarowanym świecie. Bielik-Robson rekonstruuje za autorem książki pojawienie się jednostkowej wewnętrzności jako bezpośredni efekt napięć nowoczesności:

Od samego początku jednak to właśnie konflikty, dychotomie, opozycje, dualizmy, sprzeczności – jakkolwiek nazwiemy zjawisko „popękanych horyzontów” *modernitas* – są prawdziwą siłą sprawczą podmiotowości. Bez napięcia między różnymi dobrami nie byłoby subiektywności: im większe bowiem napięcie, tym silniejsza racja istnienia podmiotowości jako osobnej, swoistej formuły negocjacji między „zewnątrznymi” przeciwieństwami [20].

Zrekonstruowawszy afirmatywne podejście Charlesa Taylora do romantycznej koncepcji wnętrza jednostki, można teraz lepiej zrozumieć stanowisko samego Ignacego Dąbrowskiego, które wyłania się z jego książki *Śmierć*. Jest on nie tyle przeciwnikiem nauki, co krytykiem wiążącego się z nią zjawiska odczarowania świata. Rozpoznając rozmaite zagrożenia płynące z XIX-wiecznego procesu sekularyzacji i racjonalizacji, Dąbrowski nie chce ich po prostu zatrzymać; zależy mu raczej na zaoferowaniu dla nich odpowiedniej, sensotwórczej przeciwwagi, która dowartościuje subiektywne doświadczenie i jednostkowy afekt. Introspekcja – przejawiająca się w powieści jako element gruźliczego mitu – wydaje się wyrażać tęsknotę za tym obszarem ludzkiego doświadczenia, który nie poddawałoby się reifikacji. Proponuję zatem, by *Śmierć* Dąbrowskiego czytać jako krytykę nowoczesności, która nie sprowadza się do prostego anty-scjentyzmu i powrotu do przednowoczesnego „zaczarowania” świata, lecz wskazuje na istotny problem związany z projektem *modernitas*, wymykający się pozytywistycznej idei rozwoju. W takim ujęciu gruźlica jest symptomem ujawniającym to, co scjentyistyczna myśl nieskutecznie próbowała usunąć bądź przemilczeć.

Szkiełko i oko, czyli biopolityczny wymiar gruźlicy

W *Pamiętniku Warszawskiego Towarzystwa Przeciwgruźliczego* możemy przeczytać, że „gruźlica w Warszawie notowana w naszych statystykach od roku 1882 dawała ustawicznie od 300 do 425 zgonów na 100 000 mieszkańców rocznie” [21]. Szczyt zachorowań na gruźlicę przypadł w stolicy na lata 1914–1920 [22]. W 1917 roku dochodziło do 975 zgonów na 100 000 mieszkańców rocznie [23], a już w połowie 1918 r., według danych Ministerstwa Zdrowia, liczba

chorych na gruźlicę sięgała 250 000 osób w kraju [24]. I chociaż Warszawskie Towarzystwo Przeciwgruźlicze zostało założone w 1908 r., kiedy już co czwarty zgon wśród mieszkańców stolicy był spowodowany suchotami [25]. Dopiero w 1925 r. odbył się I Ogólnopolski Zjazd Przeciwgruźliczy, podczas którego prezesem komitetu organizacyjnego był profesor Witold Orłowski [26]. Na odbywającym się w Krakowie zjeździe zalecono urządzanie szkół w uzdrowiskach lub szkół na świeżym powietrzu, co zostało zrealizowane następnie przez Ligę Szkolną Przeciwgruźliczą [27]. Podnoszono także kwestię badania rentgenowskiego kandydatów na studia, mówiono o potrzebie zachowania lasów blisko miast oraz o rozwoju sanatoriów [28]. Zdaniem Ryszarda Zabłotniaka największy wpływ na formowanie się organizacji lecznictwa przeciwgruźliczego wywarły właśnie ogólnopolskie zjazdy przeciwgruźlicze: „miały one decydujący głos w sprawach dotyczących działalności instytucji społecznych, a doradczy w stosunku do instancji rządowych, ponadto ogromne znaczenie dla akcji szkolenia i popularyzacji” [29].

Różnego rodzaju stowarzyszenia, towarzystwa oraz organizacje przeciwgruźlicze były pokłosiem szerszego zjawiska, jakie pojawiło się w Polsce pod koniec XIX wieku: ruchu higienicznego. To właśnie wykształcenie się ruchu higienicznego jest zdaniem Aleksandra Łupienki „jednym z ważniejszych przełomów w dziejach historii kultury materialnej”, którego genezą są przede wszystkim „oświeceniowe postulaty wprowadzenia porządków i kontroli społecznej opartych na racjonalizmie” [30]. Wpływową postacią w obrębie polskiego ruchu higienicznego był doktor Józef Polak, który w 1885 roku założył kluczowe dla higienistów czasopismo „Zdrowie”, a następnie w 1898 roku utworzył Warszawskie Towarzystwo Higieniczne (WTH) [31]. Czło-

nkami WTH byli nie tylko lekarze, lecz także pozostali przedstawiciele inteligencji i burżuazji. Higiena w XIX wieku stała się bowiem zagadnieniem wykraczającym daleko poza domenę medycyny. W *Historii czystości i brudu* Georges Vigarello pisze, że „higiena nie jest już przymiotnikiem określającym zdrowie (*hygeinos* znaczy po grecku to, co zdrowe), ale ogółem środków i umiejętności sprzyjających jego utrzymaniu” [32]. Koncepcja higieny jest tym samym nierozdzielnie związana z ideą biopolityki, która powstała niedługo później. Za twórcę pojęcia „biopolityka” uważa się bowiem Rudolfa Kjelléna, który posłużył się tym terminem w 1905 roku w dwutomowej pracy zatytułowanej *Wielkie mocarstwa*, a następnie rozwinął go w książce z 1916 r. zatytułowanej *Państwo jako forma życia*. Zarówno biopolityka jako taka, jak i higiena jako jej istotny element, odnoszą się do zarządzania zdrowiem i życiem populacji w sposób analogiczny do racjonalnego zarządzania zasobami państwa.

O tym, jak wpływowe okazały się idee ruchu higienicznego na terenie ziem polskich, możemy przekonać się chociażby z lektury pamiętników lekarzy spisanych już nieco później, bo w latach 30. XX wieku. Doktor Jan Hozer opisuje swoją pracę wprost jako oświeceniową misję „szerzenia kultu higieny”:

Tam, gdzie dawniej medycyna ludowa leżała w rękach wiejskich znachorów, akuszerok, „babek”, golibrodów, „zubnych wraczków”, bab odczyniających uroki, domorosłych weterynarzy, a nawet kowali, tam zaczął rozwijać działalność lekarz społeczny, szerząc kult higieny, uświadamiając ludność i przekonując naocznie o błogostawionych skutkach naukowego leczenia [33].

Określenie „kult higieny”, którego używa niniejszy lekarz, sugeruje wręcz, że oświeceniowa idea racjonalności nie tyle zwalczała myślenie religijne, co chciała je zastąpić swoją świecką wersją wiary – wiary w postęp. Ów pęd ku nowo-

czesności, wyrażony tak dobitnie przez Stefana Żeromskiego w idei szklanych domów, przenikał na wskroś racjonalne i scjentystyczne myślenie przełomu XIX i XX w. Nie tylko nie ominął on dyskursu dotyczącego gruźlicy, ale to właśnie w nim wyrażał się on wyjątkowo dobitnie. Dość przytoczyć zdanie z innego pamiętnika, którego autorką jest doktor Sabina Skopińska:

Jeżeliby ktoś zwiedził wnętrza domów, a szczególnie suterren na Powiślu, zobaczyłby, dlaczego gruźlica szerzy się tam tak straszająco. O, czyż doczekamy się tej chwili, gdy połowa domów warszawskich będzie zburzona, a na ich miejsce powstaną domy jasne, czyste i bez wilgotnych suterren! [34]

Cytowany fragment dobrze pokazuje również podstawowe wartościowanie, które organizowało myślenie higieniczne. Szkodliwe właściwości – wilgoć, brud, zaduch, ciemność i zastój – miały być zwalczane poprzez dostęp do światła, świeżego powietrza oraz za sprawą kontaktu z naturą i ruchu fizycznego.

Czucie i wiara, czyli gruźlica jako metafora

Dzienników lekarzy z początku XX w. nie można jednak traktować jako prostego świadectwa triumfu myśli higienicznej nad romantycznym *imaginarium*. Myślenie o chorobie za pomocą wampirycznych personifikacji przenika się tu na równi z dyskursem higienicznym. Sabina Skopińska – ta sama lekarka, która pisała o konieczności zburzenia powiślańskich domów i postawieniu nowych – daje wymowne świadectwo wciąż jeszcze żywego, przednowoczesnego myślenia o gruźlicy. Swój opis tej choroby rozpoczyna porównaniem jej do potwornego wampira:

Kto wie i kto zdaje sobie sprawę z tego, co się dzieje z ludnością wsi polskiej? Rzucam to pytanie tym, co są wykształceni i rozumni. Czy wiedzą, czy zdają sobie sprawę z tej nędzy, jaka panuje w chatach najkulturalniejszej nawet dzielnicy polskiej? Panuje tam gruźlica, rozpościerająca skrzydła niby potworny wampir, który wpatrzony jest w ciszę cmentarną polskiej wsi [35].

W zapiskach Skopińskiej gruźlica przyjmuje dalej jeszcze silniejsze skojarzenia gotyckie:

Myślę, że co najmniej jedna piętnasta moich pacjentów, szczególnie z tych ze Starołęki, to gruźlicy. W tej chwili przedstawia mi się jak jeden z potworów, które widziałam na dachu katedry Notre Dame w Paryżu. Ponurym wzrokiem z wysuniętymi wargami, ze zwisającymi uszami pisa, patrzy ten potwór uporczywie w świat, a kto dostanie się w krąg jego magicznego spojrzenia, ten ginie. Wstrząsające obrazy powolnego konania i śmierci młodych suchotników, na których patrzyłam, jako lekarz, bezradnie, zmuszają mnie do szukania w swej wyobraźni tych bajkowych potworów, aby to okropne cierpienie jakoś upersonifikować [36].

Co ciekawe, lekarka sama przyznaje, że cierpienie gruźlików, z którym konfrontuje się w swojej pracy, niejako zmusza ją do szukania obrazowych personifikacji. Skopińska zaznacza zatem pewien dystans wobec wytworów swojej wyobraźni, jednak przyznaje się zarazem do bezradności wobec narzucających się skojarzeń. Pamiętnik lekarki jest wymownym świadectwem tego, w jaki sposób racjonalny duch dyskursu medycznego w pewnym momencie historii współistniał wraz z przednowoczesnym *imaginarium* nie tylko jednocześnie, ale także w ramach jednostkowej podmiotowości. Według Susan Sontag mit gruźlicy miał stracić swą moc dopiero w połowie XX w., kiedy opracowano skuteczną metodę kuracji wraz z odkryciem w 1944 r. streptomycyny oraz wprowadzeniem w 1952 r. izoniazydu [37].

Mimo tak sterylnie wyznaczonej cezury oddziaływania gruźliczego mitu przez Sontag, nie da się ukryć, że jego wpływ był nie tylko rozciągnięty na wiele dekad, lecz przede wszystkim głęboko zakorzenił się w świadomości społecznej. Narzucający się dobrze wyedukowanej lekarce przednowoczesny słownik opisu choroby pokazuje długi marsz, jaki musiał przejść dyskurs medyczny, by wyrwać gruźlicę dla nauki z romantycznego *imaginarium*. Potwierdzałoby to psychoanalityczne rozpoznania Freuda, który twierdził, że ludzie tylko w niewielkiej mierze są podatni na argumenty racjonalne, ponieważ znacznie większą siłą odznaczają się ich życzenia popędowe, a mit to z pewnością konstrukt bliższy popędowi niż intelektowi. Mimo to, Freud, chcąc wierzyć w skuteczność terapii psychoanalitycznej, nie mógł uważać, by mit, popęd i wyparcie były zupełnie odporne na to, co racjonalne: „[...] głos intelektu brzmi cicho, ale nie ustaje, zanim nie zyska posłuchu, który zdobywa w końcu po otrzymaniu niezliczonego wielu odpraw” [38]. Równoczesne współlistnienie przednowoczesnych heurystyk i scjentyistycznego języka medycznego, w ramach jednostkowej świadomości wykształconej, polskiej lekarki, to właśnie skutek owego powolnego, żmudnego, aczkolwiek postępującego osłabiania sfery mitu i popędu pod wpływem przyswajania naukowego języka medycznego. Moment jednoczesnego współlistnienia obu modeli interpretacyjnych jest konieczny, zanim którykolwiek będzie mógł ostatecznie zwyciężyć.

Jeszcze wyraźniejsze przykłady tego dwójmyślenia możemy znaleźć w dokumentach wydanych na początku istnienia Warszawskiego Towarzystwa Przeciwgruźliczego, w których – jak się wydaje – powinno niepodzielnie dominować myślenie oparte na scjentyistycznych i biopolitycznych kategoriach dyskursu higienicznego. Jednak także

tam obrazowa metafora mitu gruźliczego usilnie dawała o sobie znać. Publikację zatytułowaną *Gruźlica jako klęska społeczna* otwiera wymowne porównanie: „Gruźlica to zdradliwy robak, który bezustannie toczy pień drzewa ludzkości” [39] (to samo porównanie gruźlicy do robaka pojawiło się wcześniej także w powieści Dąbrowskiego [40]). Dalej w tekście choroba przyrównywana jest do „niezglębionego morza nieszczęść” [41] czy „morza rozpacz i zniszczenia” [42]. Charakter tych porównań nie jest bez znaczenia, bowiem to właśnie obraz przerażającego, zagrażającego morza wydaje się szczególnie trafnie reprezentować gruźlicze *imaginarium*. Głównie dlatego, że skojarzenie z wodą dobrze oddaje pokrewieństwo gruźlicy z wilgocią i strachem przed zawilgoceniem ciała, zwłaszcza płuc. Suchoty były bowiem chorobą płynów – flegmy, śluzu, plwocin („walka z gruźlicą to, w pierwszym rzędzie, walka z plwociną” [43]) i wreszcie krwi. Dlatego też suchotnikom zalecano podróże do miejsc suchych – w góry lub na pustynię [44]. W Polsce funkcję uzdrowiska dla gruźlików pełniło przede wszystkim Zakopane, gdzie „tatrzańskie powietrze” oraz „żar słoneczny” miały stanowić remedia na tę chorobę [45].

Tak nakreślony antagonizm, w którym po jednej stronie znajduje się choroba i skojarzenia z wodą i wilgocią a po drugiej zdrowie wraz ze słońcem, czystością i suchością, sprawia, że gruźlica zajmuje pozycję zjawiska przednowoczesnego i związanego z zacofaniem [46], podczas gdy zdrowie jawi się jako naczelny sojusznik postępu. Walkę z gruźlicą, a tym samym działalność Warszawskiego Towarzystwa Przeciwgruźliczego, można zatem postrzegać jako element tej samej dyskursywnej energii, która leżała u podstaw słynnej fantazji o szklanych domach wyrażonej w *Przedwiośniu* Stefana Żeromskiego. To właśnie spod pióra tego pisarza, który ostatecznie także zmarł w wyniku gruź-

licy, wyszła modernistyczna apoteoza sojuszu zdrowia i postępu: „Oto zdrowie — apetyt i pragnienie, twardy sen po ciężkiej pracy fizycznej — stało się jedynym bogactwem bogacza. A zdrowie zupełne da, zabezpieczy i podtrzyma właśnie dom szklany. Higiena, wygoda, absolutna czystość. Praca, spokój, zadowolenie we-wnętrzne, wesołość” [47]. Tak rozumiane zdrowie jest warunkiem możliwości modernizacji. Zgodnie z taką logiką, gruźlica to stan ciała i ducha sprzeczny z ideą *modernitas*.

Antyromantyczna kuracja

Chorowanie na gruźlicę było w pewien sposób postawą do-
głębnie antyspołeczną, ponieważ osłabiało nie tylko ciało
indywidualne, lecz przede wszystkim biopolityczne ciało
narodowe. Wyraz takiego podejścia znajdziemy we wspo-
mnianym już dokumencie Warszawskiego Towarzystwa
Gruźliczego z 1913 roku:

Zdrowie, to nie tylko nasze osobiste szczęście, nie tylko, że
wszystkie nasze dążenia, nasze ideały łatwiej urzeczywistnić
człowiekowi zdrowemu, łatwiej pokonywać wszelkie trudności,
zwalczać zawody i przykrości — ale zdrowie z punktu ekono-
miczno-społecznego to jedno z najważniejszych podstawowych
warunków siły narodu i jego dobrobytu [48].

Zdrowie w takim ujęciu podlega reifikacji, przyjmuje formę
zasobu, a pielęgnowanie go nie jest abstrakcyjnie pojmo-
waną cnotą moralną, lecz racjonalną postawą społeczną.
Zdrowie, wraz z sekundującym mu ruchem higienicznym,
staje się sojusznikiem oświeceniowego dyskursu racjona-
lizacji. Tym samym mit gruźliczy jawi się jako przeszkoda
na drodze do niezakłóconego postępu — nie tylko opiera się
on na nieweryfikowalnych wyobrażeniach, ale także nieja-
ko dowartościowuje stan chorobowy. Romantyzowanie su-

choć spełniało oczywiście funkcję indywidualnej strategii radzenia sobie z chorobą, która – dzięki jej uwzniośleniu – stawała się łatwiejsza do zniesienia, a wynikające z niej cierpienie nabierało wtedy sensu. Niemniej z biopolitycznego punktu widzenia mitologizowanie gruźlicy było postrzegane jako niebezpieczne, ponieważ idealizowało stan, który był głęboko niepożądany społecznie. Publiczny interes stał w sprzeczności z interesem indywidualnym, a jednostkowa psychologia człowieka poszukującego jakiegokolwiek pocieszenia w chorobie utrudniała odgórne projektowanie porządku społecznego. Biopolityczne spojrzenie na społeczeństwo traktowało zdrowie populacji jako zasób państwowy, który nie był wówczas w żaden sposób związany ze współczesną, bardziej indywidualistyczną kategorią „jakości życia”.

Gruźlica dla dyskursu higienicznego przełomu XIX i XX wieku pełniła rolę choroby *par excellence*. Była „metaforycznym odpowiednikiem delikatności, wrażliwości, smutku, bezsilności” [49]. W świadomości zbiorowej stanowiła zatem rezerwuariat afektów romantycznych, które z punktu widzenia pozytywistycznego były nie tyle zbędne, co raczej niebezpieczne i społecznie szkodliwe. W tym sensie suchoty wraz z całą nabudowaną wokół nich mitologią były chorobą w służbie światopoglądu romantycznego, który dowartościowywał indywidualizm, afekt, subiektywność oraz opierał się postępującemu „odczarowywaniu” kolejnych aspektów życia społecznego. Romantyzowanie choroby było formą oporu wobec urynkowania sfery publicznej – dowartościowało to, co duchowe, a więc niewidzialne i niepoddające się subsumpcji pod kapitał. Mit gruźlicy był zatem symptomem romantycznym sprzecznym z liberalną ekonomią, na co wskazywała także Susan Sontag: „Gruźlicę przedstawia się jako sumę negatywnych zachowań dziewiętnastowiecznego *homo economicus*:

konsumpcja; marnotrawstwo; trwonienie sił witalnych" [50].
Walka z gruźlicą przyjęła formę psychomachii, w ramach której symbolizowany przez suchoty romantyzm musiał zostać zwyciężony poprzez pozytywistycznie rozumianą modernizację uosabianą przez dyskurs higieniczny.



- [1] F. Jameson, *Zakochany biznesman*, przeł. R. Koziołek, „Teksty Drugie” 2010, 1/2 (121-122), s. 10.
- [2] Tamże, s. 8.
- [3] Współcześni badacze sięgający do pojęcia „struktur odczuwania” odwołują się przede wszystkim do rozdziału o tym tytule z książki *Marksizm i literatura* Raymonda Williama wydanej w 1977 roku. Jednak po raz pierwszy Williams użył tego pojęcia w 1954 roku w kontekście kina, w stosunkowo mało znanym dziele *Preface to Film*, napisanym wraz z scenarzystą i producentem, Michaeliem Orromem. Zob. R. Williams, M. Orrom, *Preface to Film*, Londyn 1954, za: S. Middleton, *Raymond Williams's „structure of feeling” and the problem of democratic values in Britain, 1938-1961*, „Modern Intellectual History” 2020, nr 4, s. 1133–1161.
- [4] R. Williams, *Marksizm i literatura*, przeł. A. Chojnacki, E. Kasperski, Warszawa 1989, s. 216.
- [5] Ś.P. Ignacy Dąbrowski, „Kurier Warszawski” 1932, nr 36, s. 5.
- [6] Tamże.
- [7] M. Dąbrowska, *Dzienniki powojenne*, t. 4: 1960-1966, Warszawa 1996, s. 27.
- [8] Zob. P. Lejeune, *Pakt autobiograficzny*, przeł. A. W. Labuda, „Teksty drugie” 1975, nr 5 (23), s. 31-49.
- [9] T. Lewandowski, *Wstęp*, w: I. Dąbrowski, *Śmierć*, Kraków 2001, s. 33.
- [10] I. Dąbrowski, *Śmierć*, Kraków 2001, s. 35.
- [11] Tamże, s. 125.
- [12] Tamże, s. 135.
- [13] Tamże, s. 75.
- [14] Tamże, s. 95.
- [15] Tamże, s. 90.
- [16] S. Brzozowski, *Pamiętnik*, Warszawa 2000, s. 83.
- [17] I. Dąbrowski, *Śmierć*, s. 77.
- [18] M. Weber, *Science as a Vocation*, przeł. R. Livingstone, Indianapolis-Cambridge 2004, s. 12-13.
- [19] Tamże, s. 13.
- [20] A. Bielik-Robson, *Wstęp. My, romantycy — źródła romantycznego modernizmu Charlesa Taylora*, w: Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001, s. XXXVIII.
- [21] *Pamiętnik Warszawskiego Towarzystwa Przeciwgruźliczego*, Warszawa 1933, s. 15.
- [22] Tamże, s. 103.
- [23] Tamże, s. 37.
- [24] Tamże, s. 38.
- [25] Tamże, s. 5.
- [26] R. Zabłotniak, *Ogólnopolskie zjazdy przeciwgruźliczne (1925-1939)*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1972, 17/2, s. 4.
- [27] Tamże, s. 5.
- [28] Tamże.
- [29] Tamże, s. 3.

- [30] A. Łupienko, *Przełom higieniczny w projektowaniu mieszkań w Warszawie w II połowie XIX w.*, w: W. Korpalska, W. Ślusarczyk (red.), *Czystość i brud. Higiena w XIX wieku: wokół przełomu bakteriologicznego*, Bydgoszcz 2016, s. 81.
- [31] Tamże, s. 83.
- [32] G. Vigarelli, *Historia czystości i brudu. Higiena ciała od czasów średniowiecza*, przeł. B. Szwarzman-Czarnota, Warszawa 2012, s. 208.
- [33] J. Borkowski (red.), *Pamiętniki lekarzy*, Kraków 1987, s. 311.
- [34] Tamże, s. 133.
- [35] Tamże, s. 99.
- [36] Tamże, s. 105-106.
- [37] S. Sontag, *Choroba jako metafora*, przeł. J. Anders, Warszawa 1999, s. 36.
- [38] Z. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, w: *Dzieła T. IV Pisma społeczne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1998, s. 159.
- [39] J. Budzińska-Tylicka, *Gruźlica jako klęska społeczna*, Warszawa 1913, s. 4.
- [40] „Poznajcie! Tu robak powoli wyżera mi z piersi życie!”. I. Dąbrowski, *Śmierć*, s. 135.
- [41] J. Budzińska-Tylicka, *Gruźlica jako klęska społeczna*, s. 4.
- [42] Tamże, s. 6.
- [43] Tamże, s. 14.
- [44] S. Sontag, *Choroba jako metafora*, s. 17.
- [45] J. Budzińska-Tylicka, *Gruźlica jako klęska społeczna*, s. 10.
- [46] Zob. K. Czeczot, M. Pospiszyl, *Osuszanie historii. Bloto i nowoczesność*. „Teksty Drugie” 2021, nr 5, ss. 62-78.
- [47] S. Żeromski, *Przedwiośnie*, Warszawa 1976, s. 36.
- [48] J. Budzińska-Tylicka, *Gruźlica jako klęska społeczna*, s. 23.
- [49] S. Sontag, *Choroba jako metafora*, s. 62.
- [50] Tamże, s. 64.

The Disease of the End of the Century: Tuberculosis, the Disenchantment of the World and the “Structure of Feeling” in Poland at the Turn of the 20th century.

Abstract

This article analyses tuberculosis in Polish literary and hygienic discourse at the turn of the 20th century. The author sees the disease as a symptom of the late nineteenth-century “structure of feeling”, which was characterised by a tension between scientism and romanticism. It is a moment in history when, on the one hand, one can observe the rapture of progress, modernity, human potential and great hopes, while on the other hand, the everyday life of many social groups is still marked by poverty, violence and diseases. The tension between *praxis* and the goals of *modernitas* project rings out particularly vividly in the intimate stories about tuberculosis. It is here that positivist medical discourse clashes with the imaginarium regarding the disease as a metaphor for tenderness, vulnerability, sadness, and powerlessness. Representative examples of this clash of two visions of the world are Ignacy Dąbrowski’s *Śmierć* [*Death*] and *Pamiętniki lekarzy* [*Doctors’ Diaries*]. By analysing both works, the author proposes to interpret this epistemological split as an effect of the “disenchantment of the world” described by Max Weber.

Key words

tuberculosis, hygiene, romanticism, scientism, structures of feeling, Ignacy Dąbrowski

Łukasz Kielpiński – doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Warszawskiego. Interesuje się stykiem filmu i filozofii, psychoanalizą oraz historią kultury polskiej XX wieku. Publikował m.in. w „Kwartalniku Filmowym”, „Widoku” oraz „Kulturze Współczesnej”. Uczestnik School of Criticism and Theory na Cornell University (2023). Prowadził badania dotyczące początków filmowych praktyk diarystycznych na Uniwersytecie w Toronto w ramach Joanna DeMone Fellowship (2023/2024) oraz w Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) w Wiedniu w ramach Jerzy Giedroyc Junior Visiting Fellowship (2024/25).

Numer ORCID: 0000-0003-4977-9089.



A dalej?



Miłosierdzie miało stanowić lekarstwo na narastające w kraju nierówności społeczne oraz poczucie duchowej apatii, ale przede wszystkim miało stać się ratunkiem przed całkowitą utratą wartości moralnych.

**„Konieczna [...] jest praca na wszystkich polach i wszystkimi godziwymi środkami do usunięcia zła społecznego”.
Chrześcijańska działalność społeczna Honorata Koźmińskiego i Feliksy Kozłowskiej**

Michał Chabrowski

Wprowadzenie

Pytanie o miejsce i sposób rozumienia miłosierdzia w kontekście dynamicznych zmian na polu nauki, filozofii oraz myśli politycznej zachodzących na przełomie XIX i XX w. jest wciąż zagadnieniem wymagającym głębszej analizy. Na gruncie polskim stawką tego procesu była poprawa jakości życia społeczeństwa, a co za tym idzie umożliwienie prawidłowego rozwoju formującego się narodu, który ostatecznie dzięki swojemu potencjałowi mógłby odzyskać własną niepodległość.

Wspomniane okoliczności wymusiły stworzenie planu, mogącego sprostać wymaganiom, kształtowanego przez działaczy pozytywistycznych, nowoczesnego społeczeństwa polskiego. W tym czasie podstawowe problemy Polaków od strony politycznej wiązały się z represjami, które były skutkiem prowadzonej przez zaborców polityki wynaradawiania. Jednak w codziennym życiu mieszkańców miast i wsi najpilniejszymi kwestiami były trudne wa-

runki życia oraz ograniczony dostęp do usług społecznych, takich jak pomoc socjalna, opieka zdrowotna, edukacja i kultura. Fundamentalnym postulatem pozytywistów była praca organiczna, która według Bolesława Prusa miała przede wszystkim wspomagać holistyczny rozwój sił produkcyjnych oraz rozwijać potencjał kulturowy, przekształcać społeczeństwa w jeden sprawnie funkcjonujący organizm, który dzięki proporcjonalnemu rozwojowi wszystkich składających się nań organów tworzyłoby oryginalne wartości narodowe [1].

Podjęte przez pozytywistów działania miały na celu utrzymać modernizujące się społeczeństwo Królestwa Polskiego w poczuciu przynależności do jednej wspólnoty Polek i Polaków. Ich działaniom nie sprzyjała ówczesna sytuacja polityczna. Mieszkańcy ziem polskich, będących pod zaborem rosyjskim, musieli zmagać się z ciężkimi represjami ze strony władz carskich narzuconych w konsekwencji przegranego powstania styczniowego. Rzeczywistość po 1864 r. niosła wizję zmiany sytuacji chłopów – kwestia uwłaszczenia i zniesienia pańszczyzny umożliwiła przedstawicielom warstwy chłopskiej trudną, lecz konieczną emancypację. Żeromski oczami Cezarego Baryki z *Przedwiośnia* ukazał problemy drugiego bieguna „systematów urzędzenia żywota ludzkiego na świecie” [2]. Przygląda się żyjącym w Nawłoci „starcom i staruchom wywleczonym z ogrzanych chałup przez dzieci i wnuki zdrowe na umarcie w mróz [...] aby prędzej doszli i nie zadręczali żywych, spracowanych i głodnych, swym kaszlem, charkaniem krwią albo nieskończonymi jękami” [3]. Przedstawiona przez Żeromskiego wizja życia na wsi, choć dotyczy czasów niepodległej Polski, to dobrze opisuje również problemy z jakimi musieli się mierzyć polscy chłopci i chłopki z przełomu XIX i XX w.

Zmianom musiało ulec również życie szlachty mieszkającej na prowincji. Bankructwo drobnych majątków ziemskich zmuszało ich właścicieli do zerwania z dotychczasowym stylem życia na rzecz przeprowadzenia się do miasta.

Podobnie rozwojowi pomocy socjalnej nie ułatwiała sytuacja geopolityczna związana z zaborami. Skala zaangażowania państwa rosyjskiego w pomoc osobom potrzebującym na ziemiach przez nich kontrolowanych była zależna od aktualnie prowadzonej polityki wobec podbitych ludów. Pierwsze towarzystwa dobroczynne funkcjonujące na terenach byłej Rzeczypospolitej powstawały na Litwie. Ich początki należy upatrywać w utworzonym w 1807 r. Wileńskim Towarzystwie Dobroczynności. W kolejnych latach podobne instytucje powstawały w Brześciu Litewskim, Mińsku, Grodnie. Na ziemiach Królestwa Kongresowego za centrum instytucjonalnej filantropii należy uznać założone w 1814 r. Warszawskie Towarzystwo Dobroczynności. Pomimo zauważalnej współpracy z wspólnotami kościelnymi, powstałe w XIX w. świeckie organizacje charytatywne rozbiły zmonopolizowaną przez Kościół katolicki przestrzeń pomocy bliźniemu [4]. Do momentu upadku powstania świadczenia rządu carskiego na działalność dobroczynną w Królestwie Polskim utrzymywały się na niezmiennym poziomie, jednak w miarę rozwoju instytucji dobroczynnych i rozszerzania ich pola działań, udział państwa w wydatkach na owe cele sukcesywnie się zmniejszał. Braków w sferze pomocy charytatywnej nie zapełniały powstałe po 1866 r. oddziały Rosyjskiego Towarzystwa Dobroczynnego, których celem było wspieranie lokalnego osadnictwa prawosławnego, *de facto* rosyjskiego, i dbanie o zapewnienie podstawowych potrzeb materialnych sierotom, wdowom i innym osobom potrzebującym.

Towarzystwo, mimo formalnej możliwości, w praktyce nie udzielało pomocy ludności innych wyznań [5]. Do 1890 r. wsparcie ze strony cesarstwa było stałe, ale nie pokrywało nawet połowy kosztów związanych z udzielaniem materialnej pomocy osobom ubogim [6]. Problemy finansowe oraz nałożona przez władzę nadmierna biurokratyżacja znacząco utrudniała dotarcie do osób potrzebujących. Sposobem na poradzenie sobie z trudną sytuacją materialną były organizowane charytatywne kwesty, loterie fantowe, maskarady, bale i corsa. Tak rozumiane miłosierdzie stawiało się przede wszystkim rozrywką, która nie przysłużyła się pomocy „ofiarom klas najzamożniejszych” [7].

Jedną z odpowiedzi na problemy dobroczynność przełomu XIX i XX wieku stał się model pomocy, który można określić mianem chrześcijańskiej pracy u podstaw. Towarzyszyły jej przede wszystkim różne formy praktycznej realizacji służby na rzecz osób potrzebujących, ubogich lub w inny sposób wykluczonych w drabinie społecznej. Szerzenie oświaty i kształtowanie moralne było skorelowane z podstawową pomocą materialną. Model chrześcijańskiej pracy u podstaw Honorata Koźmińskiego oraz Feliksy Kozłowskiej nie opierał się na zmianach w przestrzeni religijnej dogmatyki, lecz na umiejscowieniu roli wspólnoty Kościoła w procesie dynamicznie następujących przemian społecznych. W centrum społecznego myślenia kapucyna i mariawitki jest Bóg, który wzywa do dokonywania aktów i uczynków miłosiernych względem potrzebujących. Właściwa realizacja postawionej misji wymagała stworzenia precyzyjnego planu pomocowego oraz skutecznego dotarcia z nim do potrzebujących. Było to połączenie etyki wynikającej z wiary chrześcijańskiej oraz realizacji programu pozytywistycznego, znanego chociażby z pism Aleksandra Świętochowskiego, który mimo bycia dalekim od wzoru

katolickiej pobożności, widział w miłosierdziu „sakrament wspólnej dla wszystkich ludzi religii” [8].

Niewiele miejsca poświęca się badaniu działań kapucyna oraz mariawitki w szerszym dyskursie społecznym, skupiając się raczej na opisie ich biografii lub reprezentowanych przez nich poglądów religijnych [9]. Zadaniem niniejszego artykułu nie jest ukazanie zagadnienia miłosierdzia w optyce teologicznej, lecz przedstawienie go jako wartość realizowanej w obszarze pracy społecznej. Owo miłosierdzie w życiu i działalności Koźmińskiego oraz Kozłowskiej należy rozumieć nie tylko jako wartość moralną, ale przede wszystkim jako zrealizowane w praktyce i dobrze zaplanowane akty miłosierdzia. Stąd celem artykułu jest przedstawienie, w jaki sposób wspólnota honoracka i mariawicka realizowała założenia pracy organicznej i pracy u podstaw oraz w jaki sposób ich działalność wpisywała się w proponowane przez pozytywistycznych filantropów zrzeszonych w świeckich oraz wyznaniowych instytucjach dobroczynnych sposoby niesienia pomocy mieszkańcom Królestwa Polskiego końca XIX i początku XX wieku.

Wyjątkowość interpretacji idei miłosierdzia według Koźmińskiego oraz Kozłowskiej polegała na wiązaniu jej z nowoczesnością. Wspierali ewolucyjny postęp ludzkości w doskonaleniu się przy jednoczesnym dbaniu o jego rozwój duchowy [10]. Wiedzieli, że społeczeństwo do prawidłowego rozwoju musi mieć w pierwszej kolejności zaspokojone podstawowe potrzeby fizyczne, by kolejno zdrowo rozwijać swój umysł i ćwiczyć kompetencje intelektualne („wprowadzanie nowych uzdolnień [...] kombinowanie różnych uzdolnień” – tzn. najpierw uwrażliwianie każdego ze zmysłów osobno, a następnie ich koordynacja) [11], jak w jednym spójnym organizmie. Dostrzegali oni również wspólnotowość społeczeństwa. Czynnikiem spajającymi

ówczesną ludność był przede wszystkim język i kultura. Na terenie Królestwa Polskiego wartością łączącą społeczeństwo było wyznanie katolickie, które najczęściej wiązało się z etnicznie polskim pochodzeniem. Miłosierdzie indywidualne, oparte na pojedynczych aktach miłosierdzia konkretnego dobroczyńcy wobec konkretnego dobrobiorky, towarzyszyło rodzącej się pomocy społecznej opartej na instytucjonalizacji. Wiązało się to z pojawieniem się nowych podmiotów świeckich, które prowadziły działalność charytatywną niezależnie od struktur kościelnych dla których początkiem zorganizowanej formy pomocowej była powstała w I w. n.e. instytucja diakonatu. Świecka działalność filantropijna nie łączyła się jednoznacznie z odcięciem od chrześcijańskiej moralności i zrodzonej w niej idei pomocy bliźnim, ale na pewno zrywała z formalną jurysdykcją Kościoła nad tego typu instytucjami.

Miłosierdzie końca XIX wieku

Jedną z podstawowych instytucji skupionych na udzielaniu pomocy potrzebującym był Kościół Rzymsko-katolicki. *Katechizm Rzymski*, będący ówczesnie zbiorem podstawowych prawd wiary, kładzie szczególny nacisk na pomoc ubogim. Skupienie się religii na przedstawicielach społecznych nizin ma swoje uzasadnienie teologiczne. Szczególną afirmację aktu pomocy drugiemu człowiekowi prowadził Chrystus na kartach Pisma Świętego, nakładając na swoich uczniów imperatyw miłości bliźniego, który wobec ubogich oraz potrzebujących pomocy przybiera kształt miłosierdzia [12]. *Katechizm* przestrzega w kanonach zarówno przed biedą wynikającą z braku chęci do pracy i przed wykorzystywaniem osób dotkniętych niedostatkiem materialnym, proponując wsparcie dla najuboższych jałmużną:

[...] to Przykazanie tak się ma rozumieć, abyśmy nad ubogimi i w niedostatku będącemi litość mieli i ubóstwo ich naszą majątnością wspomagali. [...] Chrześcijani bowiem do tej ochoty wzbudzać trzeba, aby wspomagali tych, którzy miłosierdziem cudzem żyć muszą [13].

Niemiecki biskup Wilhelm Emmanuel von Ketteler, prekursor katolicyzmu społecznego, w swojej działalności kaznodziejskiej propagował wśród katolików XIX w. zmianę w postrzeganiu ubogich w nowoczesnym społeczeństwie. To w miłosierdziu widział on najpełniejszy dowód świadomego uczestnictwa w życiu Kościoła [14]. Podkreślał potrzebę obrony robotników przed wyzyskiem, propagował również zakładanie stowarzyszeń pracowniczych oraz postulował wprowadzenie prawa socjalnego unormowanego przez państwo [15].

Wieloznacność pojęcia miłosierdzia ukazała Eliza Orzeszkowa w referacie *O wpływie nauki na rozwój miłosierdzia*. Było to przypomnienie, że rozwój nauki powinien być ściśle powiązany z rozwojem moralnym człowieka, który w skutek ewolucyjnego rozwoju zrezygnował z prawa „wielokultej niedopuszczalności i bezwarunkowego odwetu” na rzecz dobroczynności i ofiarności [16]. W XIX w. nastąpiły zmiany w sposobach udzielania pomocy ubogim. Zrezygnowano z prób izolowania ich w domach pracy oraz przytułkach na rzecz poszukiwania rozwiązań, które umożliwiałyby im powrót do życia społecznego. Jednocześnie autorka *Nad Niemnem* ukazuje rys psychologiczny głównych beneficjentów społecznego miłosierdzia, czyli jednostek chorych cieleśnie, upadłych moralnie, jak też doświadczonych ubóstwem [17]:

Przedstawicielem tej najliczniejszej spomiędzy wszystkich grupy społecznej jest człowiek urodzony pod słomianą strzechą chaty wiejskiej lub na wysokim poddaszu miejskiego domostwa. Piastun-

ką jego bywa częstokroć nędza, mistrzynią ulica, towarzyskami nieodłącznymi ciemnota umysłowa, praca mozolna, troska, zawiść. Widzimy go [...] wśród dusznych murów miejskich po-uszającego do świtu do nocy koła i sprężyny fabrycznych maszyny. [...] Jest to wyrobnik, najemnik, człowiek łańcuchem najprostszych potrzeb fizycznych skuty z cudzą ziemią, z cudzym domem, z bezduszną maszyną [18].

Autorka *Marty* była, jak większość pozytywistów, zwolenniczką znacznego ograniczenia wszystkich form pomocy materialnej. Apelowała nie „o absolutne odrzucenie tego elementarnego środka miłosierdzia, ale o oględne, rozsądne, mniej wyłączone jego używanie” [19]. Postrzegając jałmużnę jako doraźną pomoc, która nadużywana „psuje [...] uczucie osobistej godności, osłabiając do reszty sprężystość [...] woli, szczepiąc [...] wadę i nałóg lenistwa” [20]. Miłosierdzie, wraz z aktywnym wyrażeniem go w postaci aktów dobroczynności nazywanych inaczej filantropią, zdaniem pozytywistów powinno opierać się na osobistej relacji między dobroczynicą a dobrobiorcą. Jednak ta pewnego rodzaju wymiana usług zawsze musiała gwarantować i potwierdzać zachowanie godności każdej ze stron. Krytyka fałszywego lub „zepsutego” miłosierdzia oraz „chorobliwej” dobroczynności najczęściej dotyczyła wypaczenia przedstawionego wzorca [21]. Często powodem niskiej skuteczności kierowanej pomocy byli sami aktywiści, którzy działali społecznie jedynie „w czasie wolnym od zajęć obowiązkowych, gwoździ dania upusty swoim uczuciom miłosierdzia” [22]. Praca z ekstremalnymi przypadkami życiowymi wymaga silnego charakteru i właściwie zarysowanych celów w takich warunkach „wrażliwe i czułe miłosierdzie [...] szybko zemknie z pola działalności dobroczynnej, jak tylko otoczy go ciżba [...] żebractwa. Nawet wyrozumowane poczucie obowiązku względem ubóstwa załamie wtedy i opuści ręce, jako wobec nie-

wykonalnego zadania" [23]. Dlatego też pozytywiści postulowali o „nieobałamuconą”, czyli krytyczną wobec kulturowej i religijnej normy formę okazywania miłosierdzia oraz personalnych intencji spełniania uczynków miłosierdzia wobec duszy i ciała [24].

Pozytywistyczne spojrzenie na problemy społeczne do pewnego stopnia koresponduje z prowadzoną przez Kościół Katolicki ideą miłosierdzia i kryjącą się w niej całościową pomocą drugiemu człowiekowi według uczynków miłosiernych dla ciała i duszy. Dla obu grup etycznym punktem odniesienia (nieraz polemicznym) była wiara chrześcijańska. Łączyła ich także świadomość potrzeby radykalnego zwrotu ku korzeniom eklezji zbudowanej na chrystusowym przykazaniu miłości bliźniego.

Rozdroże, które dzieli filantropów oraz działaczy kościelnych, zostało wyraźnie wyznaczone przez papieża Leona XII w encyklice *Rerum Novarum* (1891). Kościół „dla dobra warstw biednych tworzy i popiera [...] instytucje, mogące złagodzić ich nędzę” [25]. Jednocześnie jednak podkreślił kierowniczą rolę wspólnoty kościelnej jako przewodnika moralnego, nie uwzględniając działań charytatywnych, będących poza obszarem uznanym przez hierarchów za dobry i właściwy: „nie zdoła przemyślność ludzka niczym zastąpić chrześcijańskiej miłości, która się całą oddaje pożytkowi bliźnich” [26].

Życie w sekrecie bł. Honorata Koźmińskiego

W obliczu tak skomplikowanej sytuacji społecznej trzeba było wykształcić plan obejmujący zarówno cielesne jak intelektualne potrzeby człowieka. Szczególną rolę w tym obszarze wykazał ojciec Honorat, którego postać jest rozpoznawalna głównie za sprawą jego działalności zakonotwór

czej na terenie zaboru rosyjskiego. Prawie nieznaną jest jednak jego dorobek literacki [27]. W czasie jednej z mszy miał przyjąć pisanie jako swój „wielki dar”. Od tego momentu poświęcał co najmniej trzy godziny dziennie na pisanie dla chwały Bożej [28]. Swoje przemyślenia na temat miłosierdzia zawarł w *Powieści nad powieściami: historii miłości Bożej względem rodzaju ludzkiego* (1909), pierwszej części czterotomowej serii, opisującej działanie Bożej miłości w życiu człowieka. Jak sam tłumaczył: „ośmieliłem się nazwać to «powieścią», bo sam Bohater i Twórca owych zdarzeń mianował i głoszenie «opowiadaniem dobrej nowiny»” [29]. Według Koźmińskiego jego powieść nie miała na celu zapewnienie rozrywki, ani nie służyła także tendencyjnemu dydaktyzmowi. Miała ona za zadanie „zglębnić niezmierny ocean Boskiej miłości, której nikt pojąć, a tem bardziej wyrazić należycie nie potrafi” (PnP 13). W rozumieniu kapucyna realizacja czynów miłosiernych jednoczy i utrwała relację człowieka, który „wcale [...] mniejszego nie zajmuje miejsca od Boga” (PnP 28), ponieważ Bóg „miłując człowieka – siebie samego miłuje” (PnP 28) [30].

Kryzys wiary, a wraz z nim osłabnięcie życia religijnego, wiązał się z zachwianiem tradycyjnego porządku społecznego oraz praktykowanego modelu kulturowego. Reprezentowany przez Kościół model potrydencki stawiał wiernych w relacji podrzędnej do funkcji kapłana, wyraźnie zaznaczał przewagę czynnika hierarchicznego nad społecznym w działaniach wspólnoty kościelnej. Czyniło to z uczestników życia religijnego jedynie biernych biorców podawanych treści, a brak solidnie prowadzonej katechizacji uniemożliwiał im świadome uczestnictwo w kulcie. Honorat Koźmiński jako odpowiedź na potrzebę aktywizacji wiernych zaproponował czynne włączenie osób świeckich w przestrzeni wiary. Towarzyszyło temu odnowienie fran-

ciszkańskiego ruchu tercjarskiego na ziemiach polskich, katolickiego stowarzyszenia przeznaczonego dla osób świeckich, oraz w propagowaniu kół Żywego Różańca. Od roku 1856, gdy objął stanowisko kierownika wymienionych grup modlitewnych, zaczął je organizować z uwzględnieniem stanu społecznego i zawodu, jaki wykonywali uczestnicy spotkań. Postulował także o częste przyjmowanie przez wiernych Komunii Świętej. Propagował również praktyki pierwszo piątkowe [31], co nie należało wtedy do popularnej formy dewocyjności. Z pomocą tych działań ruch ho-noracki odwoływał się do klasycznej myśli pierwszego Kościoła, w której każdy wierny był pełnoprawnym uczestnikiem chrześcijańskiego zgromadzenia: eklezji.

W kwestii socjalnej Honorat otwarcie krytykował ustroj kapitalistyczny, niekontrolowany liberalizm gospodarczy i rewolucyjne myśli socjalistyczne. Swoj pogląd na problemy społeczne trapiące ówczesne polskie społeczeństwo wyraził w ankiecie „Przeglądu Powszechnego” z roku 1906, gdzie uważał, że

Wielkie są i naglące potrzeby ludzkości, ale zdaje się i każdy się na to zgodzi, iż najpilniejszą z nich wszystkich jest rozwiązanie tak zwanej kwestii socjalnej. Tak bowiem groźnie przedstawiają się światu ci, którzy nie będąc powołanymi, sami się porywają do załatwienia jej bez Boga, że to samo już woła o ratunek do Kościoła [32].

Największy z problemów widział w niesprawiedliwym ustroju społecznym, za którego fundament uznał krzywdę pracy (wypaczenie idei pracy i stosunków właścicieli zakładów do pracowników) i nadużywanie praw wynikających z własności prywatnej [33]. Stronił jednak od poglądów sojalistycznych, których postulaty nazywał karą Bożą „za odstąpienie wiernych od ducha Chrystusowego, i przez to chce Pan Bóg przypomnieć Kościołowi jego zadanie” [34]. Obserwacje zakonnika są zbieżne z przedsta-

wionymi postulatami papieskiej encykliki.

Propozycja pomocy społeczeństwu reprezentowana przez zakroczymskiego zakonnika zakładała skupienie się na pracy nad materialnym dobrem człowieka, która musi być skorelowana z ćwiczeniem ducha. Jednocześnie kapucyn był świadomy, że aby działać na masy należy najpierw „małe kółko zebrać, a gdy to urządzi się po Bożemu, wziąć się do wpływu na resztę tej klasy” [35]. Taka sama zasada tyczyła się również kapłanów, których morale duszpasterskie oraz dyscyplina uległa znacznemu rozluźnieniu.

Grupami odpowiedzialnymi za pomoc potrzebującym w Królestwie stały się tajne wspólnoty zakonne zakładane przez ojca Koźmińskiego. Ze względu na postycyniowe represje, władze carskie dokonały kasaty znacznej części zakonów na terenach zaboru rosyjskiego. Jednocześnie ukaz zakazywał tworzenia się nowych zgromadzeń oraz przyjmowania nowych członków do już istniejących. Mimo tak poważnych restrykcji, od 1874 roku zgromadzenia honorackie realizowały swoją służbę apostołstwa wśród społeczeństw miast i prowincji terenów Królestwa. Honoracka wizja aktywności społecznej wiązała się z ciszą oraz domem, co miało zapewnić bezpieczeństwo członkom zgromadzeń działającym nielegalnie. Apostolska misja każdego członka miała stać się częścią ich codziennej egzystencji [36]. Domy życia wspólnego (miejsca wspólnego zamieszkania siostr lub braci) miały pełnić rolę małych jednostek formacyjno-organizacyjnych dla członków zjednoczonych (siostr lub braci wspólnie mieszkających). Miały one służyć jako wsparcie w ich pracy duszpasterskiej oraz w razie potrzeby oferować pomoc w sprawach materialnych [37].

Działalność w zgodzie z założeniami pracy pozytywnej w głównej mierze skupiała się na możliwościach

praktycznej realizacji idei miłosierdzia. U Honorata będzie to szczególnie widoczne przy tworzeniu zgromadzeń zakonnych. Koźmiński w informacji do najwyższych władz zakonnych w Rzymie z 1897 r. wymienia 29 wspólnot powstałych w latach 1855-1895. W tej liczbie znajdują się 3 zgromadzenia jawne, czyli habitowe oraz 22 zgromadzenia niehabitowe żeńskie oraz 4 zgromadzenia niehabitowe męskie. Powstałe zgromadzenia miały jeden charyzmat, lecz różne powołania apostołskie, które miały realizować poprzez udzielanie pomocy lokalnej społeczności. Aktywność ruchu honorackiego polegała na całościowym wsparciu środowiska, stąd trudno znaleźć pole na którym siostry lub bracia nie braliby czynnego udziału, m.in. zajmowali się prowadzeniem szpitali oraz przytulisk, bibliotek, kształceniem młodzieży, kierowaniem bezalkoholowymi gospodami oraz herbaciarniami itd. Mnogość posług pozwalała na lepsze dotarcie z pomocą do potrzebującym, przy jednoczesnej dbałości o użyteczne skorzystanie z umiejętności i talentów osób udzielającym pomocy. Członkowie zgromadzeń za sprawą swojego zaangażowanie dokonywali moralnego samokształcenia. Sposób, w jaki prowadzą swoje życie, miał stać się wzorem dla osób świeckich. Życie w rodzinie ukrytych zgromadzeń miało ostatecznie doprowadzić do ukształtowania się modelu życia społecznego opartego na wierze i nauce chrześcijańskiej.

Życiowe dzieło zakroczymskiego kapucyna skupiało w 1908 r. około 1800 członków działających na terenie całego Królestwa. Przy podsumowaniu rodzajów działalności zgromadzeń aż 559 placówek miało charakter usługowo-handlowy, 208 wychowawczy, 138 charytatywny, 99 oświatowy, 60 było związanych z pracami przy instytucjach kościelnych i 55 realizowało inne zadania, w tym kontemplacje modlitewną [38].

Mariae vitam Feliksy Franciszki Kozłowskiej

W czasie swojej pracy duszpasterskiej ojciec Honorat poznał jedną z najbardziej kontrowersyjnych kobiet w ówczesnym katolickim dyskursie społecznym na ziemiach polskich. Feliksa Kozłowska zasłynęła przede wszystkim za sprawą objawień, które od 1893 do 1918 r. ustawicznie otrzymywała. Wychowana w duchu honorackiej pobożności maryjnej oraz budzącego się na nowo wzmożonego kultu Najświętszego Sakramentu, stała się symbolem rozłamów w polskim Kościele. Jej ekskomunika oznaczała definitywne zerwanie z rzymską strukturą, lecz nie z katolicką dogmatyką. Sam ruch w czasie życia założycielki postrzegał siebie jako grupę odnowicieli Kościoła lub przedstawicieli nowej szkoły duchowości [39].

Ostra krytyka oraz personalne, najczęściej sfalsyfikowane, zarzuty o niemoralne życie zostały zrzucane na pierwszą mariawitkę. Wśród licznych obelg, szczególnie często pojawiają się te związane z faktem, że jest kobietą. We wciąż popularnym myśleniu miejsce, jak i rola kobiety „w chrześcijańskim małżeństwie szlacheckim” ograniczała się do bycia wierną towarzyszką męża, wychowującą dzieci matką i zarządzającą domem gospodynią [40]. W ideał kobiety „wyposażonej w takich cechy i zalety charakteru jak miłość, wierność, skromność, pobożność, gospodarność, dbałość o dom i rodzinę” [41], nie wpisywała się determinacja i bunt.

Mimo wielu przeciwności nie wątpiła w cel swojej misji. Mariawickie miłosierdzie miało być tym co przyniesie światu ostatni ratunek [42]. W wizjach Kozłowskiej jest wyraźnie wyznaczona granica między karzącą Bożą sprawiedliwością a jego Miłosierdziem („Ile razy w taki sposób ofiarujesz Mnie Ojcu Niebieskiemu, zawsze powstrzymasz

sprawiedliwość i odwrócisz gniew Jego". DzWM 30). Jednocześnie wszystkie czyny człowieka powinny być motywowane miłością („wszystkie cnoty bez miłości są niczem, a wtedy tylko prawdziwe są cnotami, kiedy wypływają z miłości Boga i bliźniego" DzWM 43). Najwięcej uwagi poświęca ona jednak sytuacji tych kapłanów, którzy są najbardziej zatwardziali na jej misję, uznając, że to właśnie oni doprowadzą do moralnego upadku całego Kościoła [43]. Ten pogląd obrazują istniejące w obrębie Kościoła katolickiego dwie równoległe tendencje: tradycyjna, kładąca nacisk na hierarchiczną strukturę Kościoła, opartą na całkowitym posłuszeństwie i podporządkowaniu i drugą, bardziej nowoczesną, przypisującą większe znaczenie czynnikowi społecznemu niż hierarchicznemu, co przejawiało się w różnorodnych inicjatywach reformatorskich [44]. Mariawici podkreślali priorytet indywidualnego sumienia i woli Bożej przed nakazem prawa. Zwolennicy mariawityzmu kładli szczególny teologiczny nacisk na rangę prywatnego objawienia M.F. Kozłowskiej. Miały one dla zeznających większą moc wiążącą niż prawo i decyzje hierarchii kościelnej [45].

W działalności mariawitów widać wyraźne zainteresowanie mediami jako miejscem głoszenia nie tylko treści religijnych. Na łamach gazet podejmowano także tematy społeczne oraz dydaktyczne mające pomagać m.in. w prowadzeniu gospodarstwa domowego czy propagować zachowania higieniczne. Pierwszym czasopismem mariawickim, które wydawano w Łodzi w latach 1907–1913, był „Mariawita. Czciiciel Przenajświętszego Sakramentu”. Było ono powiązane z rozwojem ruchu mariawickiego, który w tym czasie dynamicznie wzrastał. W przeciągu dwóch lat liczba mariawitów z około 60 tysięcy w 1906 r., wzrosła o około 100 tysięcy wiernych [46]. Czasopismo miało na

celu szerzenie i wyjaśnianie zasad nowej religii oraz pomaganie wiernym w poznawaniu Boga. Było narzędziem apostołstwa, które miało głosić potrzebę moralnego odrodzenia ludzkości. Służyło również jako źródło informacji na temat struktury nowego Kościoła. Wraz z czasopismem ukazywał się dodatek „Wiadomości”, który od 1909 r. nazywał się „Wiadomości Mariawickie”. Misją czasopisma było podnoszenie poziomu życia współwyznawców poprzez ich intelektualne, jak i moralne oświecenie. Planowano poruszać również tematy społeczne oraz wyjaśniać podstawowe kwestie teologiczne. Dodatek miał także za zadanie bronić mariawitów przed narastającymi atakami prasowymi.

W Łodzi w latach 1908–1914 ukazywał się również „Kalendarz Mariawicki”. Misją tego pisma było umacnianie duchowości czytelników, motywowanie do rozwoju religijnego oraz szerzenie edukacji wśród społeczności mariawickiej. Czasopismo miało przede wszystkim funkcję informacyjną. Równie istotna była jego funkcja dokumentująca rozwój ruchu [47].

Pod przewodnictwem założycielki, Marii Franciszki Kozłowskiej, siostrom zakonnym, kapłanom oraz wiernym udało się stworzyć wielkie dzieło pomocy, mające na celu wspieranie wszystkich potrzebujących, niezależnie od wieku czy pochodzenia [48]. Inna religia również nie była przeszkodą w otrzymaniu pomocy od wspólnot prowadzonych przez mariawitów, co nie należało do praktyki szczególnie popularnej. Zasadniczo każde z wyznań prowadziło własną działalność dobroczynną skupioną na pomocy przeznaczonej dla własnych wiernych. Organizowano przytułki dla osób starszych i chorych. Zakładano także tanie sklepy i piekarnie, prowadzone przez spółdzielnie spożywcze. Prowadzono gospodarstwa ziemskie na Mazowszu, które przekazywano bezrobotnym parafianom, za-

pewniając około 120 rodzinom źródło utrzymania i własne mieszkanie [49]. Istotną rolę odgrywały też działania oświatowe. Obok nowych kościołów powstawały domy parafialne, w których uruchamiano bezpłatne szkoły podstawowe dla dzieci oraz ochronki [50]. Wieczorami odbywały się kursy dla analfabetów, zarówno dla mężczyzn, jak i dla kobiet. Powstawały również sale zajęć, świetlice, czytelnie i biblioteki. Staraniem wspólnoty udało się również uruchomić mariawickie progimnazjum. Siostry mariawickie prowadziły sierocińce, żłobki i ochronki dla dzieci pozbawionych opieki rodzicielskiej. Takie ośrodki były prowadzone m.in. w Płocku, Łowiczu oraz Lublinie [51]. Wychowywano tam nie tylko dzieci mariawickie, ale również podopiecznych innych wyznań. Dla młodzieży i bezrobotnych dorosłych otwierano warsztaty rzemieślnicze, w których mogli przygotowywać się do pracy rzemieślnika [52]. Wraz z intensywnym budownictwem zorganizowano również cegielnię, które dostarczały materiałów na potrzeby nowej zabudowy [53].

Podsumowanie

Przedstawione wiadomości stanowią jedynie część omawianego zagadnienia. Miłosierdzie na przełomie XIX i XX wieku stanowiło wspólny mianownik dla pozareligijnych działań filantropijnych oraz kościelnego wsparcia osób potrzebujących. Była to idea, która w dobie modernizacji musiała przybrać nową praktyczną formę. Reprezentowana przez Honorata Koźmińskiego i Feliksę Kozłowską postawa nowoczesnego miłosierdzia dostrzegła potrzebę kształtowania społeczeństwa za sprawą rozwoju jednostek. Tak sformowany człowiek o stabilnych przekonaniach duchowych i światopoglądowych mógł w pełni zaangażować się

w pomoc innym, jednocześnie stając się świadectwem żywego miłosierdzia. Jednocześnie dbanie o rozwój praktycznych umiejętności pozwalało na skuteczne prowadzenie wspólnot, których domy stawały się centrami holistycznego wsparcia począwszy od spraw materialnych po edukację oraz kwestie religijne. Miłosierdzie miało stanowić lekarstwo na narastające w kraju nierówności społeczne oraz poczucie duchowej apatii, ale przede wszystkim miało stać się ratunkiem przed całkowitą utratą wartości moralnych. Prus krytycznie odnosił się do sytuacji społeczno-politycznej z jaką Polacy weszli w kolejny wiek. Uważał, że

Jesteśmy nie tylko społeczeństwem zacofanym i biednym materialnie, ale co gorsza – jesteśmy chorzy duchowo. Nasze stare programy przeżyły się i w obecnej dobie świata nie mają żadnej wartości. Jesteśmy podobni do zdezorientowanego tłumu ludzi, którzy w nocy, wśród puszczy, stracili drogę i nie wiedzą ani dokąd iść, ani w jakim porządku [54].

Kształtowany przez działaczy społecznych takich jak błogosławiony Honorat oraz matka Kozłowska model chrześcijańskiej pracy u podstaw stał się odpowiedzią na diagnozę postawioną polskiemu społeczeństwu. Zakładał on „nieobałamuconą” realizację uczynków miłosiernych oraz wyteżoną pracę nad własnym charakterem. Fundamentem obydwu założeń miała być dostosowanie do nowej rzeczywistości chrześcijańskie przykazanie miłości oraz prawd wyprowadzonych z Ewangelii zasady organizujące społeczeństwo. Innym ważnym elementem spajającym myśli kapucyna i mariawitki było skupienie uwagi na indywidualnym rozwoju człowieka jako jednostki. Człowiek nowoczesny, działający w imię miłosierdzia miał za zadanie uczynić świat lepszym za sprawą tego, że sam lepiej funkcjonuje. Działalność Kozłowskiego i Kozłowskiej stały się odpowiedzią na indywidualne działania samotnych akty-

wistów, którzy ulegali zwątpieniu w swoich pracach charytatywnych. Funkcjonowanie wspólnot honorackiej i mariawickiej miały wesprzeć nie tylko osoby potrzebujące, ale również tych, którzy tej pomocy udzielali.

Działalność społeczna organizowana przez zakroczymskiego kapucyna i plocką mistyczkę pozwala stwierdzić, że realizowane przez nich zadania świadczą o właściwej diagnozie problemów epoki. Trudno jednak jednoznacznie powiedzieć czy działania obydwójga sprostały wyzwaniom przełomu wieków. Na pewno zrealizowali postawiony przez siebie cel zapewnienia mieszkańcom ziem polskich możliwości duchowego rozwoju zarówno po przez życie świeckie, jak i konsekrowane. O ich współczesnej recepcji świadczą do dziś realizujące swoje zadania wspólnoty honorackie i parafie mariawickie.



- [1] H. Markiewicz, *Pozytywizm*, w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, red. J. Bachórz, A. Kowalczykowa, Wrocław-Warszawa-Kraków 2002, s. 772.
- [2] S. Żeromski, *Przedwiośnie*, przedmowa Z.J. Adamczyk, przygotowanie tekstu do druku S. Zachar, Kielce 2019, s. 250.
- [3] Tamże.
- [4] M. Korybut-Marciniak, *Towarzystwa dobroczynne w pierwszej połowie XIX wieku w guberniach północno-zachodnich Cesarstwa Rosyjskiego*, w: *Dobroczynność i pomoc społeczna na ziemiach polskich w XIX, XX i na początku XXI wieku*, red. M. Przeniosło, Kielce 2008, s. 11.
- [5] K. Latawiec, *Rosyjskie instytucje dobroczynne w Królestwie Polskim między powstaniem styczniowym a I wojną światową. Zarys problematyki*, w: *Dobroczynność i pomoc społeczna na ziemiach polskich*, s. 63.
- [6] E. Mazur, *Dobroczynność w Warszawie XIX wieku*, Warszawa 1999, s. 34.
- [7] B. Prus, *Uwagi ks. W. Kirchnera o „Naszej Dobroczynności”*, w: tegoż, *Publicystyka filozoficzno-społeczna i literacka*, t. 5, oprac. C. Zalewski, Warszawa-Lublin 2017, s. 20.
- [8] B.K. Obsulewicz-Niewińska, *„Nieobalumucona” wrażliwość. Pisarze okresu pozytywizmu o filantropii i miłosierdziu*, Lublin 2008, s. 472.
- [9] Zob. H. Koźmiński, *Czego dziś potrzeba Polsce i Europie. Patriotyzm i cywilizacja chrześcijańska*, Warszawa 2019; J. Odziemkowski, *Patriota*, w: *Boży człowiek w służbie ludziom. Bł. Honorat Koźmiński*, red. A. Derdziuk, G. Filipowicz, Lublin 2018; A. Dwojnych, R. Łętocha, *W stronę Królestwa Bożego na ziemi. Myśl społeczno-polityczna mariawitów polskich*, Kraków 2021; A. Fedorowicz, *Buntowniczk. Niezwykłe Polki, które robiły, co chciały*, Warszawa 2019.
- [10] Por. T. Sobieraj, *Pozytywizm polski i duch nowoczesności*, „Roczniki Humanistyczne” 2005, t. 53, z. 1, s. 20.
- [11] B. Prus, *Najogólniejsze ideały życiowe. Część Druga. Praktyczna*, w: tegoż, *Publicystyka filozoficzno-społeczna i literacka*, t. 4, oprac. C. Zalewski, Warszawa-Lublin 2016, s. 572.
- [12] Z. Sobolewski, *Przymioty kościelnej troski o ubogich*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 2012, R. 9, s. 108.
- [13] W. Kuczborski, J. Krukowski, *Katechizm Rzymski według uchwały Św. Soboru Trydenckiego dla Plebanów ułożony...*, Kraków 1880, s. 385.
- [14] B.K. Obsulewicz, *Znaki miłosierdzia w pracach generacji polskich pozytywistów. Wybrane aspekty*, w: *Miłosierdzie. Próba spojrzenia interdyscyplinarnego*, red. P. Sawa, Katowice 2018, s. 240.
- [15] M. Nowak, *Encyklika Rerum novarum – odpowiedź na Marksa i nie tylko*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2018, R. 27, nr 4 (108), s. 345.
- [16] E. Orzeszkowa, *O wpływie nauki na rozwój miłosierdzia*, w: tejsze, *Publicystyka społeczna*, t. 1, wybór i wprowadzenie G. Borkowska, oprac. edytorskie I. Wiśniewska, Warszawa 2020, s. 167, 171.
- [17] Do dziś Kościół Katolicki mocno akcentuje potrzebę wsparcia osób, „których przygniata nędza”. Osoby względem, których konieczny jest akt miłosierdzia są „przedmiotem szczególnej miłości ze strony Kościoła, który od początku swego istnienia, mimo grzechów wielu swoich członków, nie przestał

pracować, by przynieść ulgę, bronić ich i wyzwalać." (Katechizm Kościoła Katolickiego 2448, s. 551).

[18] Tamże, s. 173.

[19] Tamże, s. 174.

[20] Tamże.

[21] Tamże, s. 473.

[22] B. Prus, *Uwagi ks. W. Kirchnera o „Naszej Dobroczynności”*, s. 8.

[23] W. Kirchner, *Dobroczynność*, „Bluszcz” 1903 t. 39, nr 3, s. 32, <https://bcu.lib.uni.lodz.pl/dlibra/publication/100233/edition/90319/content> [dostęp: 26.06.2023].

[24] B.K. Obsulewicz-Niewińska, „Nieobalamucona” wrażliwość. Pisarze okresu pozytywizmu o filantropii i miłosierdziu, s. 472.

[25] Leon XIII, *Rerum novarum*, nr 24, <https://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Rerum%20Novarum.htm> [dostęp: 19.12.2023].

[26] Tamże.

[27] Por. M. Mazurek, *Bibliografia prac o. Honorata Koźmińskiego kapucyna (1829-1916)*, „Nasza Przeszłość” 1968, nr 1, t. 28, s. 24–38. Badaczka wymienia 165 pozycji bez uwzględnienia korespondencji, kazań i ustaw. W skład publikacji wchodzi przede wszystkim rozważania, żywoty świętych, notatki duchowne i inne publikacje o charakterze religijnym. Więcej o literackim obliczu kapucyna zob. Z. Kratochwil, *Ojciec Honorat Koźmiński, pisarz-apostoł*, „Pismo Okólne. Biuletyn Informacyjny Biura Prasowego Episkopatu Polski” 1988, R. 21, nr 34, s. 21–26; T. Paszkowska, *Pisarz vel apostoł pióra*, w: *Boży człowiek w służbie ludziom...*, s. 183–200.

[28] H. Koźmiński, *Notatnik duchowy*, red. G. Bartoszewski, Warszawa 1991, s. 377.

[29] H. Koźmiński, *Powieść nad powieściami: historia miłości Bożej względem rodzaju ludzkiego*, Włocławek 1909, s. 6, <https://pbc.biaman.pl/dlibra/publication/32616/edition/31359/content> [dostęp: 20.06.2023]. Dalej jako skrót PnP.

[30] Więcej o teologii miłosierdzia bł. Honorata zob. J. Kleczaj, *Teologia rzeczywistości ziemskich w myśli o. Honorata Koźmińskiego (na przykładzie jego dzieła „Powieść nad powieściami”)*, „Ateneum Kapłańskie” 1988, t. 111, s. 238–241.

[31] D. Olszewski, *Znaczenie bł. Honorata Koźmińskiego dla Kościoła w Polsce*, w: *Człowiek wielkiej mądrości i świętości. Błogosławiony Honorat Koźmiński kapucyn. Materiały z obchodów dziesiątej rocznicy beatyfikacji o. Honorata Koźmińskiego w Lublinie i Nowym Mieście n. Pilicą*, red. G. Bartoszewski, H.I. Szumił, M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 120–121.

[32] [H. Koźmiński], *Delegacja Stowarzyszeń Tercyarskich w Król. Polskiem. Odpowiedzi na ankietę „Przeglądu Powszechnego”*, „Przegląd Powszechny” 1906, R. 23, z. 5, nr 269, s. 18.

[33] Tamże, s. 20–21.

[34] Tamże, s. 21.

[35] Tamże, s. 38.

[36] M. Godawa, *Apostolska idea życia ukrytego na podstawie dzieła O zgro madzeniach ukrytych przed światem (Katechizm życia ukrytego) bł. Honorata*

Koźmińskiego, „Studia Gdańskie” 2022, t. 51, s. 66.

[37] M. Mazurek, M. Wójcik, *Honorackie zgromadzenia bezhabitowe w latach 1874-1914 w Królestwie Polskim i Cesarstwie Rosyjskim*, w: *Materiały do historii zgromadzeń zakonnych na ziemiach polskich w XIX i w początku XX wieku*, t. 2, vol. 1, Lublin 1976, s. 221.

[38] Tamże, s. 288-289.

[39] T.D. Mames, *Mysteria Mysticorum. Szkice z duchowości i historii mariawitów*, Kraków 2009, s. 166-167.

[40] D. Rzepniewska, *Kobieta w rodzinie ziemiańskiej w XIX wieku. Królestwo Polskie*, w: *Kobiety i społeczeństwo na ziemiach polskich w XIX wieku*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 1995, s. 30.

[41] Tamże, s. 31.

[42] M.F. Kozłowska, *Dzieło Miłosierdzia*, Felicjanów 2011, s. 5. Druk na podstawie tejże, *Dzieło wielkiego miłosierdzia dla świata, czyli Wypełnienie się objawienia św. Jana Apostoła na Staro-Katolickim Kościele Maryawitów*, wyd. 2, Płock 1927. Dalej podaję jako skrót DzWM.

[43] *Uzupełnienia objawień Mateczki z „Maryawity”*, z artykułu p.t. „Dzieło Miłosierdzia”, w: DzWM, s. 5-55.

[44] D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996, s. 293-294.

[45] Tamże, s. 59.

[46] A. Górecki, *Mariawici i mariawityzm – narodziny i pierwsze lata istnienia*, Warszawa 2010, s. 214.

[47] A. Kansy, *Przegląd prasy mariawitów na ziemiach polskich (1907–2017)*, „Studia Medioznawcze” 2018, t. 2, s. 43-44.

[48] U. Grabowska, *Mariawici i Żydzi – rzecz o pomocy*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały” 2008, nr 4, s. 446-447.

[49] H. Guzowska, *Działalność społeczna Starokatolickiego Kościoła Mariawitów do roku 1935 – próba porównania do czasów współczesnych*, „Roczniki Teologiczne” 2018, t. 60, z. 1, s. 33.

[50] T.D. Mames, *Szkic do obrazu czasopiśmiennictwa mariawickiego lat 1907–1935 z perspektywy badań nad praktyką i ideologią oświatową Kościoła Starokatolickiego Mariawitów*, w: *Czasopiśmiennictwo okresu Drugiej Rzeczypospolitej jako źródło do historii edukacji*, red. I. Michalska, G. Michalski, Łódź 2010, s. 67-68.

[51] A. Puszka, *Działalność opiekuńczo-wychowawcza Zakonu Sióstr Miłosierdzia Wincentego à Paulo w Lublinie w XIX i XX wieku*, Lublin 2013, 185-187.

[52] H. Guzowska, *Działalność społeczna Starokatolickiego Kościoła Mariawitów do roku 1935 – próba porównania do czasów współczesnych*, s. 33.

[53] A. Górecki, *Mariawici i mariawityzm w narodziny i pierwsze lata istnienia*, s. 349-351.

[54] B. Prus, *Najogólniejsze ideały życiowe. Część Druga. Praktyczna*, s. 560.

“It is necessary (...) to work in all fields and by all legitimate means to eliminate social evil”. Christian social activity of Honorat Koźmiński and Feliksa Kozłowska

Abstract

The subject of investigation in this article centers around the social endeavors of Feliksa Kozłowska and Honorat Koźmiński within Polish cities, towns, and rural communities situated in the territory of the Russian partition. The publication predominantly delves into the writings of the aforementioned individuals and their biographies, serving as a prelude to the exploration of issues within 19th-century Polish society. The article scrutinizes the Christian grassroots work model presented by the clergy, as well as the practical implementation of services for the underprivileged, impoverished, or otherwise marginalized members of the social hierarchy during that era. Simultaneously, the study facilitates the identification of the characteristics of the spirituality prevalent in the positivism era, elucidating perspectives on societal assistance and the methods employed for its execution. The article raises the question of whether the proposed model of assistance by religious activists met the societal expectations at the turn of the century and whether the diagnoses they put forth were accurate.

Key words

social activity, mercy, Honorat Koźmiński, Feliksa Kozłowska, Mariavitism

Michał Chabrowski – absolwent studiów na kierunku filologia polska I i II stopnia w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie. Zainteresowania badawcze to kultura przełomu XIX i XX wieku, historii małych ojczyzn oraz funkcjonowanie mikrowspólnot.

Numer ORCID: 0009-0005-5974-8851.





*W czasie święta majowego proletariat
próbował mówić jednym głosem
i – mimo wewnętrznych różnic
strategicznych czy światopoglądowych
– był gotowy do walki i poświęceń,
był nastawiony na zwycięstwo.
Wybijał się na polityczną podmiotowość.*

**„Gdy milczy stuk młotów i koła nie warczą”.
Święto majowe jako rytuał narodzin
politycznej podmiotowości
polskiego proletariatu**

Pola Melonowska

Wstęp

Warszawski robotnik przed bramą fabryki zostaje zaczepiony przez partyjnego agitatora. Łódzka włóknianka, za dnia pod czujnym okiem majstrów i fabrykantów, po godzinach pracy rozkleja odezwy na parkanach. Górnik w Zagłębiu Dąbrowskim oddaje świąteczną salwę z dynamitu. Anonimowy redaktor, jak i uzbrojony drukarz naradzają się nad składem nielegalnego czasopisma. Co łączy ich wszystkich? Ich historie współtworzą narodziny fabrycznego proletariatu na ziemiach polskich, a każda z nich zaczyna się któregoś z pierwszych mai. Czy będzie to Warszawa 1890 roku i po raz pierwszy obchodzone święto ruchu robotniczego. Czy Żyrardów 1891 i agitacje majowe, dzięki którym z początku nieliczna grupa strajkujących robotników w ciągu kilku godzin przeciągnie na swoją stronę całe miasto [1]. Czy rok później w Łodzi, gdy przygotowania do święta podpałą lont pod wybuch buntu łódzkiego [2]. Czy wreszcie, krwawy pierwszy maja podczas Rewolucji 1905

roku [3]. Wszystkie te pierwsze maje, z przełomu XIX i XX wieku, służą za lustro, w którym przegląda się ruch robotniczy i podziwia swoją krasę. Dla badacza zastyga on w tej dumnej pozie jak na fotografii. Dzięki zaproszeniom, pamiątkom pierwszomajowym, urokliwym ilustracjom na pierwszych stronach gazet, polemikom i listownym relacjom z obchodów, możemy dziś studiować bóle i radości, które towarzyszyły narodzinom polskiego ruchu robotniczego. To zatrzymanie ulotnej chwili możliwe jest dzięki prasie socjalistycznej, która publikowała szczegółowe opisy pierwszych świąt majowych, przedruki odezw rozklejanych po miastach czy teksty popularnych pieśni towarzyszących pochodowi.

W niniejszym tekście przyjrę się procesowi przekształcania fabrycznego proletariatu w masowy podmiot polityczny, nieznan wcześniej na ziemiach polskich. Pierwsze maje w latach 1889–1914 potraktuję jako kluczowy element nowego repertuaru praktyk, które robotnicy wytworzyli dla ujednoczenia i wyartykułowania swojego politycznego głosu. Wprowadzanie kwestii proletariatu fabrycznego do dyskursu społeczno-politycznego ma trudne do przecenienia znaczenie, ponieważ, jak zauważa Piotr Kuligowski, imaginarium polskiej lewicy jeszcze lata po Wiośnie Ludów było regulowane przez system stanowy i hierarchie feudalne [4]. O ile w pierwszej połowie stulecia punktem odniesienia były dwór i folwark, w drugiej stały się nim miasto i fabryka; obok kwestii włościańskiej pojawiła się robotnicza; strategią konkurencyjną dla nagłych zrywów narodowych było organizowanie stałych struktur ruchów społecznych. Wedle Kuligowskiego datą symbolicznie wyznaczającą koniec procesu wykształcania się nowoczesnego słownika pojęć, odpowiadającego życiu proletariatu miejskiego, było utworzenie w 1892 roku Polskiej Partii Soc-

jalistycznej. Pojęcie proletariatu przyjmuje się wówczas jako kategoria porządkująca myślenie wewnątrz ruchu socjalistycznego.

Powstanie partii i zaakceptowanie „proletariatu” jako porządkującej kategorii można jednak postrzegać jako jeden z momentów szerszego procesu, na który składa się również wcześniejszy o dwa lata Pierwszy Maj 1890. Temu rzeczywiście Pierwszemu Majowi towarzyszą już dojrzałe teoretycznie i świadome politycznie odezwy. W „Przedświcie” z roku 1890 czytamy o ośmiotysięcznym pochodzie warszawskim:

[...] nasza ludność pracująca pomimo wszelkich okoliczności, wrogich jej świadomości, bynajmniej nie jest głuchą i opomą na głos socjalizmu. Zjawisko to, powszechne całemu światu cywilizowanemu, wystąpiło na jaw, jakkolwiek na malej skali, i u nas [5].

Artykuł poświęcony będzie właśnie wiosennemu świętu, które co roku powołuje do życia rozśpiewany, powiewający czerwonymi sztandarami proletariat – jaskółkę nadchodzącej nowoczesności.

Chciałabym odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób święto majowe i towarzyszące mu doniesienia prasowe uczestniczą w zawiązywaniu się robotniczej sfery publicznej na ziemiach polskich. Historia 1 maja w Polsce oraz prasa socjalistyczna były już przedmiotem osobnych opracowań [6]. Nie badano jednak pierwszomajowych wydań pism socjalistycznych, jak też nie powstała jeszcze rekonstrukcja obecnego w nim dyskursu inicjującego wkroczenie podmiotu robotniczego w sferę głównonurtowej polityki. Zacznę od zarysowania kształtu polskiej prasy socjalistycznej w analizowanym okresie. A następnie pokrótce przedstawię historię święta majowego i popularne formy obchodów na ziemiach polskich. W części analitycznej wy-

różnię strajk, manifestację i agitację jako praktyki, kształtujące podmiotowość polityczną proletariatu. Aby wskazać na pęknięcia wewnątrz podmiotowości robotniczej i różnice w dostępnych sposobach jej artykulacji, porównam zielone i czerwone elementy obchodów majowych. Te pierwsze będą miały charakter ludyczny, oparty na długim trwaniu oddolnych tradycji, drugie zaś skupione będą na organizowaniu mas i tworzeniu struktur partyjnych.

Prasa i święto majowe

Włodzimierz Lenin – nie tylko aktywny rewolucjonista, ale też pierwszy redaktor rosyjskiej *Iskry* – doskonale rozumiał propagandowe znaczenie mediów. Wskazywał na rolę prasy jako „kolektywnej agitorki” [7]. Widział w niej jedyny ośrodek pośredniej, ale bieżącej komunikacji między członkami rozproszonej zbiorowości robotniczej. W centralistycznej wizji polityki Lenina redakcja pełniła funkcję ujednolicenia myśli, umożliwiając tym samym ukonstytuowanie się spójnej grupy społecznej. Robotnicy, mający poczucie wspólnych celów, nabierali zdolności do zorganizowanego działania. Jednak wbrew życzeniom Lenina, prasa nigdy nie mogła być po prostu pasem transmisyjnym jednego stanowiska – generowała podziały, spory, autorefleksję. W polskim ruchu robotniczym będzie to chociażby rozłam między PPS a SDKPiL, choć w kontekście wydań majowych stanowi on wątek poboczny. Pomimo wzajemnych uszczypliwości czy różnic w strategicznym rozumieniu manifestacji oraz działań zbrojnych, zasadniczy mechanizm wykorzystania święta majowego do upodmiotowienia proletariatu jest podobny.

Prasa stanowi doskonały materiał badawczy, ponieważ pełni nie tylko rolę sprawozdawczą, ale jest wierną

akuszerką nowej klasy oraz jej majowego zwyczaju – to ona mobilizuje, agituje, przekazuje informacje między miastami, wyjaśnia znaczenie święta. Wiktor Marzec, który w latach prowadzących do Rewolucji 1905 upatruje narodzin proletariackiej sfery publicznej i kultury robotniczej, uważa, że ich podstawowym elementem było czytelnictwo [8]. Lektura umożliwiała wytwarzanie wspólnych klasowych tożsamości oraz nowych obiegów wiedzy. Dzięki niej robotnik stawał się podmiotem politycznym – wyobrażał sobie abstrakcyjny model struktury społecznej i sytuował się w jej wnętrzu [9]. Następnym krokiem było zaangażowanie polityczne – dążność do przekształcenia porządku społecznego oraz zajęcia w nim nowego miejsca. Funkcję systematycznej agitacji pełniła prasa socjalistyczna, w której było miejsce na dłuższe oraz bardziej różnorodne merytorycznie artykuły. Oprócz polemik teoretycznych i uproszczonych wykładni marksizmu, wychodzących z pewnością spod inteligenckiej ręki, nietrudno znaleźć też wkład samych robotników. To oni donosili redakcjom o obchodach w danym mieście, nieraz w formie emocjonalnej korespondencji, czy nadsyłali proste rymowane wiersze i piosenki własnego autorstwa. Co może ważniejsze – to o ich poczynaniach pisali redaktorzy, wyliczając ile flag wywieszono na słupach w tym roku, ile płotów zaklejono ulotkami, ile osób poszło na majówkę za miasto czy na tańce.

Historię polskiej prasy socjalistycznej pod zaborami systematycznie przebadał Jerzy Myśliński. Wedle tego badacza polska prasa socjalistyczna powstała pod koniec lat siedemdziesiątych XIX wieku. W Królestwie Polskim podziemne czasopisma lewicowe zaczęły ukazywać się wkrótce po utworzeniu pierwszej partii marksistowskiej – Proletariatu – i wydawane były niemal nieprzerwanie do rewolucji 1905 roku [10]. Z rozległego obszaru prasy socjalisty-

cznej przeanalizowanych zostało dziewięć czasopism wydawanych w okresie 1889–1914. Cztery z nich to ważne, regularnie ukazujące się i rozpoznawalne tytuły, a pozostała część to efemerydy, których obecność również jest reprezentatywna dla prób budowy ruchu robotniczego. Za dolną ramę czasową badanych źródeł przyjęłam rok proklamacji 1 maja dniem Międzynarodowego Święta Proletariatu na paryskim Kongresie II Międzynarodówki rok 1889, a za górną początek I wojny światowej – rok 1914. Materiał obejmuje obszar trzech zaborów oraz pisma emigracyjne. Polską Partię Socjalistyczną reprezentować będą „Przedświt”, „Robotnik” oraz „Gazeta Robotnicza”, wydawana przez PPS w Niemieckiej Partii Socjaldemokratycznej. Socjaldemokracja Królestwa Polski i Litwy wydawała istotne dla badania „Czerwony Sztandar”, „Z Pola Walki” oraz „Gazetę Robotniczą”, PPS-Proletariat – „Do Boju”, a Polska Partia Socjalno-demokratyczna Galicji i Śląska Cieszyńskiego – „Naprzód”. Jedynym niepartyjnym tytułem jest „Ogniwo”, wydawane w latach 1902–1905 przez lewicową inteligencję.

Analizie poddałam łącznie 171 wydań prasowych, ukazujących się co roku w okolicach 1 maja. Do jej przeprowadzenia zastosowałam narzędzie ATLAS.ti, które pozwoliło mi zakodować i usystematyzować treści, w których pojawiają się wątki związane z upodmiotowieniem proletariatu: z czego wywodzona jest jego geneza, w jaki sposób zyskiwanie podmiotowości jest tłumaczone przez prasę robotniczą, jak święto majowe wzmacnia ten proces, czy jaką twórczość i symbolikę generuje.

Biorąc pod uwagę jasno określoną afiliację polityczną wszystkich badanych tytułów, artykuł stanowi wgląd jedynie w wewnętrzny dla ruchu socjalistycznego obieg idei. Z wydawnictw wyłonią się stawki i bolączki ruchu ro-

botniczego oraz zmiany, jakie zachodzą w nim na przestrzeni 25 lat intensywnego przyrostu członków i dojrzewania teoretycznego. 1 maja był jedynym świętem socjalistycznym w roku, toteż wykorzystywano je, aby zastanowić się nad sytuacją ruchu robotniczego i wyznaczyć mu kierunek działania na przyszłość. Toteż doniesienia o 1 maja dają wgląd nie tylko w moment świąteczny i wyjątkowy, ale również w bieżące oraz ogólne refleksje działaczy i robotników. Artykuły polemiczne czy teoretyczne przeplatają się ze sprawozdaniami z terenu, w których korespondenci z danego miasta ze szczegółami opowiadają o przebiegu obchodów. Różnorodność form literackich oraz tematów podejmowanych przez prasę lewicową odsłania bogactwo majowej sfery publicznej, w której robotnicy nie ograniczają się do uczestnictwa w wydarzeniach partyjnych, ale sami inicjują celebracje odzwierciedlające ich wyobrażenia o zabawie, proteście i czasie świątecznym.

Celem artykułu nie jest zbadanie faktograficznej rzetelności badanych doniesień czy porównywanie ich z prasą niezaangażowaną lub reprezentującą odmienne opcje polityczne. Przedmiotem analizy jest prasa socjalistyczna właśnie dlatego, że jest ona częścią organizmu, o którym opowiada. Jest to spojrzenie na proletariata z jego wnętrza, w oczywisty sposób naznaczone niemożliwością przejrzystej reprezentacji. Dyscyplina partyjna i charakter agitacyjny materiału może zaciemniać rzeczywisty obraz sytuacji. Daje jednak pojęcie o obiegu idei wśród zaangażowanych robotników oraz działaczy, co zdaje się znacznie istotniejsze dla kształtowania tożsamości i kultury proletariackiej.

Nr. 5.

MAJ

1903.

CZERWONY SZTANDAR

Organ Socjaldemokracji Królestwa Polskiego i Litwy.



Ryc. 1. „Czerwony Sztandar”, maj 1903, strona tytułowa.

Spojrzenie w tył – pierwsze takie maje

Refleksje dotyczące genezy 1 maja rzucają światło na samo-identyfikację ruchu robotniczego. Aby dowiedzieć się, kim jesteśmy, należy w pierw odpowiedzieć na pytanie o to, jaka jest nasza historia, skąd przyszliśmy? Rodzący się na ziemiach polskich ruch robotniczy konfrontował się z tym wyzwaniem i odpowiadał na nie tworzeniem „tradycji wymyślonych”, jak nazywa je Eric Hobsbawm [11]. To zespół działań mających wpoić grupie pewne normy zachowania poprzez ciągłe repetycje, które swoją prawomocność lokują w czasie minionym.

Choć w prasie nieraz wskazywano na pradawne pochodzenie uroczystości, to niezmiennie podkreślano, że święto majowe w jego obecnym kształcie jest w pełni nowoczesne i świadczy o przełomowym znaczeniu klasy robotniczej w historii ludzkości. Refleksja nad historią 1 maja pozwala zrozumieć, w kim proletariąt upatrywał swoich przodków, ale też dłaczego uważa, że – w odróżnieniu od nich – jest on zdolny do zerwania z wielopokoleniowym uciskiem. Najdalej posunięte w przeszłość poszukiwania źródeł święta majowego prowadzą do rzymskich Saturnaliów: „Był to dzień ulgi i wytchnienia, zapomnienia o ciężkiej doli, po którym niewolnicy znowu komie chylili kark pod jarzmo. 1 Maja – to dzień wytchnienia dla nowożytnych niewolników – pozbawionych własności proletariuszy. Ale nie dzień bezmyślnego weselenia się z łaski pańskiej, jak owe Saturnalia w Rzymie!” [12]. Przewaga proletariusza nad niewolnikiem wynikać miała z jego świadomości klasowej i zaangażowania politycznego. Wskazania na starożytny wzorzec ma na zasadzie kontrastu wskazać jak daleką drogę robotnicy przeszli od tamtych czasów. Mimo ogólnej niechęci prasy socjalistycznej do rewolucji francuskiej moż-

na natknąć się również na wyjaśnienie genezy 1 maja, wedle którego świętujący przedstawieni są jako jej kontynuatorzy – tyle że tym razem klasy pracujące zostają włączone w projekt emancypacyjny [13].

Najczęściej powracającą w prasie opowieścią o pochodzeniu święta majowego jest jednak ta, wywodząca je z ruchu na rzecz ośmiogodzinnego dnia pracy. Po raz pierwszy 1 maja splótł się w Stanach Zjednoczonych z walką o krótszy czas pracy w 1886 roku, gdy Amerykańska Federacja Pracy wyznaczyła na ten dzień akcję masowych strajków [14]. Największe protesty, trwające kilka dni i zakończone walkami ulicznymi między policją a manifestantami, ogarnęły Chicago. Przywódcom strajku w Chicago postawiono zarzuty – zapadły wyroki śmierci i dożywocia. Wydarzenia te zapisały się w historii pod nazwą masakry na Haymarket Square i zyskały status mitu założycielskiego święta majowego.

Na zjeździe w 1889 roku Amerykańska Federacja Pracy zapowiedziała wznowienie walki o ośmiogodzinny dzień pracy z dniem 1 maja 1890. Wystosowano apel o poparcie do ruchu robotniczego na całym świecie. Na wezwanie odpowiedziała II Międzynarodówka, która na swoim pierwszym kongresie w Paryżu ustanowiła 1 maja 1890 roku międzynarodowym świętem proletariatu, podczas którego – poprzez powszechny strajk – robotnicy będą domagać się ośmiogodzinnego dnia pracy. Na kongresie obecna była dwuosobowa delegacja polskiej partii Proletariat. Poparła ona wniosek o uchwalenie święta, jednakże z zastrzeżeniem, że pod caratem jego organizacja graniczy z niemożliwością [15]. Wśród polskich rewolucjonistów wciąż żywa była pamięć o straceniu proletariaczyków na stoku Cytadeli, o licznych zesłanych i osadzonych. Święto majowe nie przyszło więc na ziemię polskie jako podchwy-

cona ze świata nowinka. Rodzimy Proletariat miał swój udział w stworzeniu święta, a do obchodów Polacy przyłączyli się już w roku 1890. Z początku zresztą, w zamyśle II Międzynarodówki, miało być to wydarzenie jednorazowe. Jego sukces przerósł jednak oczekiwania pomysłodawców i pierwszy maja stał się świętem cyklicznym. Tak pisze o tej zmianie „Do Boju”, organ PPS-Proletariat:

Uchwała ta była tylko obowiązująca przez rok jeden, proletarijät uświadomiony zrozumiał jakowo doniosłość tego obchodu. Dzień ten z czasem stał się niejako symbolem siły zorganizowanego i uświadomionego proletarijatu. Święcony corocznie, daje wyraz dążeniom masy robotniczej do wywalczenia sobie lepszej doli na dziś, a społecznienia środków produkcji i rozbicia dzisiejszego, na wyżysku opartego świata burżuazji – na przyszłość [16].

Wysiłki na przestrzeni lat doprowadziły do ustanowienia corocznego święta, w którym robotnicy całego świata mieli porzucać pracę i wychodzić na ulicę pod czerwonym sztandarem i hasłem ośmiogodzinnego dnia pracy. Wezwanie do skrócenia dnia roboczego na stałe stanie się głównym postulatem świętujących. Oprócz tego ruch robotniczy przedstawia się jako zdolny do refleksji ekonomicznej i strategicznej oraz stawiania określonych żądań wobec władz państwowych. Przyjmuje więc podmiotowość obywatelską w nowoczesnym państwie narodowym i zmierza do jej przekroczenia w swoich dążeniach do obalenia kapitalizmu i zmiany ustrojowej.

Tak! chcemy być ludźmi, dla których wszystko, co rozumne i piękne, byłoby dostępnem: chcemy wolnego czasu dla oświaty, nauki, rozrywki ludzkiej; chcemy oderwać się, choć na czas pewien, od naszych warsztatów, aby radzić o naszych sprawach: chcemy jednym słowem, by ustanowiono prawnie: Ośmiogodzinny dzień roboczy! [17]

Tow. Kurowski, na podstawie orzeczeń naukowych, dzieli dobę na trzy równe części a mianowicie: na ośm godzin pracy, ośm godzin nauki i rozrywki, i ośm godzin snu. Potrzebę wprowadzenia tego podziału uzasadnia: 1) dla uniknięcia nadprodukcji i uregulowania produkcji; 2) dla zmniejszenia braku pracy i dla podniesienia konsumpcji; 3) dla przywrócenia i podniesienia życia rodzinnego; 4) dla podniesienia fizycznego, umysłowego i moralnego położenia, uzasadniając i objaśniając powyższe punkta [18].

Tak jak rytuały majowe nie są ograniczone jedynie do strajku w miejscu pracy, tak i refleksja w prasie nie poprzestaje na wątkach ekonomicznych. Robotnicy domagają się także praw politycznych – wolności zrzeszeń i zgromadzeń, pełnych praw wyborczych (również dla kobiet), czy zniesienia cenzury prasy.

Walka socjalizmu nie jest tylko walką żołądka, ale dąży do zdobycia praw politycznych dla robotników. Partya socjalistyczna jest nie tylko społeczną, ale i demokratyczną partią, która dąży do tego, ażeby lud sam mógł sobą rządzić. Nasze dążenie to zdobycie równych praw politycznych, od którego robotnicy za żadną cenę nie odstąpią [19].

Kuźnie podmiotowości – strajk, manifestacja, agitacja

Dlaczego akurat święto majowe stanowi kuźnię podmiotowości proletariackiej? Wedle Jacquesa Rancière'a, filozofa politycznego grup podporządkowanych, zdobywają one podmiotowość w toku samostanowienia w relacji politycznej [20]. Oznacza to, że nie są one uprzednio zdefiniowane i wytworzone ani przez gospodarczą bazę, ani przez jakikolwiek przedpolityczny fundament. Podmiot polityczny nie jest grupą reprezentującą przypisaną jej w sposób obiektywny wspólne interesy czy idee, ale tworem, który sam się zrzeszył na zasadzie podobnego doświadczenia – „nieliczenia się w społeczeństwie”. Podmiot istnieje więc tylko na zasadzie swojego własnego wypowiedzenia. W tym

sensie proletariat istnieje o tyle, o ile zjawia się na 1 maja, albo znajduje jakiś inny wyraz swojego istnienia.

Rancière, w swoich badaniach poświęconych XIX-wiecznym robotnikom, mianem „nocy proletariuszy” [21] określił aktywności podejmowane przez nich ukradkiem, w czasie uwolnionym od pracy i wyjętym spod reżimu fabrycznego, dzięki którym odzyskiwali oni godność i sprawczość. Jeśli tak, to święto majowe byłoby dorocznym wydarzeniem, podczas którego nocy proletariuszy rozświetla wiosenne słońce: wchodzi oni wówczas na własnych zasadach w reżim widzialności – warunkujący kto, gdzie, kiedy i jak może się pojawić i upodmiotowić – i dokonują redefinicji pola politycznego [22].

Robotnicy, wkraczając w sfery dla nich nieprzeznaczone, takie jak place i ulice miast, wprowadzając politykę do zakładów pracy, załamują podziały na to, co polityczne oraz niepolityczne. Kwestionują obowiązujący reżim dzielenia postrzegalnego, wedle którego każdy element ma zająć odpowiadające mu miejsce w społeczeństwie [23]. W państwie kapitalistycznym i pod rządem zaborców robotnicy mają stanowić klasę podporządkowaną ekonomicznie i pozbawioną praw politycznych. W tych warunkach każda refleksja społeczna proletariatu czytana będzie jako zwierzęcy skowyt – wyraz radości lub cierpienia, ale nie jako refleksja nad abstrakcją życia społecznego [24]. Stawanie się podmiotem politycznym oznacza więc dla robotników zajęcie dotąd odmawianej im pozycji, polegającej na wytwarzaniu dyskursu. Stać się to może jedynie w momencie politycznym, kiedy grupy „tych, którzy się nie liczą” zabierają głos i wkraczają w społeczną sferę widzialności [25]. Wedle Rancière’a istnienie polityki „nie ma w sobie nic koniecznego”, jest ś w i ą t e c z n y m wyjątkiem [26].

Na święto majowe należy spojrzeć jako cykliczny moment polityczny, który przywołuje do życia klasę robotniczą jako działający wspólnie lud w znaczeniu demos: tych, którzy chcą rządzić właśnie dlatego, że nie mają żadnego przynależnego tytułu do rządzenia, czy to z racji pochodzenia, wieku, bogactwa czy kompetencji. Przestrzeń widzialności zajmują wówczas wszyscy ci, których przez resztę roku wypycha się na margines – Żydzi, kobiety, robotnicy czy więźniowie. Świadomie stają się wówczas mnogością, zbieraniną wyrzuconą spod reżimu dominacji, który chciałby ją na powrót pochwycić, ustrukturyzować, policzyć i wpisać w reżim postrzegalnego. Podczas 1 maja robotnicy oraz ich sprzymierzeńcy wkraczają w reżim widzialności – wstrzymują pracę maszyn fabrycznych i ruch kołowy w mieście, zamykają sklepy, zaklejają parkany agitacjami, wywieszają sztandary, a gdy trzeba – broczą ulice własną krwią [27]. Trzy kluczowe aktywności majowe – stanowiące kuźnię podmiotowości proletariackiej – to strajk, demonstracja polityczna i agitacja.

Podstawową formą obchodów pierwszomajowych jest strajk, tzw. „powszechne bezrobocie”. Każde miasto dąży wówczas do tego, aby ustały prace we wszystkich zakładach. Pracownicy często już kilka dni wcześniej zjawiają się na zbiorową absencję w czasie święta. Całkowite unieruchomienie zakładu jest powodem do dumy dla jego pracowników, a miasta rywalizują między sobą o to, gdzie podczas 1 maja więcej warsztatów będzie świeciło pustkami. Zimny komin fabryczny jest symbolem zwycięstwa. Oznacza on, że robotnicy wypowiedzieli posłuszeństwo majstrom i fabrykantom – odmówili pracy na ich dobrobyt, a zamiast tego poszli bawić się na łonie natury czy uczestniczyć w zgromadzeniach politycznych.

Niech w dniu tym zaroją się ulice ludem pracującym, niech aleje i ogrody zapelnia się tymi, którym brak swobody i powietrza! Wtedy staną warsztaty i fabryki, umilkną maszyny i po całym świecie głos nasz rozlegać się będzie: Niech się święci 1-szy maja! [28].

Strajk był kwestią polityczną i honorową. Choć nie brakowało zrozumienia dla przymusu ekonomicznego, skłaniającego niektórych robotników do pojawienia się w pracy, tych, którzy wyłamali się z powodu tchórzostwa, postrzegano jako zdrajców sprawy lub nieświadomych ciemniaków. Wymówienie posłuszeństwa pracodawcy i przeznaczanie czasu pracy na działalność polityczną – manifestacje na ulicach, zebrania partyjne czy czytanie odezw lub wypoczynek – tańce lub wycieczkę za miasto, było pierwszym i najważniejszym krokiem w stronę ukonstytuowania proletariatu jako samodzielnej grupy politycznej. Robotnicy dostrzegali wówczas swoją zdolność do zmiany życia społecznego – chociażby wstrzymania ruchu, prasy i produkcji w całym mieście. Uwolniony w ten sposób czas, przeznaczany był na zacieśnianie więzi – wspólne uczestnictwo w spacerach, demonstracjach czy bankietach. Była to również inscenizacja nowej wizji ładu społecznego, w której robotnik nie siedzi zamknięty w fabryce, ale przechadza się po mieście jako jego prawowity obywatel.

Redakcja ul. Św. Stanisła, Tutul Centralny, Kramiecziarska 24.
Adres na listy: Krajowa Kasa
Telefon Redakcji Nr. 505

Wszystkie przesyłki w listach pocztowych
Krajowa Kasa, ul. Św. Stanisła, Tutul Centralny,
Kramiecziarska 24.
Krajowa Kasa, ul. Św. Stanisła, Tutul Centralny,
Kramiecziarska 24.

Mowa polityczna i kulturalna
Mowa polityczna i kulturalna

NAPRZÓD

Organ polskiej partji socjalno-demokratycznej

Wydawca: Książka i Sprawy Literackie
Zamawiający: Książka i Sprawy Literackie
Redaktor naczelny: Józef Piłsudski
Wydawca: Książka i Sprawy Literackie
Zamawiający: Książka i Sprawy Literackie
Redaktor naczelny: Józef Piłsudski

Wszelkie przesyłki w listach pocztowych
Krajowa Kasa, ul. Św. Stanisła, Tutul Centralny,
Kramiecziarska 24.
Krajowa Kasa, ul. Św. Stanisła, Tutul Centralny,
Kramiecziarska 24.

Święto robotnicze.

Pracownicy świata! 1 Maja świętujemy nasz wspaniały dzień. Wspieraliśmy się wzajemnie, zwyciężaliśmy nieprzyjaciół, zwyciężaliśmy przeszłość i teraźniejszość. Władza robotnicza jest naszą siłą, naszą siłą, naszą siłą. Władza robotnicza jest naszą siłą, naszą siłą, naszą siłą. Władza robotnicza jest naszą siłą, naszą siłą, naszą siłą. Władza robotnicza jest naszą siłą, naszą siłą, naszą siłą.

W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy!

W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy!



Pieśń majowa.

Pracownicy świata! 1 Maja świętujemy nasz wspaniały dzień. Wspieraliśmy się wzajemnie, zwyciężaliśmy nieprzyjaciół, zwyciężaliśmy przeszłość i teraźniejszość. Władza robotnicza jest naszą siłą, naszą siłą, naszą siłą. Władza robotnicza jest naszą siłą, naszą siłą, naszą siłą. Władza robotnicza jest naszą siłą, naszą siłą, naszą siłą.

W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy!

Międzynarodowość.

Pracownicy świata! 1 Maja świętujemy nasz wspaniały dzień. Wspieraliśmy się wzajemnie, zwyciężaliśmy nieprzyjaciół, zwyciężaliśmy przeszłość i teraźniejszość. Władza robotnicza jest naszą siłą, naszą siłą, naszą siłą. Władza robotnicza jest naszą siłą, naszą siłą, naszą siłą. Władza robotnicza jest naszą siłą, naszą siłą, naszą siłą.

W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy! W ten dzień zwyciężyliśmy!

Ryc. 2., „Naprzód”, 1 maja 1903, strona tytułowa.

Gdy udało się już zastrajkować, kolejnym krokiem było zorganizowanie demonstracji ulicznej. Robotnicy zbierali się wówczas w wyznaczonym miejscu, po czym rozpoczynali przemarsz ulicami. Tłum śpiewał pieśni okazjonalne – „Marsz majowy”, „Czerwony Sztandar” czy „Warszawiankę”. Dbano zawsze o obecność czerwonych sztandarów, a ich duża liczba czy reprezentacyjny wygląd były powodem do dumy. W odróżnieniu od strajku, manifestacja nie była już wymierzona ściśle w pracodawców, ale stwarzała przestrzeń do artykulacji bardziej abstrakcyjnych żądań politycznych. Z tłumu dobywały się okrzyki żądające osmiodzinnego dnia pracy, praw politycznych, zniesienia cenzury czy zaprzestania bratobójczych wojen między robotnikami różnych nacji. Demonstracja pozwalała również reagować na wydarzenia bieżące – mogła stanowić wyraz solidarności z represjonowanymi towarzyszami albo wyraz protestu tych, których możliwość strajku była znacznie utrudniona, np. kolejarzy.

Z Nowego Sącza donoszą nam, że robotnicy z warsztatów kolejowych podali o urlop 1 maja, ale im odmówiono. Po ukończonej zatem robocie, o godzinie 7 wieczór urządzili towarzysze pochod z pochodniami i muzyką przez miasto, a następnie przez kolonię kolejową, który mimo deszczu wypadł imponująco [29].

Dnia 28 kwietnia w szpitalu Dzieciątka Jezus zakończył życie towarzysz Franciszek Dmowski, z zawodu kowal, w wieku 26 lat. Aresztowany za zeszłoroczny strajk kowalski przesiedział w cytadeli 5 miesięcy w celi wilgotnej i zimnej; wypuszczono go niebezpiecznie chorego na suchoty; niedługo jednak cieszył się wolnością – po paru tygodniach zabrała go nam śmierć. Zrana 1 maja kilkuset towarzyszy i towarzyszek uczciło pamięć zmarłego, idąc za trumną z odkrytymi głowami; od rogatki ponieśli ciało na swych barkach, śpiewając pieśni rewolucyjne. Przy grobie odśpiewano „Czerwony Sztandar” i wydano okrzyk: Niech żyje 1 maj! Niech żyje sprawa robotnicza! [30].

Na potrzeby manifestacji robotnicy komponowali własny repertuar symboli oraz powszechnie znanych pieśni i haseł, które spajały nieznanymi z różnych miast i profesji, nadając im kształt do pewnego stopnia jednorodnej grupy politycznej, zdolnej do artykulacji wspólnego głosu – proletariatu. Wkraczał on w sferę widzialności poprzez zawłaszczenie przestrzeni miejskiej. Jak odnotowywała prasa socjalistyczna, burżuazja obawiała się wówczas przebywać na głównych ulicach. Miejsce wstążek i kapeluszy zajmowały więc czerwone sztandary i tablice majowe.

Strajki i manifestacje mogły się udać tylko dzięki skutecznej agitacji. Co roku partie wydawały liczne druki okolicznościowe w wielotysięcznym nakładzie, które dystrybuowano w całym kraju. To w rozklejanych w całym mieście odezwach czy rozdawanych chyłkiem ulotkach tłumaczono program socjalistyczny i rolę święta majowego w dążeniu do zmiany systemowej. Agitowano jednostki i grupy do świętowania 1 maja. Wobec wezwania każdy musiał zająć jakąś pozycję. Święto majowe i sprawa robotnicza nie było czymś opcjonalnym, dotyczącym marginesów życia społecznego, ale centralną kwestią co roku zaprzatającą uwagę całego kraju już od połowy kwietnia.

Zarząd Główny partii naszej rozpowszechnił w drugiej połowie kwietnia następujące wydawnictwa majowe: 1) broszurę „Święto robotnicze 1 Maja”, 2) ulotne wydawnictwo „Na 1-go Maja 1905 r.”, 3) odezwę „Na dzień 1 Maja”, 4) odezwę niemiecką „Na 1 Maja” [...] Odezwa majowa Zarządu, drukowana w kraju, została rozpowszechniona w 75 tysiącach egzemplarzy. Została ona rozpowszechniona nie tylko w ważniejszych ogniskach naszej roboty [...], lecz również i w drugorzędnych punktach roboty, dotarła nawet do głuchych zakątków kraju [...] [31].

Każda z form święcenia 1 maja spotykała się z represjami. Nierzadko były one dotkliwe – dochodziło do aresztów czy

zwolnień z pracy. Rolą prasy socjalistycznej było oswoić z nimi czytelników, by stępić strach i ośmielić do działania. Komunikatom o zaistniałych represjach nieraz towarzyszy naigrzanie się z nieporadności aparatu władzy. Prasa nakłaniała by, mimo przeciwności robotnicy nosili się z dumą.

Władzom zbitym z tropu nie pozostało nic innego, jak chodzić po wszystkich zakładach i spisywać nieobecnych, naturalnie dla własnej przyjemności, bo cóż można było zrobić z 8,000 robotników, pomimo najserdeczniejszej chęci zakopania ich w cytadeli. Trzeba było zrobić wesołą minę przy kwaśnej zupie [32].

Pierwszy maja niewątpliwie jest dla ruchu socjalistycznego ćwiczeniem się w rewolucji – próbą sił, podejmowaną z nadzieją, że tym razem może to być próba generalna. Jak czytamy w „Przedświcie”: „Pierwszy maja to nasz popis, lustro batalionów robotniczych” [33]. Strajk i demonstracje mają być pokazem siły i jedności klasy robotniczej, okazją do zliczenia się na wewnętrzne potrzeby ruchu, ale też zasiania zwątpienia wśród fabrykantów i carskich oficjeli – udowodnienia im, że proletariatus jest potęgą, z którą muszą się liczyć. Dlatego ważne jest, by co roku zaznaczyć odniesione zwycięstwo.

Dnia 1-go maja 1890 r. stanęły naprzeciwko siebie dwie Międzynarodówki: jedna – robotnicza, zbrojna tylko w poświęcenie i organizację, druga – rządowo-burżuazyjna, z całym swoim orężem wojsk, więzień, wydalania z fabryk i t. p. I zwyciężyła pierwsza [34].

Święto majowe nie jest dniem boleści, ale demonstrowania zdolności do walki. Choćby represje były danego roku szczególnie dotkliwe, a grono towarzyszy zmniejszyło się pod gradem kul, gazety podkreślają dumę, odwagę i siłę strajkujących i demonstrujących robotników.

„W zieloność i kwiaty wiosenne odziany” – zielone i czer-wone tradycje majowe

Powstanie podmiotowości proletariackiej nie jest wynikiem procesu rewolucyjnego, ale przekształceń istniejących już tożsamości i tradycji. Jak pisze Lew Trocki:

W przesadnym odrzuceniu futurystycznym przeszłości nie kryje się rewolucyjny proletariacki punkt widzenia, lecz nihilizm cyganerii. My, marksiści, żyjemy z tradycjami i z tego powodu nie przestajemy być rewolucjonistami [35].

Enzo Traverso rozwija ową myśl w *Lewicowej melancholii*, gdzie wskazuje na pamięć jako element konstytutywny dla utopijnej wyobraźni marksistowskiej [36]. To tradycja uciśnionych jest rezerwuarem, do którego sięga klasa robotnicza w organizacji swoich walk. Określona interpretacja przeszłości stanowi legitymizację dla działań podejmowanych w chwili obecnej na rzecz przyszłości.

Jak pokazuję dalej, część pierwszomajowych wysiłków robotników wpisuje się w paradygmat romantycznego antykapitalizmu. Romantyzm oznaczałby tutaj niezgodę na świat podporządkowany pracy, odarty z magii oraz piękna [37]. Podkreśla on konieczność wychodzenia poza prozaiczny wymiar rzeczywistości. Życia poszukuje w świecie poezji, archetypów i opowieści. W ruchu rewolucyjnym, na poziomie partii, jak i aktywnych działaczy, symbole bojowe i postaci męczenników urastają do rangi mitów. Zamieniają się w narracje o heroicznej walce, która musi zaprowadzić do lepszego życia. Poza tym istnieje też bardziej prozaiczny wymiar kulturowania tradycji przez ruch robotniczy. To proletariusze, którzy odziedziczyli po swoich przodkach, często chłopach rolnych, ludyczne tradycje bogato nawiązujące do natury i religii.

Na wymiar romantycznego antykapitalizmu w obchodach majowych wskazuje amerykański teoretyk, Peter Linebaugh, choć opisuje go przy użyciu własnych pojęć. Autor ten wyróżnia dwie strony 1 maja – zieloną i czerwoną. Zieleń reprezentuje stosunek do ziemi i jej płodów, czerwień – do ludzi i rozlanej przez nich krwi [38]. Linebaugh podkreśla, że oprócz wymiaru partyjnego i rewolucyjnego nieodłącznym elementem święta są również tradycje zabawy, lenistwa i ludycznej bliskości z naturą. Zielona strona obchodów snuje wizje świata bez pracy i kreuje nowe pragnienia. W świecie anglosaskim, na którym koncentruje się studium Linebaugha, wyraża się ona poprzez karnawałowe rytuały majówkowe, takie jak przynoszenie kwiatów oraz gałązek dla ozdobienia domostwa, zakładu pracy, siebie czy ukochanych osób [39]. Jest okazją do tańców, picia i uprawiania miłości. Obierane są Majowe Królowe, a mężczyźni przebierają się za Zielonego Jasia [40]. Zwyczaje oraz symbole opisywane przez amerykańskiego historyka nie pokrywają się w pełni z polskimi tradycjami majowymi. Jednak rodzima prasa socjalistyczna zdaje relacje z podobnych zabaw i rytuałów, wyrażających tę samą – ludyczną i bliską naturze – stronę święta. Wśród relacji często pojawiają się doniesienia o wycieczkach za miasto jako centralnym punkcie obchodów lub zwieńczeniu dnia. Uczestniczyło w nich nieraz kilkaset rodzin robotniczych. Wystrojeni, świętujący, pili i tańczyli do nocy.

Popołudniu odbyła się zabawa ludowa u Kisielki, na której było około 3000 osób. Zabawa była nader ożywioną; wieczorem ogród oświetlono ogniami sztucznymi i obnoszono wśród tłumów zebranych transparent z emblematami partii socjalistycznej. Muzyce wojskowej, która miała przygrywać cały wieczór, władza wojskowa zabroniła tego [41].

Równocześnie na boisku sportowym „Cracovii” rozgrywał się match

piłką nożną między Robotniczym Klubem Sportowym a Akademickim Związkiem Sportowym; R.K.S. został pobity w stosunku 6:0: była to jedyna „klęska”, jaką ponieśliśmy w dniu 1 Maja [42].

Niekiedy również oficjalne wiece partyjne odbywały się w parkach. Wygłaszano przemowy, w których porównywano budzący się z politycznego odrętwienia lud do nadchodzącej wiosny. Na czele pochodu niesiono tablicę z hasłami pierwszomajowymi przybraną w zieleń i kwiaty. Można natknąć się również na doniesienia o rzemieślnikach, którzy w wigilię święta sprzątają swoje warsztaty, by następnie „umać” je zielenią. Rzadziej odbywały się bankiety, przedstawienia teatralne czy gry dla dzieci. Nastanie pierwszego maja ogłaszano poprzez fajerwerki, wystrzały z broni czy – w zagłębieniach górniczych – salwy z dynamitu. Te zielone obchody były często radosnym końcem dnia strajku i politycznych manifestacji. Zdarzało się jednak, że wobec represji, wymierzonych we wszystkie jawnie polityczne zgromadzenia, pozostawano przy zabawie. Zielony maj nie tylko towarzyszy czerwonemu, ale też zastępuje go, gdy przyjęcie bojowej postawy jest wyjątkowo niekorzystne. Pogodna zieleń stanowi kamuflaż dla jaskrawej i krzykliwej czerwieni, która zwraca na siebie większą uwagę aparatu władzy.



Ryc. 3. „Naprzód”, kwiecień 1897, s. 4.

Niewinne majówki nie umykały represjom całkowicie, ale narażone były tylko na ich łżejsze formy. Znajdziemy w prasie przykłady potwierdzające tezę Barbary Ehrenreich, wedle której w historii roi się od praktyk władzy, które miały na celu usunąć plebejskie życie karnawałowe [43]. Dążono do wyplenienia hucznych zabaw, uczt oraz widowisk, które, z perspektywy kapitału, wychowywały społeczeństwo do lekkoduchostwa i marnotrawstwa. Zamiast tego należało wykształcić racjonalny, oszczędny i powściągliwy podmiot, wydatkujący wszelkie swoje siły na pracę w fabryce. Na ziemiach polskich wyprawy za rogatki i na łono przyrody zaszczycała swoją obecnością carska policja. Brak doniesień o rozprasaniu tłumu czy aktach przemocy, ale widmowa obecność aparatu władzy stanowiła okazję do drwin i zniecierpliwienia.

Ponieważ w roku zeszłym garbarze urządzili sobie na 1-go maja zamiejską wycieczkę, gdzie do późna bawili, w tym roku przeto policja, szpicle i żandami, w oczekiwaniu widocznie takiej majówki zostali wydelegowani do pobliskich lasów, miejsca letnich wycieczek radomian. Nieboracy zawiedli się w swoich oczekiwaniach. Pod wieczór dopiero widziano żandarmów wracających przez wszystkie rogatki.... Z majówki zapewne przyjemnie przepędzonej [44].

Budząca się do życia przyroda i wzmożenie w ruchu rewolucyjnym musiały pobudzać wyobraźnię artystów i amatorów, ponieważ do redakcji spływały liczne teksty wierszy i piosenek pisanych specjalnie na okazję święta majowego. W znakomitej większości dostępnych tekstów poetyckich motywy religijne i ludowe – majowa zieleń – przeplatają się z pełnymi patosu zawołaniami do boju: „To wiosna idzie, wiosna ludu! My, robotnicy polscy, ze szczególną tęsknotą wyglądamy tej wiosny” [43]. Malownicze opisy natury akompaniowały świadectwom proletariackiej niedoli tak-

że w pieśniach, takich jak np. *Oto nadszedł Maj uroczy* i *Marsz majowy*.

Marsz majowy

(Na melodię: Gdy naród do boju)

W zieloność i kwiaty wiosenne odziany
Zawitał dzień Pierwszy majowy,
I naraz na obu półkulach światowych
Zahuczał ocean ludowy.

Dziś nikt nas do pracy nie zmusi,
Bo dzień ten przez lud jest obrany,
By poczuł, by poznał swą godność człowieczą,
By zerwał, by skruszył kajdany [46].

Oto nadszedł Maj uroczy
Oto nadszedł Maj uroczy,
Zielenieje błoń i las,
Zaświętował lud roboczy,
Świętowania nastał czas.

Fabrykanci w lament, krzyki,
Postawały im fabryki.
W to mi graj, w to mi graj;
Niech się wali, niech się pali,
A my będziemy świętowali
Wszyscy razem! Hop, ha! [47]

W obu utworach widać splot zielonego i czerwonego maja. Niewinnym zachwytom wtóruje wezwanie do walki. Według Linebaugha czerwony maj zabiega o stawki polityczne – przedmiotem jego agitacji są towarzysze niedoli i rozlana przez nich krew, zmaganie proletariatu z klasami dominującymi, a także historie męczenników poległych za sprawę [48]. Ta otwarcie ideowa strona święta skupia się na propagandzie i dyscyplinie partyjnej, wyraża zamiary rewolucyjne i rozbudza polityczne antagonizmy.

Witaj jutrzeńko Swobody, Zdrwienia, za tobą Słońce!



DO SŁOŃCA.

Przezyste słońce! do twego ogromu
modli się duch mój, skarłały w ciemności.
Niema cię w smutnych ścianach mego domu
ani twój promień w mem sercu nie gości.

Niema cię, słońce, wśród życia głębiny,
gdzie w mroku oraz kraje głębę czarną.
Świecisz nam jeno z jakiejś dali sinej,
ku której dusze zwątpiały się garną.

Niema cię, słońce, niema na mej ziemi,
nad którą ciężkie zawisło cierpienie,
niema cię, słońce, z duszy niewolnemi,
co do twych blasków tęsknią, niktę cienie.

Przezyste słońce! święta, jasna ciszo!
oświeć swym blaskiem głębie naszych duszy,
rozsun te smutki, co nad nami wiszą.
Przezyste słońce! niech twój świt mrok zgłaszy.

Patrz! przed twym blaskiem padamy i płacem,
modlim się, słońce, do twojej jasności.
Bądź nam pochodnią w tem życiu tubaczem,
niech twój blask święty w naszych sercach gości.

Przezyste słońce! usłysz serc modlenie:
przezyste słońce, zejdź w naszych dusz cienie...

Jan Dąbowski

Ryc. 4. „Gazeta Robotnicza”, kwiecień 1908, ilustracja na stronie tytułowej.

Bohaterem, który prowadzi przez opowieść o czerwonym maju na ziemiach polskich, jest sztandar socjalistyczny. To główny symbol ruchu robotniczego – toczono o niego walki i wznoszono go na cześć poległych w Rewolucji 1905 r. Był on świadkiem wszystkich mai – pierwszych i ostatnich, radosnych i krwawych, skromnych i hucznych, partyjnych i całkowicie oddolnych. *Czerwony sztandar* to również najpopularniejsza pieśń majowa – niełatwo znaleźć szczegółowe doniesienie z demonstracji, w którym nie padłby ten tytuł. Utwór oddaje ducha bojowej strony święta majowego:

Krew naszą długo leją katy,
Wciąż płyną ludu gorzkie łzy,
Nadejdzie jednak dzień zapłaty,
Sędziamy wówczas będziem my.
Sędziamy wówczas będziem my.
Dalej więc, dalej więc, wzniesmy śpiew,
Nasz sztandar płynie ponad trony,
Niesie on zemsty grom, ludu gniew,
Przyszłości rzucając siew,
A kolor jego jest czerwony,
Bo na nim robotników krew.
Bo na nim robotników krew [49]

W pierwszych latach obchodów święta majowego walka o sztandar przypominała grę w podchody z carską policją i fabrykantami. Robotnicy w nocy wspinali się na najwyższe drzewa i słupy telegraficzne, by zatknąć na nich czerwony sztandar, który rano miał wprawić w zachwyt i zdumienie wychodzących do pracy lub na demonstracje towarzyszy. Gazety z wyraźną dumą donoszą o przypadkach, kiedy umieszczono flagę tak wysoko lub sprytnie, że jej zdjęcie sprawiało trudność aparatowi władzy. Wówczas naigrawano się z nieudolności przeciwnika. Często z dokładnością co do godziny podawano jak długo chorągiew pro-



Ryc. 5. „Czerwony Sztandar”, maj 1904, logotyp czasopisma.

letariackiej armii powiewała nad miastem.

Ale gdzie prawdziwy postęp jest do zaznaczenia, to na Górnym Szląsku. Więc w Zaborzu od samego rana zdumione i uradowane oczy robotników zobaczyły na jednym z najwyższych drzew (w posiadłości hr. Ballestrema, tego, który to każe polaków bić po pysku pewno rozchorował się 1-go maja ze złości) – przepyszną chorągiew czerwoną, z napisem: „robotnicy wszystkich krajów łączcie się”. Robotnicy przyglądali się temu swojemu godłu z rozrzewaniem: niektórzy nawet zdejmowali czapki przechodząc, ze wzruszenia [50].

Z upływem lat, gdy manifestacje były coraz większe i spotykały się ze zintensyfikowanymi represjami, zaogniła się również walka o sztandar. W latach Rewolucji 1905–1907, gdy dochodziło do zbrojnych ataków policji i wojska na demonstracje, obok informacji o ofiarach artykuły opisywały losy flag. Tak socjaldemokratyczne pismo „Z Pola Walki” relacjonuje masakrę dokonaną 1 maja 1905 roku na warszawskich robotnikach:

Policjant bez uprzedzenia do rozejścia się strzelił z rewolweru, dając tym sygnał do ogólnej strzelaniny. Chorąży upadli, zastąpił go drugi, poczym wielki sztandar zwinęto i uratowano, jak również wszystkie inne sztandary [51].

Sztandary partyjne – wszystkie uratowane. Policja zabrała podobno 2 czerwone sztandarki improwizowane bez napisów. Zabito jednego chłopca, który jeszcze po śmierci kurczowo ścisnął w rękę drewno z obsadzonym sztandarkiem. [52].

Gdy następnego dnia proletariusze zgromadzili się na Alejach Ujazdowskich, w miejscu zbrodni znaleziono kilka zakrwawionych chustek. Wzniesiono je na kijach niczym krwawe sztandary, materializując tym samym wersy „A kolor jego jest czerwony/ Bo na nim robotnicza krew” z nieoficjalnego hymnu święta majowego. Tradycja improwizowanych sztandarów występowała również w mniej tra-

gicznych okolicznościach. Zdarzało się, że podczas pochodu wyrzucano w górę płachtę czerwonej materii, czemu wtórowały okrzyki rewolucyjne oraz zdejmowanie czapek. Widoczność w przestrzeni publicznej świętującym robotnikom zapewniały również czerwone elementy garderoby – chociażby chustki czy krawaty. Nie umknęło to uwadze władz, które regularnie zmuszały przechodniów do zdejmowania takich elementów.

Co zaskakujące, partie polityczne wyraźnie rozróżniały sztandary na swoje i obce – PPS-owskie i SDKPiL-owskie – mimo że niczym nie różniły się one w barwie czy treści wyszytych haseł. Można doszukiwać się w tym walki o hegemonię, zwłaszcza że pisma danej partii z dumą zaznaczały wielkość, liczbę i krasę własnych sztandarów, o innych nie wspominając wcale lub tylko marginalnie. Można natknąć się nawet na złośliwe uwagi na tym tle, choć i z nich przebija waga jaką przywiązywano do symbolu:

Raków. Huta żelazna Handkego. Na najwyższym kominie huty wywieszony został w nocy z środy na czwartek przez naszych towarzyszy czerwony sztandar z napisami: Precz z caratem! Niech żyje rewolucja! Niech żyje zgromadzenie konstytucyjne! Niech żyje 8-godzinny dzień roboczy! S. D. K. P. i L.

Napis ten wyraźny bardzo, czytelnym był do 9-tej rano w czwartek, poczem zakopconym został przez dym. Sztandar w dalszym ciągu wisi. Robotnicy z P.P.S. przypuszczając, że to ich sztandar, wywiesili napis: „Temu co zdejmie sztandar – kula!” [53].

Teoretyczne próby oddzielenia czerwonego i zielonego maja, nadania któremuś z nich roli priorytetowej, służyły na przekór wieloletniej praktyce świętowania. Robotnicy walczyli zarówno o uspołecznienie środków produkcji, jak i o prawo do lenistwa – wizję, w której praca „stanie się przyjemną przyprawą do lenistwa, ćwiczeniem, dobroczynnie oddziaływającym na ludzki organizm, namiętnością, po-

żyteczną dla społecznego organizmu" [54]. Świętujący grozili bezwzględny przejęciem władzy politycznej, ale dawali też wyraz swojej religijności. Snuli wizje lepszego życia w przyszłości, ale sięgali po tradycyjne i dobrze im znane formy zabawy. Po tłumnych manifestacjach nabierali sił na łonie przyrody. Wierzyli, że mają cały świat do zdobycia, ale też inscenizowali dobre życie w danej chwili. Czerwony i zielony maj oddają dwoisty charakter podmiotu proletariackiego. Rubasność towarzyszy tu waleczności, a romantyczna nostalgia – utopijnym planom.

Zakończenie

Święto majowe stanowiło kuźnię podmiotowości proletariackiej. Robotnicy wkraczali w sferę widzialności i przekształcali reżim dzielenia postrzegalnego poprzez strajk, manifestację i agitację. Zaprzestając pracy, uwydatniali swoją produktywną rolę w życiu społecznym, która z kolei była punktem wyjścia dla dochodzenia należnych im praw. Poprzez organizację zebrań i demonstracji politycznych pokazywali, że są kimś więcej niż pracownikami – artykułowali swój polityczny głos, stając się tym samym zdolnymi do konceptualizacji i podważania hierarchii społecznej oraz wysuwania konkretnych żądań. Agitacja majowa ujednoliciła natomiast światopogląd robotników o różnym pochodzeniu geograficznym i etnicznym oraz wykonujących rozmaite zawody. Prasa miała znaczny udział w wykształceniu proletariackiej sfery publicznej, dzięki której jednostki mogły uczestniczyć w szerszym doświadczeniu klasowym. Poprzez czasopisma rozpowszechniano teksty pieśni śpiewanych na protestach, doniesienia o obchodach w całym kraju czy artykuły popularyzujące myśl marksistowską.

Dzięki obchodom majowym i dotyczącym ich doniesieniom prasowym robotnicy na szeroką skalę cyklicznie podejmowali się działalności politycznej. Dzięki uczestnictwu w proletariackiej sferze publicznej stawali się świadomymi członkami wspólnoty jakościowo różnej od pozostałych grup społecznych. Poprzez święto majowe proletariacki wykształcił czy umocnił własne postulaty polityczne, do zrealizowania których sukcesywnie dążył przez ćwierćwiecze poprzedzające wybuch I wojny światowej. Robotnicy mogli uczestniczyć w skierowanej do nich kulturze poprzez lekturę majowych opowiadań i wierszy, przeglądanie wiosennych ilustracji czy śpiewanie popularnych pieśni z obchodów. W czasie święta majowego proletariacki próbował mówić jednym głosem i – mimo wewnętrznych różnic strategicznych czy światopoglądowych – był gotowy do walki i poświęceń, był nastawiony na zwycięstwo. Wybił się na polityczną podmiotowość.



- [1] H. Rappaport, *Wypadki majowe w 1891 roku w Żyrardowie*, Warszawa 1973.
- [2] A. Próchnik, *Bunt łódzki w roku 1892: studjum historyczne*, Łódź 1932.
- [3] W. Marzec, K. Piskala, *Rewolucja 1905. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2013.
- [4] P. Kuligowski, *Ouvriers, proletariat, czy stan czwarty? Konceptualizacje klasy robotniczej w kręgach polskiej lewicy (1832–1892)*, „Praktyka Teoretyczna”, 2017; P. Kuligowski, *Radykałowie polistopadowi i nowoczesna galeatyka pojęć (1832–1888)*, Kraków 2020.
- [5] „Przedświt”, 31 lipca 1890, s. 1.
- [6] Zob.: F. Siemankowski, *Wielki pochód*, Poznań 1970; J. Myśliński, *Polska prasa socjalistyczna w okresie zaborów*, Warszawa 1982, s. 8; K. Karolczak, *Prasa krakowska wobec obchodów 1-majowych sprzed I wojny światowej, w: Stulecie polskiego ruchu robotniczego. Studia i rozprawy*, red. J. Gołębiowski, Kraków 1982.
- [7] J. Myśliński, *Polska prasa socjalistyczna w okresie zaborów*, s. 11.
- [8] W. Marzec, K. Piskala, *Proletariacy czytelnicy – marksistowskie i socjalistyczne lektury we wczesnej proletariackiej sferze publicznej Królestwa Polskiego*, „Sensus Historiae” 2013, nr 3; W. Marzec, *Rebellia i reakcja. Rewolucja 1905 roku i plebejskie doświadczenie polityczne*, Łódź 2016; W. Marzec, K. Piskala, *Rewolucja 1905*.
- [9] Ten sam proces w realiach późnego kapitalizmu Fredric Jameson opisał pod nazwą „mapowania poznawczego”. Zob. K. Świrek, *Fredric Jameson i rewolucje kulturalne kapitalizmu*, „Studia Socjologiczne” 2016, nr 2 (221).
- [10] Myśliński podaje również dane ilościowe, które dają nam pojęcie o skali zjawiska. W okresie 1870–1918 prasa socjalistyczna stanowiła 8 proc. wszystkich wydawanych tytułów. W tym okresie powstało ok. 450 tytułów polskich pism socjalistycznych. J. Myśliński, *Polska prasa socjalistyczna w okresie zaborów*, s. 9.
- [11] E. Hobsbawm, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji w: Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Kraków 2008, s. 10.
- [12] „Gazeta Robotnicza”, 27 kwietnia 1895, s. 1.
- [13] „Gazeta Robotnicza”, 29 kwietnia 1899, s. 1.
- [14] A. Trachtenberg, *History of May Day*, New York 1934; P.S. Foner, *May Day: A Short History of the International Workers' Day, 1886–1986*, New York 1986; P. Vijay, *May Day*, Chennai 2019.
- [15] F. Siemankowski, *Wielki pochód*.
- [16] „Do Boju”, maj 1904, s. 7. We wszystkich cytatach w tekście zachowana została pisownia oryginalna.
- [17] „Gazeta Robotnicza”, 7 maja 1892, s. 3.
- [18] „Naprzód”, 15 maja 1892, s. 1.
- [19] „Przedświt”, maj 1898, s. 22.
- [20] J. Rancière, *Na brzegach politycznego*, tłum. I. Bojadziejewa, J. Sowa, Kraków 2008, s. 17.
- [21] J. Rancière, *Proletarian Nights: The Workers' Dream in Nineteenth-Century France*, London – New York 2012.

- [22] J. Rancière, *Na brzegach politycznego*.
- [23] Tamże.
- [24] W. Marzec, *Rebellia i reakcja*, s. 18.
- [25] J. Rancière, *Na brzegach politycznego*, s. 29.
- [26] Tamże, s. 26–27.
- [27] Na rolę cyklicznych demonstracji majowych i ich wymiaru mitotwórczego dla reprezentacji robotników w zachodniej sferze publicznej wskazuje praca: A. Peterson, H. Reiter, *Introduction. Western European May Day Rituals: Past, Present and Future*, w: *The Ritual of May Day in Western Europe. Past, Present, Future*, red. A. Peterson, H. Reiter, Abingdon – New York 2016.
- [28] „Przedświt”, maj 1893, s. 18.
- [29] „Naprzód”, 7 maja 1896, s. 1.
- [30] „Robotnik”, 8 lipca 1900, s. 8–9.
- [31] „Z Pola Walki”, 7 maja 1905, s. 9.
- [32] „Przedświt”, 31 lipca 1890, s. 2.
- [33] „Przedświt”, maj 1894, s. 27.
- [34] „Robotnik”, 7 czerwca 1895, s. 12.
- [35] L. Trotsky, *Literature and Revolution*, Chicago 2005, s. 115.
- [36] E. Traverso, *Lewicowa melancholia. Marksizm, historia i pamięć*, Warszawa 2020, s. 112.
- [37] K. Czeczot, M. Pospiszyl, *Romantyczny antykapitalizm*, Warszawa 2018, s. 37.
- [38] P. Linebaugh, *The Incomplete, True, Authentic, and Wonderful History of May Day*, Oakland 2016, s. 11.
- [39] Tamże, s. 12.
- [40] Tamże.
- [41] „Naprzód”, 15 maja 1892, s. 4.
- [42] „Gazeta Robotnicza”, 7 maja 1912, s. 1.
- [43] B. Ehrenreich, *Dancing in the Streets. A History of Collective Joy*, New York 2007.
- [44] „Przedświt”, maj 1895, s. 6.
- [45] „Przedświt”, maj 1902, s. 186.
- [46] F. Kalicka, E. Olearczyk, *Polskie pieśni rewolucyjne z lat 1918–1939*, Warszawa 1950, s. 117–118.
- [47] Tamże, s. 114–116.
- [48] P. Linebaugh, *The Incomplete, True, Authentic, and Wonderful History of May Day*.
- [49] J. Vogt, *Czerwony sztandar: na fortepian z tekstem*, Kraków ok. 1910.
- [50] „Przedświt”, maj 1895, s. 12.
- [51] „Z Pola Walki”, 7 maja 1905, s. 2.
- [52] Tamże, s. 4.
- [53] Tamże, s. 7.
- [54] P. Lafargue, *Prawo do lenistwa*, 1906, s. 20

May Day as a birth ritual of the Polish proletarian subject

Abstract

The article aims to demonstrate how the press discourse around May Day contributed to the formation of political subjectivity of the Polish proletariat between 1889 and 1914. The analysis of the socialist press of the period – 171 issues belonging to nine journals – offers the opportunity to show how May Day's strikes, demonstrations and campaigning participated in the rise of workers' culture, public sphere and politics. May Day celebrations appear to be a cyclical ritual, through which labor movement staged itself as a political subject: it develops its genealogy and mission, abstracts itself from society and positions against antagonists, and learns how to act together. In conclusion, the birth of the Polish proletariat during May Day's celebrations is inscribed in two strategies of subjectivization: "the Red May", which gets its strength and meaning from the industrialization and socialization of factory workers, and "the Green May", which has its roots in the pre-industrial popular culture and romantic anticapitalism.

Key words

May Day, working class, socialist press, proletarian public sphere, strike

Pola Melonowska – absolwentka Wydziału Filozofii na Uniwersytecie Warszawskim. Interesuje się teorią krytyczną, socjologią historyczną klas społecznych oraz ich reprezentacją w kulturze.





*[...] w im mniejszym stopniu naśladownictwo
pełnić będzie swoją tradycyjną funkcję
polegającą na osadzaniu podmiotów
społecznych w wyznaczonych dla nich
funkcjach [...] tym większy będzie
jej „przewrotowy” potencjał, który
opisywał Kelles-Krauz.*

Klasa i powtórzenie.

Tarde'owski marksizm Kelles-Krauza

Tomasz Figura

Należy przyznać rację Leszkowi Kołakowskiemu, kiedy stwierdza, że „prawo retrospekcji rewolucyjnej” Kazimierza Kelles-Krauza w swym ogólnym sformułowaniu „wydać się musi trywialne” [1]. W swojej pierwszej wersji brzmiało ono: „Wszelki ruch dążący do zmiany podstawy ustroju społecznego zwraca się najpierw do jakiejś mniej lub więcej oddalonej epoki z przeszłości” [2].

Kelles-Krauza był aktywnym na przełomie XIX i XX w. teoretykiem i działaczem Polskiej Partii Socjalistycznej. Aby zrozumieć nietrywialność jego myśli, należy sięgnąć do uzasadnienia dla powyżej przywołanego zdania. Odnajdziemy tam zagadnienia, które dalece wykraczały poza ówczesną wyobraźnię socjologiczną.

Cztery wątki obecne w jego pracach zasługują na szczególną uwagę. Po pierwsze, na gruncie materialistycznego pojmowania dziejów przedstawia on problematykę ucieleśnienia norm społecznych i reguł, czym wyprzedza zachodnich teoretyków materializacji ideologii – Antoniego Gramsciego oraz Louisa Althussera. Po drugie, obecna

jest w myśli Kelles-Krauza – chciałoby się rzec – aleatoryczna wizja zawsze otwartej na przygodność „historii bez celu”. Po trzecie, reinterpretuje on dialektykę Hegłowską, wykorzystując w tym celu pojęcie powtórzenia. Po czwarte, formułuje również nowatorską teorię społecznego zróżnicowania temporalności, doświadczenia czasu.

Powtórzenie odgrywa kluczową rolę w myśli Kelles-Krauza. Antyhegłowska *Różnica i powtórzenie* Gillesa Deleuze'a jest zbieżna z niektórymi ideami przedstawionymi w *Socjologicznym prawie retrospekcji* ze względu na ich wspólne źródło: myśl Gabriela Tarde'a. Ten francuski socjolog i filozof, znany przede wszystkim ze swojej pracy o imitacji, odkrywany jest dziś na nowo. To przede wszystkim zasługa prac Deleuze'a, który Tarde'a określił mianem właściwego twórcy filozofii różnicy [3]. Przyczynił się do tego również w dużej mierze Bruno Latour, który w myśli zapomnianego klasyka odnajdywał ontologię i filozofię nauki bliskie jego własnym założeniom i wynikom.

Kelles-Krauz współpracował z Tarde'em w Międzynarodowym Instytucie Socjologicznym. Chociaż prace francuskiego filozofa były dla niego źródłem inspiracji oraz punktem odniesienia w rozwoju własnej wizji marksizmu, to pod wieloma względami pozostawał wobec niego krytyczny. Właśnie marksistowskie ugruntowanie myśli Kelles-Krauza sprawia, że jego interpretacja Tarde'owskiego mimetyzmu pozostaje do dziś oryginalna. O ile mi wiadomo, nie ma innego myśliciela, który systematycznie łączyłby marksizm z teorią naśladownictwa. Chcę wobec tego pokazać w niniejszym tekście, na czym polega specyfika myśli autora *Socjologicznego prawa retrospekcji*; które wątki zostały zaczerpnięte od Tarde'a; w jaki sposób się do nich odniósł oraz jak wpłynęło to na jego interpretację „materializmu ekonomicznego”.

Tekst ten nie ma jednak stanowić tylko rozprawy historycznej. Ma stanowić również próbę wstępnej odpowiedzi na pytania teoretyczne: jakie relacje łączą zjawiska społeczne, które analizuje Kelles-Krauz? Czy badanie związków imitacji i klasy, powtórzenia i podobieństwa, ucieleśnienia władzy, jak też doświadczenia czasu pozwala na sformułowanie wniosków wykraczających poza kontekst historyczny analizowanych tu prac?

Wstęp

Pierwsze sformułowanie „prawa retrospekcji” Kelles-Krauz przedstawił w artykule *Psychiatria i nauka o ideach*, opublikowanym w „Głosie” w 1894 [4]. W tym samym roku oraz rok później w Międzynarodowym Instytucie Socjologicznym wygłosił dwa odczyty, które złożyły się na pracę *Socjologiczne prawo retrospekcji* – najważniejszy wyraz omawianej tu teorii. Sformułowane w nich prawo retrospekcji powstało w kontrze do *Zwyrodnienia* Maxa Nordaua, analizującego kulturowe zjawiska „końca stulecia” w kontekście medycznym [5]. Wyobrażeniowe i ideologiczne zwroty ku przeszłości (artystów ku dzieciństwu, ruchów społecznych ku „złotemu wiekowi”) Kelles-Krauz starał się wyjaśnić niepsychiatrycznie. Retrospekcja stanowić miała funkcję przemian społecznych. Rozważania te stały się załączkiem szerszej teorii. Zgodnie z nią, po pierwsze, w pewnych warunkach, ze względu na przemiany potrzeb społecznych, konieczna staje się zmiana systemu normatywnego kierującego ludzkim działaniem. Po drugie, treść nowych norm *musi* odwoływać się do przeszłości. Innymi słowy, dialektyką zmiany społecznej kieruje powtórzenie. Z tej perspektywy tendencje do zwracania się ku przeszłości przestają być związane z biologicznymi, medycznymi czy psychia-

trycznymi uwarunkowaniami danej osoby, stają się natomiast koniecznością ponadindywidualną. Działania poszczególnych jednostek i ich motywacje stanowią jedynie materiał, w którym konieczność ta się realizuje.

Kelles-Krauz wyprowadza swoją teorię z założeń myśli Marksa i Engelsa. Prawo retrospekcji ma być „wynikiem materializmu ekonomicznego” [6]. Uzasadnienie sformułowanego przez siebie prawa filozof zaczyna od refleksji nad zapomnianą dziś już książką Prawa rozwoju ludzkości Paula Weisengrüna z 1888. Kelles-Krauz, komentując tę pracę, stwierdza, że „gdzie tylko wchodzi jako czynnik pogląd na zadania i obowiązki człowieka, tam zawsze, kopiąc głębiej, odnajduje się taki lub inny podkład klasowy” [7]. Kontekstem sformułowania prawa retrospekcji jest więc poszukiwanie klasowych źródeł normatywności – „poglądów na zadania i obowiązki człowieka”. Jest to zadanie bliskie krytyce ideologii. Kelles-Krauz tę dziedzinę rozważań nazywa natomiast „psychologią klasową”. Różnicę między nią, a klasyczną krytyką ideologii pokazać można na przykładzie użycia w psychologii klasowej Kelles-Krauz dwóch metafor: o d l e w u i p r z e s i e w u .

Klasyczną metaforą stosunków ideologicznych jest „ciemnia optyczna”. Zarówno o d l e w , p r z e s i e w , jak i c i e m n i a , opierają się na wyobrażeniu formy kształtującej różnego rodzaju produkty, w tym wypadku zaś – wpływu formy stosunków społecznych na przemiany materiału, jakim są ich ideowe określenia. Metafory te dotyczą jednak różnych aspektów tego procesu. Z c i e m n i ą optyczną wiąże się koncepcja odwrócenia treści sądów dotyczących społeczeństwa. Dla przykładu, gdybyśmy stwierdzili, że to idee – nie stosunki społeczne – są najważniejszym czynnikiem kształtującym ludzką historię, dokonalibyśmy tego rodzaju odwrócenia [8]. Ta metafora do-

tyczy więc relacji logicznych i społecznych. Kelles-Krauz przedstawia natomiast inny model ideologii. Badając – w duchu ówczesnej psychologii społecznej – rolę przyzwyczajenia w myśleniu ideologicznym, sięga po metaforę odlewu, która opisuje kauzalne stosunki między ciałami, a nie treści sądów.

Odlew wskazuje przyzwyczajanie jako formę utrwalenia stosunków społecznych. Jest bezpośrednią reakcją na zaspokojenie określonej potrzeby. Jednocześnie, ze względu na „automatyzm” przyzwyczajania, działanie, które nakierowane było na zaspokojenie pewnej potrzeby, może samo w sobie stać się celem przyszłych działań [9]. Ściślej rzecz ujmując: celem może stać się powtórzenie tego zachowania. Przyzwyczajania natomiast, gdy zostaną poddane agregacji – Kelles-Krauz antycypuje tutaj późniejsze rozważania amerykańskich pragmatystów i instytucjonalistów – przekształcają się w instytucje [10]. Instytucje, czyli – jak stwierdzi Kelles-Krauz – etyczne i prawne nakazy, tradycje. Relacja między dwoma rodzajami powtórzeń – nawykami i tradycjami – wytwarza więc obowiązujące społecznie normy. Te stanowią z kolei możliwość zaistnienia indywidualnego nastawienia etycznego.

W tle tej analizy znajdują się relacje klasowe. Spół i stosunki produkcji wpływają na to, jak w danej sytuacji historycznej zaspokajane są potrzeby. Zaspokojenia te tworzą przyzwyczajania, które krystalizują się w instytucje. Odkładające się geologiczne warstwy psychicznych reakcji na zjawiska społeczne [11], które przechodzą od indywidualnej reakcji do ponadindywidualnych instytucji, nie są jednak jednorodnie postrzegane przez uczestniczące w tych procesach podmioty. Kelles-Krauz twierdzi bowiem, że „każda klasa dostaje pewnej właściwej sobie ślepoty”, w ramach której wszystko to, co istnieje w obecnie obo-

wiązującej tradycji (w nawykach i ich społecznych obiektywizacjach), lecz niezgodne jest z „ekonomiczną podstawą”, a więc interesem danej klasy, zostaje wyrzucone poza obszar zjawisk dostrzeganych przez przedstawicieli tej klasy. Innymi słowy „zwycięska klasa kształtuje całe społeczeństwo na swoją modłę”, co oznacza, że reprezentacje właściwe klasie hegemonicznej nakierowane są na stanie się uniwersalnymi. Jej interes utożsamiany jest z interesem społeczeństwa jako takiego [12].

Bycie przedstawicielem określonej klasy wiąże się z właściwą jej ślepotą, społeczną apercpcją. Jest to wynik przesiewu. To druga metafora, którą Kelles-Krauz wprowadza do analizy stosunków ideologicznych, bliższa metaforze ciemni, dotyczy bowiem treści tego, co ideologiczne. Klasa panująca – twierdzi dalej Kelles-Krauz – zgodnie już z przesiadanymi ideami przekształca instytucje, wpływając tym samym zwrotnie na odlewy – istniejące w społeczeństwie stosunki nawykowe. Tym samym Kelles-Krauz przedstawia teorię hegemonii (uzasadnienia braku buntu w warunkach wyzysku) bez odniesienia do normatywnej kategorii zgody. Jeśli normy ostatecznie sprowadzają się do przyzwyczajzeń, automatyzmów, a te kształtowane są przez instytucje kontrolowane przez klasę panującą, to do zapanowania hegemonii danej klasy wystarczy odpowiednie kształtowanie ludzkich przyzwyczajzeń.

Zanim Kelles-Krauz sformułuje prawo retrospekcji, przedstawi w omawianym artykule jeszcze jedną myśl. Dotyczy ona czasowości. Stwierdza, że kształtowanie norm wyznaczonych przez przesiew, a więc norm dominujących, dokonywane jest przez umysły, „które posiadają niejednakową szybkość przystosowania” [13]. Wyróżnia – apriorycznie – trzy kategorie umysłów wedle zdolności dostosowywania do zmian tych norm. Pierwsze – wsteczne

– będą przystosowywać się najwolniej, drugie – o p o r t u - n i s t y c z n e – wyznaczać będą średnią prędkość dostosowania. Trzecie natomiast wyprzedzać będą uspołecznienie nowej normy, ponieważ same będą ją kształtowały [14]. Ta ostatnia kategoria zaś dzieli się na tych, którzy terazniejszą normę dekonstruują z perspektywy normy późniejszej oraz tych, którzy żyją już m a r z y c i e l s k o normą nową i normę tę wytwarzają. Ostatnia kategoria umysłów – te, które wyprzedzają normę terazniejszą, ale nie dekonstruują wcześniejszej, lecz wskazują nową – odgrywa najważniejszą rolę w tych relacjach społecznych, które nazwać możemy „stosunkami produkcji ideologicznej”. W tej ostatniej kategorii umysłów teoretyk PPS-u widzi zaskakującą właściwość, która legnie u podstaw prawa retrospekcji. Otóż umysły te – najbardziej postępowe z perspektywy opisanej tu temporalności norm – sympatyzują często z obrazami przeszłości.

„Kogóż nie uderzały na przykład w czasach terazniejszych tak częste i różnostronne koalicje lewicy i prawicy społecznej przeciw środkowi?” – pyta Kelles-Krauz. Te „podrzednego ostatecznie znaczenia” manewry, które w walce politycznej pełnią funkcję strategiczną, mają głębszą przyczynę społeczną – stwierdza. Próbuje to wyjaśnić za pomocą przykładu: „zwolennik cechów przedrewolucyjnych i zwolennik syndykatów robotniczych mają wspólnego nieprzyjaciela w osobie np. takiego Yvesa Guyota, krańcowego rzecznika ekonomii manchesterskiej, i wspólnie muszą przeciwstawić swą zasadę stowarzyszenia osób – jego dążeniu do absolutnego odosobnienia jednostek w walce o byt”. Dla klas panujących nie będzie miała znaczenia różnica między wchodzącymi ze sobą w sojusz ruchami skierowanymi ku przeszłości i przyszłości. Również myśl Nordaua jest dla Kelles-Krauz dowodem na aper-

cepcję klasy dominującej, każącej mieszać temporalne kierunki analizowanych zjawisk ideologicznych. Przykładowo Nordau w Ibsenie, „burzącym dzisiejszą formę rodziny”, widział „wstecznika ostatniego gatunku”, ponieważ jego zdaniem nowoczesna forma małżeństwa była tak naprawdę tylko powtórzeniem starych zwyczajów, obecnych już w Asyrii.

W ogóle ta zgodność prądów reformatorskich z niektórymi tradycjami przeszłości jest często i zręcznie wyzyskiwana jako argument obrońców panującej każdorazowo formy społecznej. Tymczasem jest ona normalnym, stałym i niezbędnym wynikiem rozwoju ludzkości, który słusznie równano do linii spiralnej [15].

Uogólnieniem tych rozważań na temat różnych prędkości umysłów przekształcających zastane relacje społeczne (zgodnie z wcześniejszymi odlewami – stosunkami zaspokajania potrzeb – i przesiewami – klasowymi ślepotami), jest właśnie przytaczane wcześniej prawo retrospekcji. Późniejsze od przytoczonego na początku tekstu, szersze oraz ściślejsze sformułowanie prawa retrospekcji brzmi: „*Idealy, którymi wszelki ruch reformacyjny pragnie zastąpić istniejące normy społeczne, podobne są zawsze do norm z bardziej lub mniej oddalonej przeszłości*” [16].

Dynamiczność potrzeb i dialektyka

Kelles-Krauz sformułowane w ten sposób prawo wyjaśnia przez odwołanie do koncepcji epigenezy potrzeb, a więc powstawania nowych potrzeb przez wewnętrzne różnicowanie ciała społecznego. To kluczowy moment ekspozycji prawa retrospekcji, ponieważ w nim najwyraźniej widać dwie kwestie: wpływ teorii naśladownictwa Gabriela Tarde'a oraz odstąpienie od marksistowskiej ortodoksji.

Koncepcja ta ma – jak również wcześniejsza typologia prędkości umysłów – charakter formalny, aprioryczny. Bliższa jest więc funkcjonującym na przecięciu filozofii i socjologii koncepcjom Tarde'a czy Georga Simmela, niż historycznie ukierunkowanym i nastawionym na kontakt z empirią pozytywizmowi czy metodom Marksa i Engelsa. Co ważne, Kelles-Krauz w artykule *Pojęcie przeciwieństwa u Tarde'a* z 1902 r. krytykował francuskiego socjologa za jego „poetycki popęd” ku metafizyce. Jednakże w tym samym tekście docenił wykorzystanie przez Tarde'a metod nowożytnej nauki, czyli rozbitcie tego, co uznawane było wcześniej za „całości zjawiskowe” na stosunki ich elementów [17]. Wspominał przy tej okazji o „dwoistości Tarde'a”, która wpłynęła – jak sędzę – na jego stosunek do francuskiego myśliciela. Krytykował on go bowiem za jego „drobnomieszczańskie stanowisko klasowe” oraz wskazywał istotne różnice między nimi w rozumieniu dialektyki. Jednocześnie podkreślał, jak wiele od niego czerpał. Pozytywnie ocenił przede wszystkim rolę kwantyfikacji w naukach społecznych, której wiele uwagi poświęcił Tarde. W *Socjologicznym prawie retrospekcji* Kelles-Krauz stwierdził:

Otwieram w tym miejscu mały nawias, aby zaznaczyć, jak wielką wagę przywiązuję do dostarczanych przez Tarde'a dowodów ilościowego charakteru pragnienia i pewności, a to właśnie ze względu na wynik: różniczkę społeczną; nazywam tak *nieskończenie małą zmianę potrzeby*. Sędzę, iż pojęcie to jest niezbędne dla dalszego rozwoju teorii materializmu ekonomicznego (jest ono zresztą zawarte pośrednio w dziełach Engelsa [18]), a mianowicie – do wytłumaczenia kształtującego i *dynamicznego* wpływu zjawisk ekonomicznych na całą nadbudowę społeczną [19].

Pojęcie to jest „niezbędne dla dalszego rozwoju teorii materializmu ekonomicznego”, a jednocześnie przyjęcie go stwo-

rzy w koncepcji Kelles-Krauza wewnętrzną sprzeczność, która dotyczyć będzie jego relacji z marksizmem i objawi się jako kluczowy element teorii retrospekcji przewrotowej, jakim jest wewnętrzna dynamika przemian potrzeb. R ó z - n i c z k a , o której pisze Kelles-Krauz, to najmniejsza możliwa zmiana przekonań i pragnień (naczelnych kategorii opisu psychiki według Tarde'a) oraz społecznych celów (potrzeb) i środków ich zaspokojenia [20]. Potrzeba, jak wspomnieliśmy wcześniej, może stanowić o d l e w w c z e ś - n i e j stosowanych środków; cel może w badaniu genealogicznym okazać się z a s t y g n i ę t y m wcześniej środkiem. Zaspokajanie potrzeb samo w sobie wytwarza więc n a d d a t e k , jakim jest możliwość przekształcenia racjonalnych, wyznaczających cele przekonań, jak i pragnień w formy pamięci i przyzwyczajenia, które tylko w pewnych warunkach utrzymują swój racjonalny charakter [21]. Mogą one bowiem funkcjonować jako cele działania społecznego nawet wtedy, gdy pierwotna potrzeba, która je wytworzyła, zostanie zaspokojona.

Jak twierdzi jednakże Tarde, każde powtórzenie określonego modelu – każdy proces imitacji, a więc d z i a - ł a n i e n a o d l e g ł o ś ć przenoszące między monadami pragnienia i przekonania – wiąże się z wytworzeniem różnicy. Dlatego właśnie Deleuze wskaże Tarde'a jako twórcę dialektyki innej niż Hegłowska. Polski socjolog ten właśnie punkt będzie krytykował jako zbyt radykalny, przejmie jednak od Tarde'a dwie idee, które pozwolą mu sformułować koncepcję epigenezy potrzeb. Są to: samoczynne r ó z n i c z k o w a n i e zjawisk społecznych (celów i środków ich realizacji) oraz zdolność c a ł k o w a n i a tych najmniejszych możliwych różnic, przekształcania ich w większe całości, między innymi przez wprowadzenie ich w pętle, struktury powtórzeń, a więc poprzez wytwarzanie na-

wyków i wspomnień. Środki zaspokojenia potrzeb mogą przemienić się w cele – jak wspomnieliśmy wcześniej. Te następnie mogą – w procesie różniczkowania i całkowania – wyłonić nowe potrzeby, które staną się znowu celami – i tak dalej. Chmielewska-Szljajfer określi ten wątek myśli Kelles-Krauza jako ideę najbardziej wyróżniającą go na tle ówczesnego marksizmu. Historia bowiem w jego ujęciu jest procesem bez celu [22]. Historia nie ma końca, zawsze bowiem mogą powstać nowe potrzeby – stwierdzi Kelles-Krauz. Krytykował on filozofię, która zakładała możliwość takiego końca, a więc, jego zdaniem, myśl Hegła oraz Comte'a [23]. Jednak nie zgadzał się z tezą Tarde'a o „nie-możliwości powrotu tego, co identyczne” [24]. Kelles-Krauz przejmując od francuskiego socjologa opis mechanizmu, zgodnie z którym formy życia społecznego samoczynnie mogą się różnicować, jednak nie akceptuje jego filozoficznego radykalizmu i krytyki możliwości zaistnienia cyklu w historii, faktycznego powrotu tego samego.

Powiązanie mechanizmów samoróżnicowania społecznych form i ich cyklicznego powrotu wyjaśnić można za pomocą pojęcia *dominaty*. Samo to określenie nie pojawia w rozważaniach Kelles-Krauza, pojawia się natomiast logika tego pojęcia. Potrzeby i przekonania oraz różne bardziej skomplikowane formy ideologiczne posiadają autonomię, lecz ostatecznie sprowadzają się one do zjawisk ekonomicznych. To formuła materializmu ekonomicznego, jak mówi polski socjolog [25]. Jakość – dominacja zjawisk ekonomicznych nad zjawiskami kulturowymi i psychicznymi – wyprowadzona zostaje tutaj z ilości, rozumianej jako *odległość* od zjawisk związanych z produkcją. Im odleglejsze jest od produkcji dane zjawisko, tym jest bardziej *formalne* [26]. Kelles-Krauz przyjmuje od Tarde'a mechanizm różnicujący formy życia społecznego,

ale osadza go w szkielecie materialistycznego pojmowania dziejów, dzięki czemu do różniczkujących się potrzeb dodać będzie mógł materialistyczną siłę – produkcję – która w schemacie tym odgrywa funkcję całkowitą.

To właśnie pozwala mu opisywać historię za pomocą kategorii cyklu. Zmiany zachodzące w ramach potrzeb społecznych wytwarzają – stwierdza dosyć abstrakcyjnie Kelles-Krauz – zmianę systemu społecznego. Nowy system jednak skupiony jest wokół nowych potrzeb, pomijane zostają przy tym potrzeby wcześniej spełniane (zmianę bowiem – jak pamiętamy – dokonują przedstawiciele klasy dominującej, to więc, na czym się skupią, zależne będzie od ich klasowej apercpcji). W sposób pogrobowy dawny system oddziałuje na nowy: poprzez przypomnienie o możliwości zaspokojenia potrzeb, które w nowym systemie zostały zaniedbane [27]. Ruch społeczeństwa jest ruchem przeciwko „stłumionym przez klasy dominujące potrzebom” [28]. To zaś stanowi już uzasadnienie prawa retrospekcji: samoczynne zmiany potrzeb, które kierować będą przemianą systemu społecznego, doprowadzić muszą do odniesienia bolączek nowego systemu do przeszłości. Retrospekcja ta jest jednak może być przewrotowa w tym sensie, że nie musi zatrzymać się na nostalgii (jak byłoby to w przypadku umysłów najwolniejszych), lecz może stanowić próbę twórczego wykorzystania elementów przeszłości w pracy wyobraźni społecznej oraz w celach mobilizacyjnych:

Widać stąd, że ustrój nadchodzący zawsze pod pewnym względem podobny jest do porzuconego i że sympatie tych, co go pragną i przeczuwają, mają coś z przeszłości. Różnią się oni od wsteczników tym, że ci pragną cofnięcia, gdy owi – odrodzenia w wyższej formie. Oto znaczenie prawa retrospekcji przewrotowej [29].

Prawo retrospekcji opisuje więc zniesienie obecnego stanu w sensie Hegłowskim. Potrójny ruch: unicestwienie, zachowanie, wzniesienie na wyższy poziom. Dlatego też Hegel będzie interpretowany przez Kelles-Krauzę jako myśliciel cyklu, retrospekcja będzie realizacją Hegłowskiej dialektyki, a prawa naśladowstwa Tarde'a (jak np. p o - j e d y n e k l o g i c z n y) Kelles-Krauz interpretował będzie jako rozwinięcie myśli niemieckiego filozofa [30].

Imitacja i klasa

Na tej podstawie zrozumieć można sens dosyć tajemniczej metafory ukazującej społeczeństwo jako drgającą strunę, przedstawionej w *Socjologicznym prawie imitacji*:

[D]usza społeczna, rzecz by można, drga wśród kolei swej metempsychozy. Drga, niczym w drżenie wprowadzona struna. W dźwięczącej strunie branoj jako całość, schematycznie, współistnieje kilka jednoczesnych ruchów drgawkowych [...] Węzły i częściowe wibracje, które z nich wynikają, mogą być porównane do dialektycznych przemian i do retrospekcyjnych zwrotów [...] jak z przedłużeniem struny otrzymalibyśmy nowe węzły i nowe drgania częściowe, tak dalszy ciąg rozwoju wprowadza do dialektycznego następstwa nowe potrzeby i nowe szeregi systemów częściowych. Wreszcie, suma drgań części i całej struny daje nie tylko surowy dźwięk, lecz również jego przyjemne dla ucha brzmienie; tak samo, że tak powiemy, owe brzmienia harmoniczne zawarte we wspomnieniach z przeszłości nadają ruchowe jego wyraz estetyczny, który szlachetnie dopełnia całości [31].

Istotne z perspektywy analizy stosunku Kelles-Krauzę do Marksa i marksizmu są uwagi, które formułuje względem *18. brumaire'a Ludwika Bonaparte*. Przytacza on bowiem to dzieło z dziedziny – jak stwierdza – psychologii klasowej, by pokazać rolę, jaką retrospekcja przewrotowa odgrywa w myśli Marksa. Ilustrację stanowi tutaj słynny cytat:

Tradycja wszystkich pokoleń, co pomarły, ciąży, jak z mora, nad mózgami żywych. I wtedy właśnie, gdy wydaje się im, że rewolucjonizują wszystko wokół i siebie samych, że stwarzają coś, czego jeszcze nie było – w takich właśnie chwilach rewolucyjnego kryzysu ludzie wzywają w twórcze na pomoc cienie przeszłości, pożyczają od nich imion, haseł i stroju, aby w tym starością szanownym przebraniu i w tym naśladowanym językiem odegrać nową scenę w historii świata [32].

Fragment ten obrazuje to samo zjawisko, które Foucault w tekście o oświeceniu i nowoczesności opisał jako „heroizację teraźniejszości” [33]. Przykład stanowią dla niego uwagi Baudelaire’a na temat współczesnego mu malarstwa. Krytycy podlegają tu malarze, którzy nieustannie wracają do „starożytnych tóg”, zamiast wskazać k o n i e c z n o ś ć dziejową czarnego surduta, wyrażającą według Baudelaire’a istotne, nowoczesne zjawiska: obsesję śmierci, żalobnego charakteru teraźniejszości. Występuje między tymi określeniami jednak istotna różnica. Heroizacja ta bowiem, jak wskazuje Foucault, ma charakter ironiczny [34]. Emocjonalną tonacją, którą Kelles-Krauz wyprowadza z tej retrospekcji, jest natomiast podniosłość. Kelles-Krauz nie zgadza się z Marksem, który twierdził, że „przekształcenie społeczne wieku XIX nie może stwarzać swej poezji z żywiołów przeszłości, lecz wyłącznie z przyszłości” [35]. Jak stwierdza działacz PPS-u, ten ostatni fragment zrozumieć można jedynie jako zdanie, które pada z ust „sarkastycznego historyka”, bowiem „estetyczne składniki przeszłości mają pełne prawo bytu w każdym przekształceniu” [36].

Dodać tu należy, że Karol Marks miał wiele powodów, by dezawuować imitację. Nie robił tego, dlatego że może ona uciec spod kontroli myśliciela, działacza, polityka [37]. Chciał natomiast wskazać na alternatywne względem naśladownictwa i podobieństwa sposoby organizacji życia społecznego. Jak dowodzi Deborah Jenson, już w latach 40.

XIX w. Marks i Fryderyk Engels podjęli walkę z wpływem romantyzmu na ówczesną myśl socjalistyczną, której ważnym elementem było wykorzystanie kategorii estetycznych w analizie społecznej [38]. Jedną z tych kategorii była właśnie imitacja. Badaczka nazwie nawet Marksa „mimotofobem”. Wskazać można – podążając za analizą Jenson – kluczowe źródła negatywnej aksjologii imitacji w myśli Marksa. Uznanie imitacji za mechanizm zarządzający podobieństwem w społeczeństwie i – co za tym idzie – organizujący je – zakłada wizję stopniowego zbliżania tego, co oddalone; czynienia podobnym tego, co różne; harmonizowania tego, co skonfliktowane. W owej wizji granice wspólnoty wyznaczane są przez relacje podobieństwa. Zadaniem reformatora, który chce doprowadzić do stanu, w którym nie zachodzi już konflikt, jest wobec tego umożliwienie jak najszerzego oddziaływania mechanizmu upodabniania, imitacji. Natomiast według dialektycznej logiki wykorzystywanej przez Marksa, to właśnie konflikt, który imitacja miała wyciszyć, stanowił warunek postępu. Jak da się spekulować na podstawie poglądów Marksa, powszechną i międzyklasową imitację uznałby on za kolejną warstwę ideologii, dążenie do hegemonii psychologicznej. Imitacja dotyczy bowiem sposobów działania, nie struktur organizujących społeczną produkcję, relacji własności. Ponadto, teorie społeczne opierające się na pojęciu imitacji (jak np. psychologia społeczna przełomu XIX i XX wieku) starały się wyjaśniać zjawiska międzyludzkie przez odwołanie do pozaracjonalnych funkcji ciała (naturalnej tendencji do naśladownictwa, siły przyzwyczajenia, nie-świadomości). To inny rodzaj materializmu – nazwijmy go materializmem ciała (obecnym np. w myśli Nietzschego) – niż racjonalistyczny i śledzący logikę zjawisk społecznych materializm Marksa. Krytyka imitacji wynika zatem w przypadku

Marksa z jego podstawowych założeń. Wykorzystując aparat pojęciowy Gillesa Deleuze'a, stwierdzić możemy, że opozycja ta zasadza się na sporze antycznym: między imitacyjną kopią – przedmiotem nabywającym podobieństwo do czegoś przez bezpośredni kontakt lub w efekcie działania celowego – i klasowym symulakrum – formą, w której podobieństwo wytwarzane jest pośrednio i bez odniesienia do wzorca [39]. Wobec tego napięcia zauważalne w myśli Kelles-Krauza wynikają z jego próby pogodzenia antagonizmu dwóch kluczowych mechanizmów społecznego wytwarzania podobieństwa, cielesnej kopii związanej z imitacją i klasowego symulakrum. Znajdzie to swoje odbicie w jego publicystyce i zaangażowaniu politycznym, które nakierowane będzie na syntezę ruchu robotniczego oraz dążeń niepodległościowych. Robotnik – przedstawiciel grupy wyznaczonej przez abstrakcję (przez stosunek do kapitału, który sam jest *r e a l n ą a b s t r a k c j ą* [40]) – uzupełniony miał zostać zgodnie z koncepcją myśliciela przez określenie narodowe, wytwarzane przez bezpośrednie relacje imitacyjne (wychowanie, naukę języka) [41].

Napięcie to pozwala również Kelles-Krauzowi na poszerzenie zakresu zjawisk wyjaśnianych przez jego teorię i wejście na pole psychologii klasowej wraz z jego analizą *p o g r o b o w o ś c i* idei oraz „*wywoływania duchów*» *Działów ruchów rewolucyjnych*” [42], czyli właśnie społecznej problematyki retrospekcji. Imitacja w interpretacji Kellesa-Krauza wiąże się więc z symptomami modernizmu – fascynacją *p o g r o b o w o ś c i ą* czy somnabulizmem [43]. Jest to nowoczesna koncepcja imitacji, ponieważ w im mniejszym stopniu naśladownictwo pełnić będzie swoją tradycyjną funkcję polegającą na osadzaniu podmiotów społecznych w wyznaczonych dla nich funkcjach (przy czym warto zwrócić uwagę, że ta klasyczna, Platowska wiz-

ja funkcji imitacji nie bierze pod uwagę mechanizmu epigenetyki potrzeb), tym większy będzie jej przewrotowy potencjał, który opisywał Kelles-Krauz. Mechanizmy mimetyczne i klasowe spotykają się bowiem właśnie na polu określania możliwych ścieżek życiowych podmiotów społecznych. Twierdząc wobec tego, że w uzasadnieniu prawa retrospekcji Kelles-Krauz przedstawił nowoczesny, wykraczający poza Platona, Girarda i Tarde'a model imitacji. Wyjątkowość tego modelu polega na ścisłym powiązaniu imitacji z inną strukturą generującą podobieństwo – klasą.

Refleksje Kelles-Krauzy dają się uogólnić, by pokazać problem zderzenia struktur wytwarzania podobieństwa i tego, co rodzi się na ich styku. Tym czymś jest zbiorowa, sprawcza podmiotowość. Kelles-Krauz interpretowany w ten sposób przedstawia relacje dwóch dyskursów (marksizmu i teorii naśladownictwa) opisujących kształtowanie odmiennych, fragmentarycznych podmiotowości, które mogą zarówno zawiązać alians, jak i wejść ze sobą w konflikt. Tym, co może je łączyć, jest filiacja, możliwość genealogicznego wywiedzenia różnych potrzeb i pragnień z jednego, wspólnego punktu, zapośredniczenie sprzecznych dążeń politycznych w przeszłości.



- [1] L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Rozwój*, Warszawa 2009, s. 227.
- [2] K. Kelles-Krauz, *Marksizm a socjologia. Wybór pism*, Warszawa 2014, s. 41.
- [3] „Gabriel Tarde sugerował, że samo podobieństwo jest tylko niedokładnym powtórzeniem: prawdziwym powtórzeniem jest to, które bezpośrednio odpowiada różnicy tego samego stopnia, co ono. I nikt lepiej niż Tarde, odkrywający w przyrodzie i w duchu sekretny wysiłek ustanawiania coraz ściślejszej odpowiedniości między różnicą i powtórzeniem, nie potrafił opracować nowej dialektyki” – napisze w *Różnicy i powtórzeniu* Deleuze (G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Baran, K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 59).
- [4] K. Kelles-Krauz, *Marksizm a socjologia. Wybór pism*, s. 35.
- [5] Jak zauważy Helena Chmielewska-Szajfer (H. Chmielewska-Szajfer, *Kazimierz Kelles-Krauz. O relacji między praktyką a ideą i zmieniającej się rzeczywistością*, w: K. Kelles-Krauz, *Marksizm a socjologia*, s. 27), Kelles-Krauz w tym punkcie antycypuje myśl Foucaulta: nie tylko krytykował będzie medykację tego, co niezgodne z przyjętymi w danym okresie normami, ale również problematyzował będzie samą kategorię normy oraz pokaże, w jaki sposób społeczeństwo jest dyscyplinowane do zgody z ideologią (przesiewem) klasy panującej. Podobnym tropem w analizie problematyki podejmowanej przez Kelles-Krauz poszła Eliza Kącka, która zauważyła, że dzieło Nordaua jest doskonałym przykładem podwójnego – wskazanego przez Foucaulta właśnie – sensu pojęcia medykacji (w tym wypadku – medykacji kultury): leczenia i izolacji; wypalania miazmatów kulturowych i ograniczenia kontaktu na linii autor-czytelnik (E. Kącka, „*Pośniejszy bardak i untiergang*”. *O degeneracji w literaturze (z nieustającym odniesieniem do Maxa Nordaua)*, „Przegląd Humanistyczny” 2018, nr 3, s. 83).
- [6] K. Kelles-Krauz, *Marksizm a socjologia*, s. 35. Późniejsi interpretatorzy Kelles-Krauza wyrazili różne opinie dotyczące stopnia zgodności prawa retrospekcji z marksizmem. W okresie stalinowskim Bronisław Baczko ocenił to w sposób następujący: „*istota prawa retrospekcji sprowadza się, w gruncie rzeczy, do całkowitego zerwania z marksizmem*”. (B. Baczko, *Prawo retrospekcji przewrotowej Kelles-Krauz*, „Myśl Współczesna” 1949, nr 8–9, s. 59–60). Tym, co przeważało w takiej ocenie prawa retrospekcji, była genealogia samego socjalizmu i komunizmu jako ideologii ruchów robotniczych możliwa do wyprowadzenia na podstawie tego prawa. Zgodnie z tą genealogią w ideach nowoczesnych ruchów robotniczych zawarte są echa „*komunizmu pierwotnego*” i ludowych odruchów moralnych (chciałoby się rzec: „*ekonomii moralnych*”). Leszek Kołakowski natomiast w latach 70. myśl Kelles-Krauz nazwał „*ortodoksją na polską modłę*” (L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Rozwój*, Warszawa, 2009, s. 221). Według niego rozważania Kelles-Krauza mieszczą się w ramach „*stereotypowych podówczas schematów marksizmu*” (K. Kelles-Krauz, *Marksizm a socjologia*, s. 223). Timothy Snyder, biograf Kelles-Krauz, uznał go za myśliciela, który przekraczał ówczesne rozumienie marksizmu i otworzył tym samym drogę do jego dalszego rozwoju, szczególnie zaś do późniejszych badań nad nacjonalizmem (Ernesta Gellnera, Benedicta Andersona, Erica Hobsbawma) oraz marksizmu w wersji antypozytywistycznej i skupionej na (nie)świadomości społecznej – np. Györ-

gy'ego Lukácsa (T. Snyder, *Nationalism, Marxism, and Modern Central Europe. A Biography of Kazimierz Kelles-Krauz (1872–1905)*, Cambridge 1997, s. 245).

[7] K. Kelles-Krauz, *Marksizm a socjologia*, s. 36.

[8] K. Marks, F. Engels, *Dzieła, t. III*, przeł. K. Bleszyński, S. Filmus, Warszawa 1961, s. 27.

[9] Kelles-Krauz twierdził, że „wszelkie funkcje” życia społecznego – mechanizmy realizowania pewnych potrzeb – ulegają „psychologicznemu przejściu od świadomości do automatyzmu”. „Do niego sprowadza się fakt [...], że obyczaje, prawa, systemy, jednym słowem: instytucje, ze środków, jakimi są na początku, stają się celami” (K. Kelles-Krauz, *Marksizm a socjologia*, s. 49).

[10] K. Kelles-Krauz, *Marksizm a socjologia*, s. 37.

[11] Por. Tamże, s. 58: nawarstwienia retrospektywne dotyczą wszystkich formalnych, a więc normatywnych, sfer życia społecznego.

[12] Tamże, s. 36.

[13] Tamże, s. 38.

[14] Henryka Chmielewska-Szłajfer porównała ten podział (H. Chmielewska-Szłajfer, Kazimierz Kelles-Krauz. *O relacji między praktyką a ideą i zmieniającej się historii bez celu*, w: K. Kelles-Krauz, *Marksizm a socjologia*, s. 21) do opublikowanego niewiele później ważnego dla polskiej kultury przełomu XIX i XX w. tekstu Forpoczątki ewolucji psychicznej i troglodycy (W. Nałkowski, *Jednostka i ogół: szkice i krytyki psycho-społeczne*, Kraków 1904, s. 36–91), w którym pojawia się rozróżnienie na mózgowców i troglodytów, którzy dzielą się następnie na ludzi-byków, ludzi-drewna oraz ludzi-swinie. Podział Kelles-Krauz różni się od niego ze względu na zasadę podziału. Jest ona bowiem abstrakcyjna i nie opiera się na wglądzie, intuicji w biologiczne ukształtowania „typów psycho-społecznych” (K. Kelles-Krauz, *Marksizm a socjologia*). Jeśli wszystkie podmioty społeczne nie przystosują się z tą samą prędkością, możemy z pewnością powiedzieć, że część osób przystosuje się wolniej, część – szybciej.

[15] K. Kelles-Krauz, *Marksizm a socjologia*, s. 40.

[16] Tamże.

[17] K. Kelles-Krauz, *Pojęcie przeciwieństwa u Tarde'a*, „Przegląd Filozoficzny” 1902, z. 2, s. 169.

[18] Mowa o „skoku jakościowym”, przechodzeniu ilości w jakość, a więc o prawie dialektycznym, które Engels formułuje w Anty-Dühringu i którego sformułowanie przypisuje Heglowi (K. Marks, F. Engels, *Dzieła, t. XX*, przeł. P. Hoffman, T. Zabłudowski, J. Hrynczyszyn, Z. Bogucki, Warszawa 1961, s. 48).

[19] K. Kelles-Krauz, *Marksizm a socjologia*, s. 53.

[20] Jak wskazuje Sergio Tonkonoff, Tarde opiera tę kluczową dla jego socjologii koncepcję na roli, jaką rachunek różniczkowy i kategoria nieskończoności odgrywały w filozofii Leibniza. (S. Tonkonoff, *From Tarde to Deleuze and Foucault. The Infinitesimal Revolution*, Cham 2017, s. 13–17). Tarde w tej inspiracji Leibnizjańskiej pójdzie dalej i stwierdzi, że podstawową kategorią opisu socjologicznego jest monada (G. Tarde, *Monadology and Sociology*, tłum. Theo Lorenc, Melbourne 2012, s. 28). Doprowadzi go to do formy monizmu,

monizmu, jednak – w przeciwieństwie do Kelles-Krauz – monizmu „**idealistycznego**”, a więc „**uniwersalistycznego psychomorfizmu**” (Tamże, s. 16). Zbliży się tutaj Tarde do procesualistycznego klasyka socjologii i psychologii społecznej, George’a Herberta Meada (Por. *The Timeliness of George Herbert Mead*, red. H. Joas, D. R. Huebner, Chicago 2016, s. 186–187). Kelles-Krauz to skupienie Tarde’a na monadzie będzie krytykował, ponieważ w takiej wizji socjologii powstaje trudność nie do pokonania, napotyka się w niej bowiem „**istoty przedwieczne natchnione całą swoją przyszłością**” (K. Kelles-Krauz, *Marksizm a socjologia*, s. 48).

[21] Por. K. Kelles-Krauz, *Marksizm a socjologia*, s. 47.

[22] Tamże, s. 14.

[23] Tamże, s. 102.

[24] K. Kelles-Krauz, *Pojęcie przeciwieństwa u Tarde’a*, s. 176.

[25] K. Kelles-Krauz, *Marksizm a socjologia*, s. 159–160.

[26] Tamże, s. 50, 163.

[27] Tamże, s. 42.

[28] Tamże, s. 49.

[29] Tamże.

[30] Tamże, 78-89.

[31] Tamże, s. 46.

[32] K. Marks, F. Engels, *Dziela wybrane*, t. 1, Warszawa 1949, s. 229.

[33] M. Foucault, *Czym jest oświecenie*, w: *Filozofia, historia, polityka*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa 2000, s. 283.

[34] Tamże, s. 284.

[35] K. Marks, F. Engels, *Dziela wybrane*, s. 231.

[36] K. Kelles-Krauz, *Marksizm a socjologia*, s. 46.

[37] Nie był to „lęk przed imitacją” w znaczeniu, jakie nadawał mu René Girard (por. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978, s. 23). To, co Girard nazwał Platońskim „**lękiem przed imitacją**”, jest, ujmując rzecz ściślej, wskazaniem niezbywalności imitacji połączonym z koniecznością jej kontroli.

[38] D. Jenson, *The Common Without Copies, the International without Cosmopolitanism: Marx against the Romanticism of Likeness*, „Rethinking Marxism” 2010, t. 22, s. 420–433.

[39] G. Deleuze, *Logika sensu*, przeł. G. Wilczyński, Warszawa 2011, s. 337-339.

[40] A. Sohn-Rettel, *Intellectual and Manual Labour. A Critique of Epistemology*, transl. M. Sohn-Rettel, Boston 2020, s. 17.

[41] Publicystykę polityczną Kelles-Krauz skupioną wokół relacji ruchu robotniczego i polskiej niepodległości zebrano w tomie: K. Kelles-Krauz, *Naród i historia: wybór pism*, Warszawa 1989.

[42] K. Kelles-Krauz, *Marksizm a socjologia*, 45. Jacques Derrida, gdy będzie komentował te same fragmenty 18. *brumaire’a*, zwróci uwagę na to, że tam, gdzie w historii idei pojawia się widmo lub duch, zawsze związane jest to z problematyką symulaków oraz podwójnego wiązania, które Girard wiążąc będzie ze stosunkami mimetycznymi (J. Derrida, *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*,

ttum. P. Kamuf, New York 2006, s. 232). Tonkonoff zwróci uwagę na to, że dla Tarde'a modelem życia społecznego jest somnabulizm oraz jego pochodne, jak hipnoza i magnetyzm, a więc mechanizmy wiązania właśnie, działania ducha lub duchów na jednostkę (S. Tonkonoff, Tonkonoff, *From Tarde to Deleuze and Foucault. The Infinitesimal Revolution*, s. 47).

[43] Do podobnych wniosków dochodzi współcześnie badacz modernizmu i imitacji Nidesh Lawtoo. Por. N. Lawtoo, *Homo Mimeticus. A New Theory of Imitation*, Leuven 2022, s. 260.

Class And Repetition: Kelles-Krauz's Tardean Marxism

Abstract

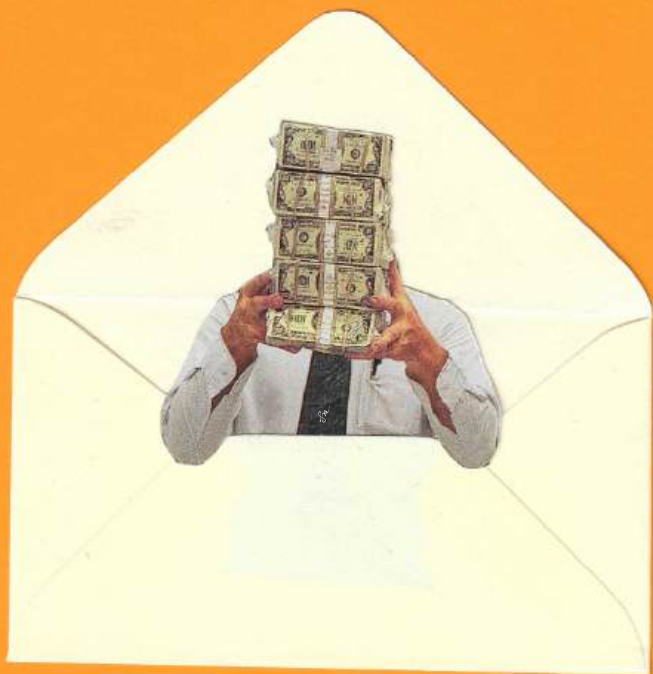
This article provides a comprehensive analysis of the "law of revolutionary retrospection" articulated by Kazimierz Kelles-Krauz. The essay begins with a comparison of Kelles-Krauz's intellectual contributions to those of Gabriel Tarde. Within this comparative context, the study clarifies the theoretical and political inquiries pursued by Kelles-Krauz, revealing their intrinsic connection to his exploration of the interaction between imitation and class dynamics. This examination encompasses pivotal themes, such as the concept of history devoid of purpose, the significance of epigenesis of needs as a determinant in the development of materialist dialectics, the embodiment of ideology, and the nuanced relationship between workers' politics and national liberation struggles. The focal point of the investigation situates the relationship between imitation and class as a conflict between two mechanisms generating similarity, thus creating a space for the emergence of collective political subjectivities. In adopting this perspective, the article contributes to a nuanced understanding of Kelles-Krauz's thought and its broader implications within the realms of social and political theory.

Key words

Kazimierz Kelles-Krauz, Gabriel Tarde, the law of revolutionary retrospection, repetition, imitation, class, temporality, embodiment.

Tomasz Figura – doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych UW. Przygotowuje rozprawę doktorską o historii pojęcia nawyku.

Numer ORCID: 0000-0002-1262-9768





*Budując quasi-apokaliptyczne wizje
upadku narodu i cywilizacji europejskiej,
działacze [trzeźwościowi] usiłowali narzucić
własną opowieść o rzeczywistości,
wykraczającą poza – przyziemną, odnoszącą
się do politycznej praxis – narrację imperiów.*

Sekularyzacja czy mikro-teologia polityczna? O ruchach trzeźwościowych w II Rzeczypospolitej

Adam Woźniak

Na początku lat trzydziestych XX wieku jeden z polskich higienistów przytaczał w swym tekście historię, która wydaje się dobrym punktem wyjścia do refleksji nad historycznymi przemianami w rozumieniu alkoholizmu (oraz uzależnień w ogóle). Nadużywający „wysokoku” mężczyzna zgłasza się do lekarza z problemami żołądkowymi. Dzięki szybkiej diagnozie i zastosowaniu kuracji (ograniczającej się w istocie do zachowania abstynencji od alkoholu) pacjent zdrowieje na ciele i duchu, stając szczęśliwym człowiekiem i przykładowym obywatelem. Po jakimś czasie ozdrowieniec pojawia się w gabinecie, aby wyrazić swoją wdzięczność. W trakcie rozmowy wychodzi na jaw, że z problemem alkoholowym zmagają się także lekarz, co wywołuje zdziwienie pacjenta: „jak to możliwe”, pyta, „że tak skutecznie przekonywał mnie Pan do abstynencji, sam nie potrafiąc w niej wytrwać?”. „Żyłbym może”, powiada lekarz, „tak, jak Pan żyje obecnie w abstynencji, gdybym na drodze życia mego spotkał był lekarza, który by do mnie tak jak ja do Pana przemówił” [1]. Przywołując tę historię, Gantkowski chciał prze-

de wszystkim podkreślić doniosłą rolę medyków w krzewieniu idei trzeźwości. Z mojego punktu widzenia istotniejszy wydaje się natomiast problem szerszy, choć w pewnych wariantach obejmujący również kwestie związane z relacją: pacjent–lekarz. Mam na myśli przekonanie o konieczności zapośredniczenia relacji między ciałem, umysłem i wolą uzależnionego a szkodliwą substancją. Wartościowa abstynencja wiąże się w tym modelu z istnieniem trzech elementów: podmiotu (uzależnionego), przedmiotu pożądania (alkoholu) oraz medium (lekarza, księdza, terapeuty), które transmituje zbawienny dyskurs w głąb podmiotu, naprawiając jego patologiczną relację z przedmiotem pożądania [2]. Stosunki między wspomnianymi elementami są przy tym nader skomplikowane: dyskurs antyalkoholowy dąży do kształtowania (dyscyplinowania) podmiotu na użytek władzy oraz przedefiniowania „błędnych” pojęć dotyczących przedmiotu pożądania; przemiany w rozumieniu ludzkiej kondycji i odkrycia naukowe na temat właściwości alkoholu [3] oddziałują zaś na kształt dyskursu [4], nie pozostając jednocześnie bez wpływu na to, które grupy zawodowe uznaje się za uprawnione do oddziaływania na sumienia alkoholików. Uwikłania te sprawiają, że dyskurs antyalkoholowy jest wdzięcznym obiektem badań dla historyka idei – rekonstrukcja tego, co stawiano w danej epoce pomiędzy pijącym a alkoholem, może bowiem otwierać nowe ścieżki poznawcze, oferując wgląd w charakterystyczne dla poszczególnych czasów ideały podmiotowości (indywidualnej, zbiorowej), cele władzy czy – szczególnie w przypadku nowoczesności – stosunki między nauką, ekonomią i życiem politycznym.

W tekście tym przyglądam się sposobowi, w jaki relacja „pijący–alkohol” zapośredniczona była na ziemiach polskich pod koniec XIX i w pierwszych dekadach XX wie-

ku. Materiał badawczy stanowią polskojęzyczne broszury, rozprawy i czasopisma antyalkoholowe. Dotychczas źródła te badali przede wszystkim historycy, którzy dostrzegali w nich dwie zasadnicze grupy motywacji do zachowania abstynencji – religijno-moralną (jeśli punktem odniesienia uczynimy publikacje z drugiej połowy XIX wieku) oraz biopolityczną (gdy skupimy się na źródłach z początku XX wieku). Nie negując wartości poznawczej perspektywy diachronicznej, z której łatwo dostrzec stopniową sekularyzację polskich ruchów antyalkoholowych, proponuję ujęcie zmierzające do częściowego przełamania opozycji: religijne-świeckie, a przy tym – siłą rzeczy – skomplikowanie historii polskich (nowoczesnych) zmagania z alkoholizmem albo pijaństwem. Narzędziem filozoficznym, które ułatwi zamierzone przesunięcie akcentów badawczych będzie pojęcie teologii politycznej. Czyniąc zeń klucz do interpretacji odczytywanych źródeł zmierzam do odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób zrodzone na gruncie religijnym idee, typy myślenia czy modele organizacji oddziaływały na polski dyskurs antyalkoholowy w czasie, gdy dochodziło do sekularyzacji (medykalizacji, sekuryzacji [5]) języka, którym mówiono o uzależnieniach. Przed przejściem do realizacji zasadniczego celu artykułu należy poczynić kilka ogólniejszych uwag na temat polskich ruchów trzeźwościowych u progu nowoczesności – wymaga to chwilowego powrotu do ujęcia diachronicznego.

W roku 1849 opublikowane zostało przełomowe dzieło Magnusa Husa (*Alcoholismus chronicus eller chronisk alkoholssjukdom*), na kartach którego po raz pierwszy pojawia się koncepcja alkoholizmu jako choroby. Choć tekst ten był czytany przez polskich badaczy [6], to autorzy lokalnych publikacji antyalkoholowych z lat 60. i 70. XIX wieku patrzyli zwykle na pijaństwo przez pryzmat pojęć religij-

nych [7] lub oświeceniowego dyskursu na temat zwalczania złych zwyczajów [8], nie posługując się szczególnie często terminami medycznymi. Nadużywanie alkoholu traktowano jako grzech, objaw słabości woli lub wynik niedostatecznego poziomu wiedzy. Wspominano wprawdzie, że pijaństwo prowadzi do chorób, lecz stosunkowo rzadko uznawano je *implicite* za problem medyczny. Sporadyczne były również rozważania dotyczące wpływu pijaństwa na kondycję wspólnoty. Pijak był winny przede wszystkim własnego nieszczęścia i cierpienia bliskich, a rozważania ekonomiczne ograniczały się do poziomu „*najmniejszej komórki społecznej*” – przekonywano, że każdy pijący gospodarz płaci „*dobrowolny podatek*” [9] na rzecz szynkarzy i producentów gorzałki. Jeśli już doszukiwano się wpływu nadużywania alkoholu na losy kolektywu, to czyniono to dość ogólnikowo, obawiając się przy tym raczej marnotrawstwa surowców [10] (ziemniaków, zboża) niż zasobów ludzkich. Pijaństwo było więc występkiem przeciwko Bogu, zaniechaniem ascezy, wynikiem złych obyczajów, a ponadto problemem wpływającym na losy jednostek lub rodzin.

Pod koniec XIX wieku na ziemiach polskich pojawia się zaś zupełnie nowe, niebezpieczne zjawisko, które dotyczy raczej wspólnot politycznych niż indywidualów. Zjawisko to bywa nazywane „*nowoczesnym alkoholizmem*” [11], lecz jego nowoczesność nie jest jednoznaczna. Podkreśla się wprawdzie, że nadużywanie alkoholu stało się problemem społecznym w wyniku modernizacji przemysłu, która pozwalała na masową produkcję trunków. Jednocześnie jednak picie jawi się jako coś skrajnie nienowoczesnego – szybkie życie ludzi u progu XX wieku wymaga przecież „*szalonego napięcia uwagi, ciągłej [...] przytomności umysłu*” [12] – alkohol zaś rozprasza i osłabia [13].

Alkoholizm pojawia się zatem równoległe z nowoczesnością, będąc przy tym w swej istocie zjawiskiem antynowoczesnym.

W nowej rzeczywistości relacja „pijący-alkohol” nie jest już zapośredniczona przede wszystkim przez dyskurs religijny, a twory antyalkoholowe (nawet te pisane przez duchownych) odwołują się coraz częściej do kategorii narodu i języka medycznego [14]. Przyjrząwszy się uważnie hasłu „Pijaństwo” w *Encyklopedii Kościelnej* (1893), to zauważymy, że nad uwagami o charakterze religijnym – oczywistymi ze względu na charakter tekstu – dominują rozważania dotyczące zdrowia publicznego [15], zwyrodnienia narodu [16], siły roboczej [17] czy ryzyka rewolucji socjalnej („armia butelki to będzie armia komuny” [18]). Pierwsze dekady XX w. (aż do 1939 r.) przynoszą znaczne przyspieszenie procesu kolektywizacji myślenia o abstynencji [19] – w efekcie relacja człowieka z alkoholem staje się w końcu przede wszystkim relacją do ojczyzny. Za swe pijaństwo ludzie mają teraz odpowiadać raczej przed narodem niż przed Bogiem, gdyż działanie na szkodę własnego zdrowia traktuje się jak marnotrawstwo wspólnych zasobów produkcyjnych. Autorzy odżegnują się wręcz od nienowoczesnego pojęcia „indywidualnej ascezy” [20], a do myślenia o rozprzestrzenianiu się uzależnień służą coraz częściej pojęcia eugeniczne („pijacy rodzą pijaków”) lub bakteriologiczne [21] (dyskurs nt. „epidemii alkoholizmu”). Słowem, picie staje się problemem świeckim i społecznym, a nie tylko kwestią prywatną i związaną z religijnością „jak to bywało w starożytności i średniowieczu” [22].

Dlaczego do opisanych zmian doszło akurat u progu XX w.? Wśród procesów kulturowych, ekonomicznych i politycznych, które doprowadziły do kolektywizacji myślenia o alkoholizmie, szczególnie istotne są przede wszystkim:

1) Rozwój kapitalizmu i wzrost zapotrzebowania na zdrową i liczną siłę roboczą

Na początku XX wieku w tekstach antyalkoholowych zaczęły pojawiać się wyliczenia dotyczące strat finansowych, które ponosi państwo w wyniku „zwyrodnienia rasy” spowodowanego nadużywaniem alkoholu [23]. Straty te wynikały z obniżenia jakości „najważniejszego czynnika w przemyśle” [24], czyli robotników, a konsekwencją marnotrawstwa mogła być porażka w nowoczesnej „wojnie ekonomicznej”, z której zwycięsko miały wyjść narody „najdzielniejsze, najpracowitsze i najtrzeźwiejsze” [25]. Kontekst eugeniczny sprawiał, że pijący odpowiadał nie tylko za obniżenie jakości własnej pracy, lecz także za degenerację kapitału produkcyjnego w przyszłości [26]. Usiłowano zatem zmienić relację ciała do przestrzeni (czyniąc je częścią jednego, kolektywnego ciała) i do czasu (projektując przyszłe wariacje genetyczne).

2) Militaryzacja problemów medycznych

Po I wojnie światowej popularne stały się rozważania nad wpływem jakości materiału ludzkiego na wynik wojny. Istotną rolę w obniżaniu owej jakości miały odgrywać używki – dowodząco, że stosunek żołnierzy do alkoholu miał istotne znaczenie dla wyniku I wojny światowej [27] (oraz każdego nowoczesnego starcia zbrojnego [28]), a nawet przeprowadzano symulację starcia między chronioną przez prohibicję populacją Stanów Zjednoczonych a zagrożonym w pijaństwie narodem polskim [29].

3) Kolektywizacja myślenia lekarzy

Po „wielkiej wojnie” przekonani o ekonomicznym i militarnym wymiarze problemów medycznych lekarze coraz częściej apelowali o to, by traktować pacjentów jako „częstki (...) zbiorowości tworzącej społeczeństwo, naród lub państwo”, a nie „jednostkę w znaczeniu skrajnego indywidualizmu” [30]. Dla takiego podejścia znajdowano uzasadnienie nie tylko w obrębie dyskursu patriotycznego, lecz także w teorii ewolucji. Zdaniem Henryka Nusbauma odkrycia Karola Darwina pokazały, że poszczególne człowiek nie żyje „jako liść samostny”, który jest „celem samym w sobie”, lecz „oddycha i pochłania promienie światła po to, aby żyło i rozwijało się drzewo” [31]. Alkoholik był zatem przede wszystkim zdegenerowaną „częstką zbiorowości”, a nie „samostnym listkiem”.

4) Widmo rewolucji socjalnej

Co ciekawe, poglądy polityczne autorów decydowały o tym, czy alkohol uznawano za wroga czy sprzymierzeńca przewrotów społecznych. Augustyn Wróblewski (krakowski anarchista) przekonywał, że idee abstynenckie i hasła rewolucyjne są w zasadzie zbieżne – alkohol miał być narzędziem, które służyło władzy do znieczulania robotników na własną krzywdę, a abstynencja pomagała im rozpoznać własną nędzę i podjąć próbę obalenia niesprawiedliwego porządku [32]. Z kolei dla konserwatystów tłum pijany równał się tłumowi podatnemu na wywrotowe hasła. Przekonywali oni, że rewolucja bolszewicka nie miałaby szans na powodzenie, gdyby nie to, że rosyjscy robotnicy pogrążeni byli w nałogu [33]. Pijaństwo polskiego proletariatu uznawano zaś za kolejną z przesłanek, które pozwalały dostrzec nad Rzeczpospolitą widmo rewolucji socjalnej [34].

U progu XX wieku alkoholizm stał się zatem problemem świeckich wspólnot, zmierzających do ochrony populacji przed zagrożeniami militarnymi, ekonomicznymi, geopolitycznymi i ideologicznymi. Usunięcie chrześcijańskiego Boga z pozycji najważniejszego pośrednika w relacji uzależniony-alkohol nie sprawiło jednak, że z relacji tej zniknęły całkowicie transcendentalia oraz pojęcia ukute na gruncie religijnym. Nowoczesne, świeckie wspólnoty potrzebowały bowiem wartości, wokół których skupiliby się członkowie, wzorców działania i schematów organizacji. Tu zaś użyteczne okazywały się struktury wypracowane na gruncie religijnym, które stanowiły jeden z ważniejszych budulców nowoczesnego, patriotycznego dyskursu antyalkoholowego. Było tak nie tylko w tekstach autorów związanych z Kościołem Katolickim, którzy taktycznie rezygnowali z argumentów religijnych, lecz od czasu do czasu przemyśleli do swych broszur cytaty z Biblii czy wspomnienie o wiecznym potępieniu czekającym pijaków. Mam raczej na myśli grupy takie jak krakowska Eleuteria, której przedstawiciele deklarowali „bierność” wobec „wierzeń religijnych” [35], a jednocześnie sprzyśleli się z Międzynarodowym Zakonem Dobrych Templariuszy [36] i wzywali Polaków do quasi-religijnego „czucia i cierpienia za miliony” [37]. W polityczności ruchów trzeźwościowych było coś teologicznego – parafrazując Carla Schmitta, można powiedzieć, że większość pojęć, którymi posługiwano się, walcząc o trzeźwość narodu, było zsekularyzowanymi pojęciami religijnymi [38]. Związki między teologią a polityką nie dotyczą tu jednak relacji *s u w e r e n - l u d* czy sposobu organizacji współczesnej administracji państwowej. W tekstach działaczy antyalkoholowych mamy do czynienia z nieco mniej spektakularnym zjawiskiem – władza nie występuje

tu w postaci Lewiatana ani nawet siatki urzędników, lecz czegoś w rodzaju Spinozjańskiej „wielości” (*multitude* [39]), czyli grupy twórczych i potencjalnie subwersywnych wobec władz administracyjnych ciał. W kontekście teologicznym działacze antyalkoholowi przypominają raczej apostołów, którzy doprowadzają do rozkwitu pewnej idei poprzez serię mikro-działań, niż Boga stwarzającego świat jednym aktem woli. Dlatego właśnie adekwatne w ich kontekście wydaje mi się pojęcie „mikro-teologii politycznej”. W tekstach polskich społeczników znajdziemy przynajmniej kilka wariantów tego fenomenu.

Naród, populacja i potrzeba transcendencji

Pierwsze z quasi-teologicznych uwikłań polskiego dyskursu antyalkoholowego związane jest z przekonaniem o istnieniu bytu, który jest doskonalszy (trwalszy) od pojedynczego ludzkiego istnienia, a którego metafizyczny powab mobilizuje ludzi do starań oraz ofiar, stanowiąc jednocześnie punkt odniesienia dla rozliczeń z własnym sumieniem [40]. Na początku XX wieku dla działaczy antyalkoholowych bytem takim przestaje być Bóg – staje się nim zaś ojczyzna rozumiana jako „pojęcie wprost religijne” [41], a przy tym wymykające się pozytywnej definicji, niczym Stwórca z kart pism Pseudo-Dionizego Areopagity:

Dla Polaka – pisał publicysta „Młodzieży” – Ojczyzna to nie państwo, nie zbiór ludzi, nie instytucje społeczne, ekonomiczne. Wszystko to się w pojęciu Ojczyzny mieści, ale go nie wypełnia, nie wyczerpuje [42].

Ojczyzna nazywana była „synonimem świętości” [43], a jej (z konieczności niedoskonałe) umiłowanie wymagało oczyszczenia się ze zmysłowości, „ujarzmienia żądz” [44] i goto-

wości do „oddania siebie całego” [45] w ramach zbawczej ofiary. Abstynencja miała być „obowiązkiem patriotycznym” [46] choćby dlatego, że picie – nawet umiarkowane – osłabiało kolejne pokolenia, odkładając się w tkankach zbiorowego organizmu [47]. Apokaliptyczne starcie dobra i zła, którego drobna część rozgrywała się przez wieki w umysłach chrześcijan, zastępowano wizją geopolitycznej rywalizacji narodów [48] – trzeźwość obywateli miała być zaś czynnikiem decydującym o wyniku starcia pomiędzy nacjami. Podkreślając wpływ jednostkowych zachowań na kondycję uświęconej wspólnoty, zmierzano do wytworzenia Hegłowskiego Tezeusza, czyli idei, która skonsoliduje nowoczesną wspólnotę poprzez przyznanie poszczególnym ludziom „pewnego udziału w tym, co dotyczy wszystkich” [49]. Do czasu I wojny światowej istota owego „czegoś” sytuowała się gdzieś pomiędzy romantycznym duchem narodu a nowoczesną populacją rozumianą jako statystyczna suma potencjału militarno-produkcyjnego. Gdy pisano o altruistycznych ofiarach składanych na „ołtarzu dobra społecznego” [50], to nie zawsze było do końca jasne, czy chodziło o powstrzymanie się od płodzenia potencjalnie „dysgenicznego” potomstwa, czy o zagadkowo rozumianą odnowę moralną, o której wciąż wspominali publicyści „Przyszłości”, „Czystości” czy „Młodzieży”.

W trakcie I wojny światowej sytuacja ta zdecydowanie się upraszcza – lekarze i higieniści są przekonani, że doświadczenia frontowe trwale zmieniają podejście do życia politycznego [51], a zdrowie publiczne stanie się czynnikiem uznawanym powszechnie za decydujący o pozycji państwa na arenie międzynarodowej. W rezultacie transcendentne n a d - j a, o którego losy troszczyli się działacze, przybiera postać populacji, a naród jawi się w ich tekstach jako suma materiału ludzkiego – zmienne, poznawalna

przy pomocy narzędzi matematycznych kwantum energii produkcyjnej. Większość propagatorów idei związanych z „higieną społeczną” uznaje, że byt ten jest optymalnym obiektem troski każdej jednostki. Z tej perspektywy nadużywanie alkoholu stanowi przewinienie przeciwko kapitałowi produkcyjnemu, sam alkohol przedstawia się zaś jako coś pomiędzy materializacją augustiańskiego zła (jako prywatności) a błotem [52] tzn. nienowoczesną substancją, która nie może zostać przekształcona w kapitał. Negatywność owej substancji objawiała się na poziomie ekonomicznym oraz biologicznym – zdaniem społeczników alkohol nie był ani dobrem, przyczyniającym się do stymulowania gospodarki, ani substancją odżywczą, która wzmacnia ciało robotników. Argumentując na rzecz ekonomicznej bezużyteczności alkoholu, autorzy mierzyli się z lobby przemysłu gorzelniczego, którego przedstawiciele dowodzili szkód, jakie ruchy trzeźwościowe mogą wyrządzić – opartemu w 1/7 na dochodach z produkcji alkoholu [53] – budżetowi Rzeczypospolitej. „Kto zwalcza alkoholizm”, miał powiedzieć jeden z posłów na sejm, „ten zwalcza Skarb Państwa” [54]. W odpowiedzi dowodzono, że praca włożona w produkcję alkoholu oraz w prowadzenie szynków [55] „jest zupełnie stracona dla sprawy zwiększania bogactwa narodowego” [56], będąc nie tylko nie-pracą, w wyniku której nie powstają żadne dobra [57], lecz również anty-pracą – działaniem prowadzącym do obniżenia potencjału produkcyjnego państwa. Gorzelniany kapitał – przekonywali autorzy – nie multiplikuje się, „przystając pełnić służbę na rzecz gospodarstwa narodowego”, a więc w istocie nie jest już kapitałem. W medyczno-gospodarczym uniwersum polskich działaczy antyalkoholowych gorzelnie były zatem inkarnacją kapitalistycznego zła – antyfabrykami, które pobierają energię i dobra, a wytwarzają bezużyteczną truci-

znę [58]. Różnicę jakościową między pełnowartościowym kapitałem a tym zbudowanym na fundamencie alkoholu dostrzegali również lewicujący publicyści. Augustyn Wróblewski wzywał na przykład do „wytępienia” kapitału alkoholowego jako „najwstrętniejszych kwiatów piekielnych nowoczesnego kapitalizmu” [59]. W związku z metafizyczną negatywnością alkoholu, działacze społeczni rzadko nawoływali do ograniczenia spożycia „wysokoku” – był on traktowany jako korzeń wszelkiego zła, który powinien zostać całkowicie zniszczony, a nie tylko zneutralizowany. Utylitarnie umiarkowanie bardzo często ustępowało zatem deontologicznej abstynencji – inaczej niż w przypadku opisanej przez Michela Foucaulta (nowoczesnej) strategii *b e z p i e c z e ń s t w a* [60], władza nie dopuszczała tu istnienia pewnego – dającego się zamortyzować – kwantum negatywności. Pod pewnymi względami myśleni działacze bliżej było do szesnastowiecznych strategii zwalczania dżumy, choć chęć zwalczania każdego przejawu zła wpisywano w nowy, genetyczny kontekst. W „Wiadomościach Abstynenckich” przestrzegano, że tolerowanie umiarkowanego picia skończy się tym, że „za jakieś 10, 20 lat będziemy mieli znowu tyłu pijaków, co przedtem, ponieważ jak wiadomo, wielka część umiarkowanych staje się po pewnym czasie pijakami” [61]. Całkowita zaś abstynencja sprawi zaś, że „pijacy powoli wymrą, a ponieważ z pośród abstynentów nowi wytworzyć się nie mogą, sprawa alkoholizmu będzie załatwiona” [62].

Obraz alkoholu jako bezużytecznej (anty)substancji powracał na poziomie relacji *a l k o h o l - c i a ł o j e d n o s t k i* – „wyskok” miał być dla mózgu tym, czym „piasek dla maszyny” [63], powodować utratę zdolności do gromadzenia materiału poznawczego i hamować jego „przeróbkę” [64]. Istotną część broszur i artykułów antyalkoholowych

poświęcano dowodzeniu, że alkohol nie jest kapitałem dla ciała – stanowi jałową używkę, a nie składnik odżywczy. Jego spalanie służy samoobronie ciała przed trucizną, nie przyczyniając się do produkcji energii [65]. Ciało trawiące alkohol było więc niczym gorzelnia – marnowało energię, zajęte swym egoistycznym interesem, zamiast przyczynić się do rozrostu kapitału.

Nienowoczesnym błotem – tzn. nie-kapitałem – mieli być też sami pijący. Autorzy tekstów antyalkoholowych wspominali o typowym dla nowoczesnej władzy zainteresowaniu kondycją chorych i inwalidów, obawiając się „ubytków na szali dobrobytu ogólnego” [66], które mogły wynikać z nadmiaru jednostek pozostających pod opieką państwa. Pijący alkohol sprzyjali – trwałej lub chwilowej – transformacji własnych ciał z „żywego kapitału” [67] w odpadki, stanowiące wyzwanie („ciężar”) dla aparatów władzy. Ich wina była zatem podwójna: 1) nie byli oni zdolni do ofiary na rzecz nowoczesnego bóstwa – ojczyzny czy kapitału produkcyjnego (uchylali się od spłaty długu pierwotnego wobec wspólnoty [68]); 2) zmuszali władzę do marnotrawienia środków na opiekę nad „nieużytkami”. Dług wobec kolektywu nie wygaszał przy tym po śmierci. Kontekst eugeniczny sprawiał bowiem, że błotnista nicłość alkoholików transcendowała indywidualne istnienie – słabość jednostek miała zatruwać przyszłe wcielenia „żywego kapitału”. Także tu znajdowało się miejsce dla teologii – dysgeniczne potomstwo przedstawiano niekiedy jako nowoczesny wariant kary „za grzechy ojców na dzieciach do trzeciego i czwartego pokolenia” [69]. Odpowiedzialność, którą obarczano poszczególnych członków populacji, miała jednak optymistyczny rewers – włączenie w obręb kontinuum genów (kapitału) kusilo obietnicą swoistej nieśmiertelności – wzmocniony abstynencją materiał genetyczny miał trwać

wiecznie w potencjalnie nieskończonej substancji kolektywu.

Apokalipsa i antyalkoholowy katechon

Walczący z alkoholem mieli zatem swoich bogów (ojczyznę, kapitał, populację), których nadrzędną pozycję w hierarchii bytów uznawano za niewymagający uzasadnienia aksjomat. Bogowie ci zmagali się z siłami czystego zła – gorzelnikami, alkoholem jako niekapitałem, wymagając od jednostek ciągłych ofiar i podporządkowania swojego losu narodowemu zbawieniu. Jak łatwo się domyślić, w wizji tej znajdowało się również miejsce dla kolektywnej eschatologii. W pierwszych dekadach XX wieku higieniści (w tym działacze antyalkoholowi) postrzegali swoją misję jako składnik ostatecznego, quasi-apokaliptycznego starcia dobra i zła, które mogło zakończyć się wzmocnieniem wspólnoty, lecz również kresem jej istnienia. Starcie to konceptualizowano jako konfrontację Ormuzda z Arymanem [70], instynktu śmierci z popędem życia [71] czy Chrystusa z Antychrystem [72]. Do walki po stronie sił dobra Polaków mobilizować miały przykłady grzesznych narodów oraz państw, który zniknęły z powodu pijaństwa: Rzymian [73], carskiej Rosji [74], Indian i Hotentotów [75], Trojan i Babilończyków oraz mieszkańców Syrakuz [76]. Z „opilstwem” [77] wiązano też upadek I Rzeczypospolitej, która miała zapłacić najwyższą cenę za brak troski o kondycję „rasy” [78]. Relacja alkohol-ludzkie ciało umieszczana była zatem w samym centrum specyficznej – nawiązującej do chrześcijańskiej wizji dziejów – historiozofii, w obrębie której powściągliwość lub nieumiarkowanie decydowały o sukcesie bądź ostatecznym potępieniu wspólnoty. W tym quasi-apokaliptycznym pejzażu działaczom

antyalkoholowym przypadła rola zbliżona do biblijnego *k a t e c h o n a* [79] (w nowożytnych odczytaniach) – propagując trzeźwość, stawiali oni tamę zbliżającej się anomii, która równała się upadkowi państwa i anihilacji narodu. Inaczej niż w przypadku Carla Schmitta [80] *k a t e c h o n* już tu raczej samoorganizującą się wielością niż wybitną jednostką, która skupia w swoich rękach władzę administracyjną. W tekstach działaczy antyalkoholowych pojawiały się wprawdzie wzmianki o szczególnie predysponowanych do ocalenia wspólnoty „prorokach” i „postaciach opatrznosciowych” [81], które „wskazują drogę błakającym się tłumom” [82], lecz zdecydowanie częściej pokładano ufność w mrówczej apostołskiej pracy uświadamiania mas o ich wpływie na losy populacji. W ostatniej części tekstu skupię się na charakterystyce owego „apostolstwa”.

„Jedwabne nici prawdy”, apostołstwo i prozelityzm

W 1929 roku na kartach jednej z broszur abstynenckich Jan Tchórzewski przekonywał, że jego „skromne posłannictwo” polega na wysłaniu „kilku jedwabnych nitok prawdy (...) do wszystkich bez wyjątku warstw społecznych” [83]. Nakaz transmitowania owych „nitok prawdy” w głąb świadomości Polaków leżał u podstaw antyalkoholowego etosu – jeśli uznamy ruchy trzeźwościowe za quasi-religijne, to owa religijność miała w sobie rys wspólnotowy i prozelityczny:

Niechaj nikt nie mówi – pisał jeden z działaczy – że jest abstynentem i do organizacji należeć nie potrzebuje – to nierozum. Niechaj nikt nie mówi, że będąc umiarkowanym i pewnym siebie nie potrzebuje zwalczać alkoholizmu. To egoizm [84].

Zdaniem autora ruch antyalkoholowy miał być w „stadium

apostolstwa" [85], co wymagało od działaczy rezygnacji z „pasywnej abstynencji” – potrzebne były raczej „ruchliwość i zapał” do kreowania przestrzeni, w których można by pro-pagować zbawcze dla wspólnoty idee [86]. Członkowie mieli spotykać się co niedzielę w ramach kółek zakładanych przy kawiarniach, klubach sportowych i kościołach [87]. Nie bez znaczenia pozostawała również unifikacja – Tchórzewski dowodził, że poszczególne organizacje powinny posiadać wspólny i niezmienny korpus zasad: d o k t r y n ę [88]. Najważniejszą z owych zasad było oparcie działań członków na swego rodzaju transcendencji – abstynencja nie mogła być celem samym w sobie, lecz czym służącym pogłębieniu miłości do ojczyzny [89]. Organizacje wskazywały też swoich świętych – Kazimierza Jagiellończyka [90] czy Joannę D’Arc [91] i – niczym wcześni chrześcijanie – spierały się co do zasad dotyczących włączania nowych członków do wspólnoty (chrztu czy nowicjatu) [92]. Warunkiem przyjęcia było oczywiście – najpierw czasowe, a potem dożywotnie – ślubowanie abstynencji oraz dyscyplina w wywiązywaniu się z zobowiązań. Całość przypominała życie zakonne – członkostwo w zgromadzeniu wymagało „nadzwyczajnej karności”, śluby alkoholowej czystości miały być „wstrząsem moralnym, który może zmienić całkowicie życie”, a „organizacja [abstynencka A.W] (...) środowiskiem, w którym łatwiej jest postanowien dotrzymać” [93].

Rolę dziejową wspólnot abstynenckich uznawano – często wprost – za zbliżoną do misji Jana Chrzciciela. W wersji sakralnej nowoczesne „przygotowywanie drogi” masom zmierzało do odrodzenia duchowego [94], w świeckiej celem było zbudowanie trzeźwościowej armii [95], która wpoi w umysły Polaków sposób życia umożliwiający zapewnienie przyszłym pokoleniom „tężyzny i radości ży-

cia prawdziwej" [96]. Apostołom trzeźwości przypadła rola pośredników na drodze ku owej „tężyźnie” – mieli oni być „rzeźbiarzami sumienia i ducha narodu” [97], którzy – jako nowocześni kapłani – pośredniczą w relacji między człowiekiem a „bóstwem”. Podobnie jak w przypadku wielu religii, pośrednictwo to dotyczyło w dużej części życia seksualnego – rolą kapłanów było uświadamianie o wpływie alkoholizmu na rozprzestrzenianie się chorób wenerycznych, a w uzasadnionych przypadkach odradzanie chorym ożenku [98]. Władza ogrodnicza mieszała się tu zatem z pasterską – działacze antyalkoholowi mieli przycinać bezużyteczne pędy i dbać o dobrostan stada poprzez zapobieganie rozmnażaniu się „czarnych owiec”.

Przyglądanie się polskim ruchom antyalkoholowym przez pryzmat kapłańsko-pasterski ma tę zaletę, że pozwala dojrzeć szczególny charakter polskiej ścieżki modernizacyjnej. Michel Foucault dowodził, że nowoczesne państwo rodzi się wtedy, gdy rządzenie ludźmi przybiera formę „przemyślanej i usystematyzowanej praktyki politycznej” [99]. Historycznym wzorcem dla owej praktyki jest zaś chrześcijańskie duszpasterstwo [100]. W przypadku polskim (przynajmniej w trakcie zaborów) było nieco inaczej – świeckie, narodowe duszpasterstwo występowało przeciw – nastawionym raczej na dyscyplinowanie niż stymulowanie życia polskiego narodu – władzom zaborczych imperiów. Projekty tworzenia „usystematyzowanej praktyki politycznej” powstawały więc często w ramach oporu wobec władzy centralnej – duszpasterstwo przybierało zaś rysy charakterystyczne dla strategii, którą Foucault nazywa *kontrprowadzeniem* [101], a która – w przypadkach „czystych” – stanowi alternatywę dla władzy duszpasterzy. Wśród cech zbliżających ruchy antyalkoholowe do technik *kontrprowadzenia* wyróżniłbym trzy [102]:

1) Ascetyzm

Foucault dowodził, że asceza była jednym ze sposobów oporu wobec zhierarchizowanych struktur religijnych. Stłamszony przez przełożonych mnich mógł uciec w ćwiczenia ascetyczne, poszukując „bliskości z samym sobą” poza strukturami oficjalnej władzy. Wizja narodu polskiego w tekstach działaczy antyalkoholowych (szczególnie w pierwszej dekadzie XX wieku) wykazywała pewne podobieństwa z tą historią, choć należy pamiętać, że „bliskość ze sobą” nie dotyczy tu podmiotu indywidualnego. Chodziło raczej o kolektywną ascezę – medyczno-mistyczną ucieczkę w głąb udręczonego „ja” zbiorowego, które mogło poszukiwać wolności tylko w quasi-etycznej relacji z samym sobą. Szczególnie dobrze widać to w tekstach autorów z kręgu Eleuterii, gdzie marzenia o samodzielności politycznej ustępują często przed dość enigmatycznymi postulatami kolektywnej odnowy moralnej.

2) Budowanie wspólnot alternatywnych dla oficjalnych władz

Tu sprawa wydaje się dość oczywista – stowarzyszenia antyalkoholowe stanowiły miejsce, w którym można było zrzeszać się w celach patriotycznych, występując jednocześnie nie tyle przeciw, ile obok imperialnych władz administracyjnych. W przypadku szerszego sukcesu ruchów na rzecz odnowy moralnej, mogłyby one wpływać na imperia w sposób, którego obawiali się tyleż Thomas Hobbes, ile Carl Schmitt – drastycznie rozdzielać władzę religijną (rząd dusz) od administracyjnej, zagrażając tym samym spójności wspólnoty politycznej.

3) Eschatologia i skupienie na „piśmie”

Budując quasi-apokaliptyczne wizje upadku narodu i cywilizacji europejskiej, działacze usiłowali narzucić własną opowieść o rzeczywistości, wykraczającą poza – przyziemną, odnoszącą się do politycznej *praxis* – narrację imperiów. Byli zatem jak heretyk (przedstawiciel reformacji), który zagłębia się w pismo (tu: odczytuje logikę dziejów), ignorując bieżący głos, obecność i nauczanie duchownych (zaborców). W tym miejscu ujawniała się także inna – quasi-kapłańska – funkcja działaczy. Dokonując diagnoz (np. statystycznego rachunku sumienia populacji), szli oni w ślady starożytnych kapłanów, których rolą było odkrywanie lub produkowanie zbawczej prawdy na temat aktualnej kondycji wspólnoty. W nowoczesnym wariacie owa „prawda” miała mobilizować ludzkie ciała do walki ze zbliżającym się do narodu widmem degeneracji „rasowej”.

Zamiast podsumowania

Na doskonale znanej okładce Hobbesowskiego *Lewiatana* widnieje wielki, złożony z nieprzebranych mas ludzkich kolektywny człowiek (suweren). Pod dzierzonym przezeń w prawej dłoni mieczem znajdują się symbole władzy świeckiej: zamek warowny, korona, działo; muszkiet, lance i sztandary oraz bitwa. Pod lewą ręką umieszczono zaś symbole władzy duchowej: kościół, infulę, obraz kłutwy papieskiej; dystynkcje i sylogizmy oraz sobór [103]. Narzędzia, którymi działacze alkoholowi usiłowali wpływać na umysły Polaków, były rzecz jasna bliższe tym znajdującym się pod lewą dłonią Lewiatana. Zwołując prawodawcze „sobory”, działacze zmierzali do zinstytucjonalizowania walki o trzeźwość – utworzenia antyalkoholowego kościo-

ła, który przyczyni się do wzmocnienia ideologicznej i militarnej odporności narodu na wpływy zewnętrzne. Zgodnie z życzeniem Pawła Gantkowskiego, praca kapłana i lekarza „spotyka się” tu na „pograniczu medycyny i teologii praktycznej” [104], stanowiąc fundament pod przyszłe dobro Polski. Miejsce infuly zajmuje jednak lekarski kitel, a sylogizmy zastąpione zostają nowoczesnym dyskursem medycznym czy – ujmując rzecz szerzej – weberowską racjonalnością instrumentalną. Niezmienna pozostaje za to władza wykluczania ze wspólnoty, która pozwala na symboliczną ekskluzję osób nieumiejętnie czy niekorzystnie dla narodu zarządzających swym ciałem. Zgodnie z życzeniem Carla Schmitta puste, ograniczające się do sfery publicznej *confessio* zostaje wyparte przez *fides* – właściwą, intymną, wymagającą zmiany stosunku do samego siebie relację z nowoczesnym bóstwem.



- [1] P. Gantkowski, *O stosunku lekarzy do walki z alkoholizmem*, Warszawa 1934, s. 3–4.
- [2] Problemem lekarza z historii Gantkowskiego jest to, że jego relacja z alkoholem nie może być zapośredniczona przez ów trzeci element.
- [3] Wraz z rozwojem wiedzy dotyczącej działania alkoholu odchodzono stopniowo od traktowania go jako farmakonu, który – zależnie od okoliczności – może okazać się zgubny lub zbawienny, na rzecz postulatów całkowitego wykluczenia alkoholu z użycia.
- [4] W czasach, gdy człowiek oceniany był przede wszystkim w kontekście relacji z Bogiem, pomiędzy pijącym a trunkiem stawiono Biblię i nauczanie Doktorów Kościoła. W nowoczesności, gdy „bogiem” stawały się kapitalizm lub państwo narodowe, „grzech” zamieniał się w „marnotrawstwo zasobów ludzkich”, a wizja wiecznego potępienia zastępowana była przez groźbę anihilacji narodu.
- [5] Przez sekurytyzację należy rozumieć „intersubiektywny i intertekstualny proces włączania określonych tematów do sfery bezpieczeństwa” (A.W. Ziętek, *Sekurytyzacja migracji w bezpieczeństwie kulturowym Europy*, „TeKa Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych” 2017, nr 3, s. 23).
- [6] Wspomnienie o Hussie pojawia się m.in. w tekście Karola Falewicza (K. Falewicz, *Uwagi o nadużyciu spirytusowych napojów*, Petersburg 1859).
- [7] Zob. np. K. Mikoszewski, *Kazania o pijaństwie*, Warszawa 1862; M. Możejewski, *Słowa prawdy o pijaństwie i trzeźwości oraz rady i modlitwy dla trzeźwych*, Płock 1863.
- [8] Zob. np. W.L. Anczyc, *Pijaństwo, zguba i nędza włóścian*, Poznań 1869.
- [9] Tamże, s. 34.
- [10] K. Falewicz, *Uwagi o nadużyciu spirytusowych napojów*, s. 21.
- [11] K. Niesiołowski, *Sprawa alkoholizmu w zarysie*, Poznań 1937.
- [12] Zob. np. A. Niesiołowski, *Alkohol a robotnik*, Poznań 1927.
- [13] Tamże.
- [14] Na temat wspomnianych zmian szerzej pisze Aneta Boldyrew (A. Boldyrew, *Alkoholizm jako zagrożenie rodziny w świetle poradników oraz publicystyki społecznej i naukowej w Królestwie Polskim u schyłku XIX i na początku XX wieku*, „Horyzonty Wychowania” 2019, s. 27–28).
- [15] M. Nowodworski, *Pijaństwo*, w: *Encyklopedia kościelna: podług teologicznej encyklopedji Wetzera i Weltego, z licznymi jej dopełnieniami*. T. XIX, Warszawa 1893, s. 293.
- [16] Tamże.
- [17] Tamże, s. 288.
- [18] Tamże, s. 301.
- [19] Kolektywizacja ta wiązała się z popularyzacją perspektywy biopolitycznej, tzn. takiej, w której obiektem interwencji tak czy inaczej rozumianej władzy przestaje być indywidualium, staje się nim zaś populacja rozumiana jako suma potencjału produkcyjno-militarnego.
- [20] „Wstrzemięźliwość nie jest ascetyzmem” – pisał w 1905 roku Augustyn Wróblewski. Ponad trzydzieści lat później Tadeusz Gałdyński przekonywał, że „Nowoczesny ruch trzeźwości jest podyktowany nie tyle względami ascezy osobistej, co względami natury społecznej” (A. Wróblewski, *Abstynencja i re-*

wolucja, „Przyszłość” 1905, nr 3, s. 2; T. Gałdyński, *Krzewiciele trzeźwości*, Poznań 1936, s. 5).

[21] Na kartach broszury *Przeciwalkoholowa czy proalkoholowa?* Czesław Wroczyński pisał: „Źródłem zarazy w walce z chorobami społecznymi natury zakaźnej są zarazki chorobotwórcze – są chorzy siewcy nasienia. W pierwszym rzędzie unieszkodliwiamy – usuwamy z codziennego publicznego obiegu te źródła działając w interesie ogółu”. W przypadku alkoholizmu źródłem zarazy miały być m.in. szynki, będące środowiskiem, w którym „wrażliwe na zarażenie” masy narażone były na kontakt z patogenami (Cz. Wroczyński, *Co nam da nowy projekt ustawy przeciwalkoholowej?*, w: *Przeciwalkoholowa czy proalkoholowa?*, Warszawa 1931, s. 11).

[22] T. Gałdyński, *Krzewiciele trzeźwości*, s. 8.

[23] Zob. np. Cz. Wroczyński, *Znaczenie zagadnienia alkoholizmu*, Warszawa 1927, s. 5–8; M. Skiba, *Alkoholizm jako zagadnienie gospodarcze w Polsce*, Lwów 1932, s. 24.

[24] S. Korczyński, *Alkoholizm a zagadnienie robotnicze*, „Świt”, 1929 nr 302/303, s. 117.

[25] P. Gantkowski, *Najważniejsze zagadnienia z dziedziny alkoholizmu w świetle nauki lekarskiej doby obecnej: popularny szkic społeczno-lekarski*, Poznań 1929, s. 5.

[26] Zob. np. Cz. Wroczyński, *Znaczenie zagadnienia alkoholizmu*, s. 8.

[27] W. Miklaszewski, *Oficer armii rosyjskiej ze stanowiska rasy (I)*, „Zagadnienia Rasy” 1918, nr 2.

[28] H. Millak, *Wojsko w walce z alkoholizmem*, w: *Podstawa obronności kraju*, Poznań 1939, s. 26

[29] Cz. Wroczyński, *Znaczenie zagadnienia alkoholizmu*, s. 9–11.

[30] T. Janiszewski, *Spoleczne obowiązki stanu lekarskiego*, Poznań 1929, s. 6.

[31] H. Nusbaum, *Troska o rasę*, „Zagadnienia rasy” 1918, nr 1, s. 4.

[32] A. Wróblewski, *Abstynencja i rewolucja*, s. 3.

[33] S. Korczyński, *Alkoholizm a zagadnienie robotnicze*, s. 116.

[34] I. Jasiński, *Nie pijmy wódki i żadnych napojów alkoholowych! Pogadanka szósta z szeregu rozważań: „O biedzie i jak jej zaradzić”*, Warszawa 1925, s. 7.

[35] M. Dąbrowski, *Idea etyczna w teorii i praktyce*, „Przyszłość” 1905, nr 4.

[36] A. Wróblewski, *Międzynarodowy Zakon Dobrych Templariuszy*, „Przyszłość” 1905, nr 9, s. 7

[37] Tenże, *Wrażenia z kongresu międzynarodowego*, „Przyszłość” 1905, nr 11, s. 2.

[38] Zgodnie ze słynną, założycielską dla teologii politycznej, tezą Schmitta: „Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”. C. Schmitt, *Teologia polityczna*, w: tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. A. Cichocki, Warszawa 2002, s. 77.

[39] Pojęcie to omawiają wyczerpująco Michael Hardt i Antonio Negri (zob. M. Hardt, A. Negri, *Multitude. War and Democracy in The Age of Empire*, New York 2004, s. 97–102).

- [40] Na temat metafizyki jako czynnika motywującego ludzi do poświęceń na rzecz kolektywu pisał Bartosz Kuźniarz (B. Kuźniarz, *Król liczb, Szkice z metafizyki kapitalizmu*, Warszawa 2020, s. 19).
- [41] Podchorąży (pseud.), *O duchu narodowym*, „Młodzież: miesięcznik poświęcony sprawom wstrzemięźliwości i wychowania narodów. młodzieży polskiej” 1911, nr 4, s. 50.
- [42] Tamże, s. 50.
- [43] Tamże, s. 51.
- [44] Tamże.
- [45] Tamże, s. 52.
- [46] *Zwyrodnienie alkoholowe narodu*, „Przyszłość” 1908, nr 4, s. 48.
- [47] Tamże.
- [48] Andrzej Niesiolowski dowodził, że trzeźwa Polska niechybnie „**stanie między najlepszymi narodami świata**” (A. Niesiolowski, *Alkohol a robotnik*, s. 5). „**Nie da się pogodzić żądania od narodu wytężonej pracy, by kroczyć w równym szeregu z innymi narodami i nie pozwolić się zepchnąć w ciężkiej walce o byt narodowy, z udostępnieniem spożycia alkoholu**” – dodawał inny z działaczy (J. Bujalski, *Walka z alkoholizmem – obowiązkiem państwa*, w: *Przeciwalkoholowa czy proalkoholowa?*, Warszawa 1931, s. 11).
- [49] G.W. Hegel, *Ustrój Niemiec*, w: tegoż, *Ustrój Niemiec i pisma polityczne*, przeł. A. Ochocki, M. Poręba, Warszawa 1994, s. 226.
- [50] M. Gluck, *Abstynencja a indywidualność*, „Przyszłość” 1908, nr 6, s. 69.
- [51] T. Janiszewski, *O zdrowotności kraju*, „Czas”, 3 II 1915.
- [52] Zob. K. Czeczot, M. Pospiszyl, *Osuszanie historii. Błoto i nowoczesność*, „Teksty Drugie” 2021, nr 5.
- [53] A. Niesiolowski, *Kryzys gospodarczy a kwestia alkoholizmu*, Poznań 1931, s. 3.
- [54] Cz. Wroczyński, *Znaczenie zagadnienia alkoholizmu*, s. 4.
- [55] L. Anczyc, *Pijaństwo, zguba i nędza włościan*, s. 16.
- [56] M. Skiba, *Alkoholizm jako zagadnienie gospodarcze w Polsce*, s. 34.
- [57] „**Całoroczna praca 136.330 ludzi zajętych w »przemysle alkoholowym« równa się tyluż latom pracy straconej**”, pisał Mikołaj Skiba, opierając się na słowach Adama Smitha (tamże).
- [58] M. Skiba, *Wykłady o alkoholizmie*, Lwów 1928, s. 102.
- [59] A. Wroblewski, *Do Żydów o handlu kobietami*, „Czystość” 1909, nr 37, s. 570.
- [60] M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, Warszawa 2010, s. 27–29.
- [61] *Umiarkowanie czy wstrzemięźliwość*, „Wiadomości abstynenckie” 1926, nr 6–9, s. 1.
- [62] Tamże. Pisownia oryginalna – red.
- [63] *Przyszłość nasza: jednodniówka bezpłatna wydana przez Sekcję Antyalkoholową przy Diec. Inst. Akcji Katolickiej w Łodzi z okazji XIII Tygodnia Trzeźwości 1–8 lutego 1939 roku*, Łódź 1939, s. 6.
- [64] R. Radziwiłłowicz, *Alkoholologia. Książka podręczna dla walczących z alkoholizmem*, cz. I, Warszawa 1928 s. 106.
- [65] G. Szulc, *Walka z alkoholizmem jako problemat racjonalnego żywienia*,

Warszawa 1932, s. 11.

[66] Cz. Wroczyński, *Alkoholizm i chorobowość wśród kolejarzy. Referat wygłoszony na Międzynarodowym Kongresie Kolejarzy Abstynentów w Warszawie w roku 1931*, Warszawa 1932, s. 3.

[67] Cz. Wroczyński, *Znaczenie zagadnienia alkoholizmu*, s. 12.

[68] Na temat długu pierwotnego zob. D. Graeber, *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*, przeł. M. Jedliński, Warszawa 2018, s. 79–90.

[69] M. Nowodworski, *Pijaństwo*, s. 303.

[70] Zob. S. Rygier-Cękańska, *Samoobrona społeczeństwa walki z nierządem*, „Zagadnienia rasy” 1920, nr 9, s. 7.

[71] A. Wróblewski, *Alkoholizm a etyka*, „Przyszłość” 1907, nr 4, s. 34.

[72] A. Niesiołowski, *Trzeźwość a nowoczesne apostołstwo świeckich*, w: *Świat katolicki w dążeniu do odnowy obyczajów. Pamiętnik 1 Międzynarodowego Kongresu Przeciwalkoholowego w Warszawie 11–14 września 1937 r.*, Poznań 1938, s. 8.

[73] M. Skiba, *Wykłady o alkoholizmie*, s. 65.

[74] A. Parczewski, *Reformy Hitlera*, Warszawa 1934, s. 6.

[75] M. Nowodworski, *Pijaństwo*, s. 304.

[76] S. Dedio, *Pijaństwo sprzymierzeńcem podbojów w starożytności*, „Świt”, 1939, nr 2, s. 55–56.

[77] I. Jasiński, *Nie pijmy wódki i żadnych napojów alkoholowych...* s. 5.

[78] A. Wodiczko, *Alkoholizm a zwyrodnienie rasy*, Poznań 1927, s. 7.

[79] 2Tes, 2, 3–10.

[80] C. Schmitt, *Nomos ziemi w prawie międzynarodowym ius publicum Europaeum*, przeł. K. Wudarska, Warszawa 2019, s. 26.

[81] K. Kalinowski, *Drogowskazy: polskie być albo nie być*, Warszawa 1929, s. 4

[82] A. Niesiołowski, *Trzeźwość a nowoczesne apostołstwo świeckich*, s. 12.

[83] J. Tchorzewski, *O niedostrzegalnym dla otoczenia stopniowym rozwoju zwyrodnienia psychicznego i o głównej przyczynie tzw. przesunięcia się ośrodku energii osobistej u alkoholików*, Wilno 1931, s. 2.

[84] A. Seelieb, *Słowa nauczyciela do nauczyciela*, w: *Ratujmy młodzież!*, Poznań 1929, s. 5.

[85] Tenże, *Udział nauczyciela w ruchu przeciwalkoholowym*, w: *Ratujmy młodzież!*, s. 7.

[86] Tamże.

[87] Tamże.

[88] W periodykach abstynenckich dość często pojawiały się rozmaite warianty trzeźwościowego „dekalogu” (zob. np. *Dziesięć przykazań*, „Przyszłość Ludu” 1906, nr 4, s. 3).

[89] A. Seelieb, *Udział nauczyciela w ruchu przeciwalkoholowym*, s. 7.

[90] *Cześć świętego – abstynenctwa!*, „Młodzież Abstynencka” 1929, nr 3, s. 1.

[91] *19-letnia bohaterka*, „Młodzież Abstynencka” 1931, nr 2, s. 26.

[92] W. Kosa, *Słów kilka o członkach próbnych*, „Przyszłość Ludu” 1906, nr 4, s. 1–2.

[93] *Przyrzeczenie abstynenckie*, „Wiadomości Abstynenckie” 1926, nr 3–5,

s. 1.

[94] T. Gałdyński, *Krzewiciele trzeźwości*, s. 23.

[95] *Odezwa do byłych słuchaczy kursów alkoholologii. Warszawa w lipcu 1933 r.*, Warszawa 1933, brak numeracji stron.

[96] Tamże.

[97] A. Seelieb, *Udział nauczyciela w ruchu przeciwalkoholowym*, s. 13.

[98] *Podręcznik opieki nad alkoholikami*, Poznań 1935, s. 52.

[99] M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, Warszawa 2010, s. 175.

[100] Tamże.

[101] Tamże, s. 212.

[102] W kolejnych punktach odnoszę się do uwag Foucaulta na temat strategii kontraprowadzenia (Tamże, s. 216–229).

[103] Zob. C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, przeł. M. Falkowski, Warszawa 2008, s. 25–26.

[104] P. Gantkowski, *Kilka uwag o potrzebie wykładów medycyny pastoralnej w seminariach duchownych*, „Zdrowie” 1918, nr 1, s. 8.

Secularization or Micro-Political Theology? On Temperance Movements in the Second Polish Republic

Abstract

In this paper, I attempt to answer the question of how the drinker-alcohol relationship was mediated in the Polish lands at the end of the 19th century and in the first decades of the 20th century. The research material consists of Polish-language anti-alcohol brochures, treatises and magazines. These sources have so far been studied mainly by historians, who point out two main groups of motivations for abstinence: religious/moral (if we take publications from the second half of the 19th century as our point of reference) and biopolitical (if we focus on sources from the early 20th century). Using the concept of 'political theology', I aim to break down the diachronic perspective and the secular-religious opposition within research on Polish anti-alcohol movements. Thus, I show how religious ideas, sacral types of thinking or models of organisation influenced the Polish anti-alcohol discourse at a time when secularisation (medicalisation, securitisation) of the language used to talk about addiction was taking place.

Key words

Alcoholism, Carl Schmitt, Political Theology, Secularization, Medicalization, Temperance Movements

Adam Woźniak – ur. 1993 w Radomiu. Doktor nauk humanistycznych na UJ. Absolwent literaturoznawstwa i filozofii. Interesuje się filozofią polityczną, historią idei oraz literaturą współczesną. Publikował m.in. w „Dwutygodniku”, „Frazie”, „Wielogłosie”, „Przestrzeniach Teorii” „Argument Biannual Philosophical Journal”, „MASCE” oraz „Hybris”.

ORCID 0000-0002-0451-0839

Co robić w sobotę?





*Zgodnie z narracją Chodakowskiego
podania ludowe czy pieśni stanowiły
rozdział księgi dawnych Słowian.*

*Lud rozumiany był przez niego już nie jako
naród „na pół dziki”, a jako nieświadomy
świadek historii, magazynujący dawność
w swoich wytworach. Pieśni ludowe warte
były zatem zapisania nie ze względu
na ich potencjał edukatorski,
a raczej przez wyjątkową wartość
dla badaczy starożytności.*

Projekt pisania etnograficznego w tekstach Zoriana Dołęgi Chodakowskiego

Anna Leśniewska

Kij miał w ręku, twarz młodą, widać życiu dłużny,
A tłomoczek na plecach, opalony piaskiem
Ziemi rodzonej, jasnym odznaczał się blaskiem.

D. Magnuszewski, *Mistrz* [1]

Wstęp

Życie Adama Czarnockiego jest w polskiej literaturze opisywane za pomocą przeróżnych określeń, nierzadko historycznie nieadekwatnych: bywa nazywany archeologiem, językoznawcą, zbieraczem, badaczem, etnografem czy ludoznawcą. Wiele z tych nazw wykracza poza czas, w jakim żył Chodakowski (za okres jego aktywności badawczej należy uznać lata 1818–1824), wpisując jego postać w poczet badaczy uprawiających nauki wówczas jeszcze nieistniejące. Jak opisuje to Józef Burszta w kontekście relacji ideologii oświeceniowej oraz romantycznej z polską etnografią i folklorystyką: „mówiąc o «etnografii» i o «folklorystyce» zadajemy swoisty gwałt rzeczywistości historycznej w tym sensie,

że ani w okresie oświecenia, ani w romantyzmie nie znano jeszcze terminu «folklor» (...), a (znany już) termin «etnografia» nie był w powszechnym użyciu» [2].

Część badaczy podejmujących rozważania nad „załóżkami” myślenia etnograficznego, zgodnego z dzisiejszym rozumieniem tego działania, korzysta z przedrostka pre-, by zaznaczyć, że jest to opis nakładający na pewnego typu aktywność kategorię historycznie młodszą (co rzecz jasna nie jest sposobem doskonałym, jako że zakłada naturalny rozwój określonego sposobu tworzenia nauki). W ten sposób działalność Chodakowskiego opisuje m.in. Aleksander Posern-Zieliński: „Prenaukowa jeszcze etnografia splotła się z literaturą, aby wspólnie czerpać obficie z twórczości ludowej; szukać w niej wartości najwyższych godnych upowszechnienia oraz przeżyć i wzruszeń estetycznych” [3]. Zofia Sokolewicz z kolei, poddając analizie pierwsze projekty zbieracze (poczynając od analizy sławnego opisu Kołłątaja), proponuje wyznaczenie celu danej aktywności jako miernika naukowości. Stąd też określa działalność Chodakowskiego nie jako preetnograficzną, lecz na poziomie większej ogólności – jako zawierającą „załóżki metody naukowej” – ze względu na dokonywanie systematycznych zestawień pewnych określonych fenomenów, zaznaczenie celu badań i zasięgu terytorialnego pracy [4].

Owe próby przyporządkowania działalności Chodakowskiego do obecnie funkcjonujących dyscyplin naukowych skłaniają do refleksji nad jego postulatami badań nad ludem (choć bowiem Chodakowski podejmował się pracy terenowej i archiwalnej, duża część zachowanych materiałów to szkice bądź projekty dalszych działań naukowych), najpełniej sformułowanymi w projekcie-manifestie – *O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem* [5]. Można je uznać za istotne [6] dla rozwoju polskiej nauki o kultu-

rze dają również asumpt do refleksji nad różnicą między metodami i praktykami uznawanymi przez tego badacza w stosunku a obowiązującymi wówczas dyskursami na temat ludu, praktyk zbieractwa czy myślenia o narodzie. Z tego punktu widzenia analiza projektu ludoznawczego Chodakowskiego ukazuje, w jaki sposób w XIX wieku „między mitem a historią” [7], podążając za Aliną Witkowską, wytworzony został teoretyczny „grunt”, umożliwiający dalszy rozwój polskiej etnografii [8].

1.

Podstawową cechą twórczości badacza, zapewniającą mu miano słowianofila o charakterze „głęboko romantycznym” [9], było nostalgiczne wypatrywanie idealnej przeszłości, która, zaginiona, miała by wciąż spoczywać w załączkach w ludowej rzeczywistości. Stąd też niechęć do zmian obserwowanych na wsi oraz postrzeganie nieciągłości jako zagrożenia [10]. Chodakowski stwierdzał, że autentyczność i kulturowa ciągłość zachowywana w ludowej (a więc w jego rozumieniu prawdziwie narodowej) rzeczywistości została wyparta przez modę, wprowadzaną przez wyższe sfery, adaptujące z kolei wzorce zachodnie. Za jeden z przykładów takiego działania badacz uznawał szlacheckie rodowody – występował wbrew panującym wówczas przekonaniom o zagranicznej proveniencji poszczególnych symboli na herbowych tarczach, mających świadczyć o obcym pochodzeniu danej rodziny. Próbował tym samym udowodnić słowiański rodowód szlachty [11]; przekonywał, że z owych symboli stworzono „pomniki urojonych powieści dla naszych rodopisów” [12], podczas gdy w istocie stanowić mogą dowód istnienia przedchrześcijańskiej słowiańskiej państwowości. Stąd w tekście *O Słowiańszczyź-*

nie... wzywał: „Doświadczmy, podnieśmy z nich zasłonę, oddzielmy obce za indygentami przybyte (...); odłączmy na chwilę krzyżki jako dodatek gorliwości chrześcijańskiej i wszystkie razem okażmy w rysunku” [13].

Problem kontaminacji, doprowadzającej do zatarcia coraz trudniej dostępnych śladów przeszłości, Chodakowski dostrzegał szczególnie na terenach byłej Rzeczypospolitej [14]; na Rusi łatwiej było mu zebrać materiał uznawany przezeń za autentyczny [15]. Przyczynę takiego stanu rzeczy upatrywał szczególnie w działalności Kościoła katolickiego. Duchownych prawosławnych opisywał z większą przychylnością, jako tych, którzy nie piętnowali lokalnych zwyczajów ani idiolektu danej społeczności. Należy pamiętać, że efekty działania katolickiego kleru wartościowane są u Chodakowskiego jednoznacznie negatywnie, jako „zmywanie wszystkich cech miłej narodowości” [16]. Kościół bowiem, funkcjonujący jako instytucja rugująca to, co ludowe (a więc – autentyczne), doprowadził jego zdaniem m.in. do zubożenia oryginalnego słowiańskiego języka i lokalnych zwyczajów [17].

Podobną winą za „ogłocenie ludu” z wartości i praktyk konstytutywnych dla zachowania swoistości kulturowej obarczył szlachtę – wyrażał głęboki sprzeciw względem idei narodowości, jaką dostrzegał właśnie wśród szlacheckich postulatów i działań. Widział w systemie pańszczyźnianym symbol ucisku i zniewolenia, a w kulturze szlacheckiej – pogoń za obcymi trendami i wypieranie się własnych korzeni.

Szlachta opanowana zupełnie od duchowieństwa, wyrzekłszy się przez osiem wieków swojej mowy, ciągle przejmowała obce zwyczaje, gardziła narodowością, bo nie chciała mieć nic wspólnego z pospólstwem, i lekko dając się kołysać wszelkim zamarzeniom, nic już stałego i odwiecznego dziś nam nie ukazuje [18].

Wyłączenie warstwy chłopskiej poza zakres pojęciowy tego, co stanowi definicję narodu i polskości, uznawał Chodakowski za zacieranie śladów dawnej jedności słowiańskiej [19]. Występował tym samym z wyraźną krytyką oświeceniowych projektów „ukształcania” ludu, jako że doprowadzały one do „obalenia ducha weselości i zwyczajów narodowych” [20].

2.

Poglądy Dołęgi Chodakowskiego na metody zbierania oraz organizowania wiedzy o starożytności znacząco różniły się zatem od niektórych postulatów, formułowanych na terenach dawnej Rzeczypospolitej przez środowiska naukowe (o czym wspomniałam wyżej, pisząc o reakcji gremium Uniwersytetu Wileńskiego). Zorian, „dziki wędrownik” [21], romantyczny *Wanderer* wędrujący w półobdartym okryciu od wsi do wsi, „odwiedzający chaty chłopskie i błądzący wśród kurhanów” [22], by wyłuskać nienaruszone zębem czasu pierwiastki prasłowiańskie – rozpoczął w istocie etap innego typu badań ludoznawczych, opartych na bezpośrednim kontakcie z grupą badaną, postulujących wyjście poza gabinetowe rozważania nad ludem w kierunku terenowego zbierania materiałów i tworzenia opisów opartych o osobiste doświadczenie. Przez Zbigniewa Jasiewicza Chodakowski określony jest wprost jako „pierwszy polski, świadomy badacz terenowy” [23]. Ów zwrot w sposobie zbieractwa, dopiero później ujęty jako metoda badań właściwa dla wykształcającej się w XIX w. nauki etnograficznej [24], zaznacza się w określaniu roli i charakteru podmiotu badającego – którego rolą jest wierne, niepoetyzujące (co, rzecz jasna, jeszcze przez długi czas nie zostanie osiągnięte), zwięzłe przedstawienie tego, co obserwowane.

Zmiana zauważalna jest także w samym celu badań – dynamicznie zmieniający się w XIX wieku układ relacji wieś–miasto generował inne postrzeganie warstwy chłopskiej, a niedawna utrata państwowości dawała asumpt do jak najwierniejszego opisywania tego, co już wkrótce mogło zaniknąć. Stąd też Zbigniew Jasiewicz określa program Chodakowskiego jako nade wszystko historyczny i archeologiczny, jedynie zaś częściowo etnograficzny. Podobnie rzecz ma się w przypadku tekstu Czesława Zgorzelskiego, skupionego wokół romantycznej sławy badacza – mowa w nim o „człowieku, który studiami w zakresie etnografii, archeologii i toponomastyki stworzył podstawy do badań nad starożytnościami słowiańskimi” [25]. Podobne klasyfikacje mogą być wyrazem prób, by w sposób bardziej klarowny opisać aktywność badawczą człowieka kształconego jeszcze przed autonomizacją poszczególnych dziedzin naukowych. W tym miejscu scharakteryzuję metody pracy, które Chodakowski postulował i praktykował w swoich badaniach nad ludem. Kategorią, bez której niemożliwa jest spójna analiza proponowanego przezeń projektu, jest nade wszystko specyficznie rozumiana przestrzeń, zamieszkała przez Słowian [26]. Wraz z nią badacz zespolił kwestie języka, skupiając się na toponimach, ich wariacjach i tworzonych na ich bazie metaforach.

Dla Chodakowskiego bowiem fundamentalne było założenie o pierwotnej jedności słowiańskiego plemienia, które następnie rozpadło się wskutek wprowadzenia przez misjonarzy i „panów” obcych wzorów myślenia i zachowania [27]. Pierwotna słowiańska jednia materializowała się w przestrzeni, czy też, używając sformułowania Macieja Michalskiego, w krajobrazie kulturowym, który miałby wciąż przechowywać pozostałości dawnego systemu państwowego. Pojęcie owo jest tu adekwatne – w swoim tekście

programowym Chodakowski przekonywał, że pierwotni Słowianie wypracowali struktury państwowe, w których funkcjonował model władzy patriarchalnej [28]. Wódz dzierżył w dłoni władzę świecką i duchową:

Widać wszędy w tej epoce naczelników z chorągwią przewodniczącą w pokoju, wojnie i świętych obrzędach. Połączenie w jednej osobie tak wielorakiej wiedzy nad licznym narodem tyle podawało sposób stanowienia i wykonywania wszystkiego, że Sławianie (...) nie mogli być ludem nieczynnym ani uśpionym [29].

Na bazie tego założenia, badacz postulował przeprowadzenie badań porównawczych [30]. Aby ową jedność udowodnić, wskazywał podobieństwa między odrębnymi (choć wyrastającymi z jednego trzonu) kulturami:

Niech myśl patriotyczna (...) nie oddziela drugich krajów sławiańskich. Jeżeli przestanę być bratem dla Rusinów, Czechów, Węgrów i innych, będę musiał ustać w całym zamiarze i polska starożytność zniknie. Bez drugich nie można odkryć. To właśnie była przyczyna, że każdy pisarz i badacz ograniczał się swoją tylko mową i zakresem dzisiejszym swojej ojczyzny i nic nie postrzegł. O gół wyjaśniony odkryje każdemu w szczególności [zazn. – A. L.], co kto miał, skąd to poszło i dlaczego nazwało się [31].

Ten wątek łączy się z potrzebą unikania stronnictw narodowych – na tę decyzję wpłynąć mogły osobiste doświadczenia Chodakowskiego z młodości, który od wczesnego dzieciństwa musiał zamieszkać u krewnych ojca, na dawnych wschodnich rubieżach Rzeczypospolitej. „Przytulony i wychowany od Polaków, lecz nie jak Polak”, odszedł stamtąd „nikomu nie znany i najmniej znający tę stronę, w której piętnaście lat żył[em]” [32].

Na bazie istniejących materiałów można zaryzykować tezę, że Chodakowski czuł się Polakiem, ale przede wszystkim – Słowianinem; z tego względu zaznaczał, iż mi-

mo aktualnego podzielenia i politycznych sporów nie sytuuje się po żadnej stronie konfliktu. Jedynie taka postawa pozwalała mu zresztą na prowadzenie badań w Rosji i staranie się o naukową protekcję wśród tamtejszych mecenasów. W liście do Bazylego Anastasiewicza pisał:

W mojej legendzie ujrzy Pan, że przeglądam wszystkie okolice jak poganin, jak Słowak, nie mając stronnictwa dla dzisiejszych obrządków i przychylności dla ojczyzny. Cały zakres sławiański zastępuje jej miejsce i szanując wiarę dzisiejszą nie mogłem przemilczeć, że ona jest na obaleniu przeszłej, która była kolebką naszej narodowości i źródłem Sławiańszczyzny [33].

Podobna narracja znajduje się w podaniu, wystosowanym przez Chodakowskiego do namiestnika rządu austriackiego we Lwowie w celu umożliwienia mu prowadzenia działań badawczych na tym terenie:

Chodakowski za takowe pozwolenie rządu tutejszego wdzięcznym, ze strony swej przyrzeka tak we wszystkim postępować, aby zasłużyć na zupełną ufność rządu i nic przeciwnego jego zasadom nie sprawić, aby w pracy jego zawsze sama starożytność tego kraju, nie mająca stosunku do obecnych czasów i okoliczności, zawierala się [34].

Jak stwierdza Alina Witkowska, ogólny chaos, w jakim po 1795 roku znaleźli się ludzie polskiej nauki, prowokował tym większe zainteresowanie tematem słowiańskości i prasłowiańskości. Stąd też idea „wielkiego narodu Słowian”, którego przeżytki były zdaniem Chodakowskiego, czy w pokrewnych mu ocenach Surowieckiego i Skorochód-Majewskiego, wciąż możliwe do wydobycia, pozwalała traktować przestrzeń niezależnie od aktualnych granic państw. Owo odseparowanie terenu od jego polityczności było tak formą ucieczki od beznadziei, stanowiło

formę walki o ochronę polskości (mimo zapowiadanej apolityczności), jak i dawało możliwość starania się o dotacje i stypendia, umożliwiające pracę badawczą.

Kiedy świat gorzał w pożogach wojny, a ludzie trapiłi się nawzajem mozolnymi wróżbami o przyszłych wypadkach, my w samotnym ustroniu spokojni zwiedzali na przemian przedwieczne ludy (...); przegamiając ich szczątki rozmięcione od tysiąca burzących czasów, szukaliśmy w nich najdrobniejszych śladów początku, obyczajów, religii wielkiego narodu Słowian [35].

Należy w tym miejscu podkreślić, iż nie tylko ludowi nadawał Chodakowski słowiańskie „obywatelstwo”; jego zdaniem szlachta również pochodziła z tej samej ziemi, a więc jej pochodzenie było jednakowe. Zorian próbował udowodnić słowiański rodowód szlachty poprzez wspomniane wyżej prowadzenie porównawczych badań nad heraldyką. Postulat Chodakowskiego dotyczący poszukiwań prasłowiańskości w szlacheckich herbach był wyodrębniony (obok badań nad historią naturalną i geografią) jako jeden z przedmiotów badań w memoriale, posłanym za pośrednictwem księcia Czartoryskiego 5 października 1818 r. do Uniwersytetu Wileńskiego [36]. Trafił on na ręce ówczesnego rektora, Szymona Malewskiego, wraz z główną rozprawą Chodakowskiego (*O Słowiańszczyźnie...*). W projektowanych celach działalności Zoriana wyszczególniono m.in. „nadanie pewnej podstawy historii wszystkich bez wyłączenia ludów słowiańskich, okazanie epoki nastania Ducha” [37]. Sam pomysł był w Wilnie przyjęty nader sceptycznie, szczególnie przez braci Jana oraz Jędrzeja Śniadeckich oraz Stanisława Jundziłła; wskazywano zbyt ni optymizm, nieprecyzyjność i nadmierną kategoryczność postulatów, „wiele zapatu, a mało rozsądku” [38]. Warto jednak pamiętać, iż herby nie stanowiły dla Chodakowskiego głównego materiału badań, a raczej jeden z punktów w ca-

łym szerokim programie [39]. W *O Sławiańszczyźnie...* jako obiekt swojego zainteresowania badawczego wymienia także:

- 1) nazwy nadawane florze i faunie, ze szczególnym wyróżnieniem ziół służących do celów magicznych i leczniczych;
- 2) nazwy skał, kruszców i minerałów;
- 3) nazewnictwo i metaforyka związana z czasem wojny („imiona wojny ze wszystkimi jej na tę porę narzędziami”) i zabawy;
- 4) nazewnictwo i technikalnia związane z wodą („uroczyska morza ze wszystkimi podziałami wody i statków na niej używanych”) i powietrzem;
- 5) system liczbowy, ze szczególnym uwzględnieniem liczb magicznych („liczby znaczące lub bogom poświęcone”);
- 6) wyrażenia stosowane jako reakcja na różnorodne przeciwności losu („wyrażenia wszystkich przeciwności, jakie tylko wyobraźnia człowieka wystawić sobie może”);
- 7) sposób opisywania człowieka: tak fizyczny, jak i dotyczący osobowości czy zmysłów („wszystkie członki, które składają ogół żywego ciała, (...) ich działania, (...) władze zmysłowe” [40]).

Zebrany materiał miał pozwolić na stworzenie „całej encyklopedii i słownika naszego” [41]; oprócz tego w rozprawie Chodakowski wyraził potrzebę zbierania pieśni lu-

dowych, w tym śpiewów obrzędowych, toponimów, herbów. Wymienił także wytwory materialne w zakresie „odkryć z ziemi” [42]: interesowały go wykopane posągi, narzędzia, naczynia, a także mogiły i „podziemne pieczary” [43].

Punktem wyjścia było porównywanie zebranych w wyniku pracy terenowej słów brzmiących jak dawne („weźmy do ręki zeszyt i wędrujmy po dawnych dzielnicach, by się przekonać ileż tutaj będzie słów pogańskich, niejednoznacznych lub niezrozumiałych wyrażeń” [44]), następnie – sprawdzanie, czy podobne wyrażenia znajdują się w pieśniach ludowych oraz u dawnych autorów, oraz czy istnieje podobieństwo w zakresie ich koniugacji, końcówek fleksyjnych i frazeologii. „Zobaczymy z czasem, jak każde wyrażenie z przytoczonych wyżej 1254 podlega jednemu prawidłu w zakończeniu, odmianie i złożeniu z innymi słowami, jak również zdrobnienie, zgrubienie, rodzaj i liczba dla jednych są właściwe, dla innych nie znane” [45]. Na końcu zaś symbole graficzne obecne w herbach, odzwierciedlające znalezione i porównane wyrażenia, miały stanowić finalny dowód na ich starożytnie pochodzenie. Przykład tego typu procesu metodycznego zaprezentowany jest w *Projekcie naukowej podróży po Rosji w celu objaśnienia starożytnych dziejów Słowian*. Chodakowski, wychodząc od analizy toponimów, poszukuje śladów obecności figury tura („znam około 160 uroczysk na przestrzeni ziem słowiańskich, których nazwy pochodzą od słowa *tur*” [46]). Powołuje się przy tym na XVI-wieczne dzieło Sigmunda von Herbersteina *Rerum Moscoviticarum commentarii* oraz najpewniej dwunastowieczne dzieło literatury staroruskiej, *Słowo o wyprawie Igora*. Następnie badacz przechodzi do odniesień zawartych w pieśniach, cytuje wybrane fragmenty, zaznaczając miejsce ich pochodzenia. Odnosi się także do terminów przyrodniczych:

W zabawach wiejskich wodzono tura po kołędzie koło Kijowa, jak to jeszcze obecnie dzieje się w województwie krakowskim (...). Powszechna znajomość tego zwierzka zaświadczona jest w pieśniach ludowych. (...)

W ziemi przemyskiej:

Chodziło, błędziło po laseczku gniate turzątko,

Nosiło piękne złote różki na główce,

Skłoniło, położyło złote różki na sosence.

Niechaj widzi, niechaj czuje

Gniate turzątko itd.

(...) Polacy mają „turze ziele”, czyli ostrzyż wonny. (...) Rusini w Karpatach nazywają turze języki (...) [47].

Na tym przykładzie widoczne jest stosowanie metody porównawczej, skupionej przede wszystkim na analizie lingwistycznej [48]. Chodakowskiemu interesowało nie tylko pojawienie się konkretnego słowa odnoszącego się do danego symbolu czy figury; badał ponadto, jak dany termin jest wykorzystywany i w jakich kontekstach przejawia się tak w zabytkach języka pisanego, jak i w warstwie oralnej. Konstruktywna kontynuacja tego typu badań, jak przekonywał, pozwoli opisać całą Słowiańszczyznę jako „świętą księgę” [49] pozostawioną tym, którzy dokonają starań odcyfrowania dawnego testamentu, przywracając tym samym narodowi świadomość własnej odrębności.

Z koncepcji Słowiańszczyzny jako księgi wynika zatem jasno uważność na kwestię języka – badacz wydzielił ten element jako szczególnie konstytuujący możliwość wyrażania tożsamości narodowej. Stosowana przez niego metaforyka, za pomocą której przedstawiał tak pierwotną słowiańską księgę, jak i jej palimpsestowe nadpisywanie przez działania możnowładców chrześcijańskich, unaocznia fundamentalną różnicę między pokoleniem oświeceniowym a romantykami w analizie materiału tekstowego. Zgodnie z narracją Chodakowskiego podania ludowe czy pieśni stanowiły rozdział księgi dawnych Słowian. Lud ro-

zumiany był przez niego już nie jako naród „na pół dziki”, a jako nieświadomy świadek historii, magazynujący dawność w swoich wytworach. Pieśni ludowe warte były zatem zapisania nie ze względu na ich potencjał edukatorski, a raczej przez wyjątkową wartość dla badaczy starożytności.

Fragmencem księgi są również obszary, które zajmowali dawni przodkowie. Dla Chodakowskiego przestrzeń, „widownia pierwotnych dziejów Słowian” [50], stanowiła w równym stopniu świadectwo o dawnym życiu Słowian jak badani przezeń ludzie. Ona zatem także miałaby stanowić skarbiec wiedzy o tym, co najdawniejsze – pewniejszy ze względu na brak zaniechań i przekłamań, jakich autor obawiał się w historiografii.

Zakończenie

„Pan Chodakowski jeździ po kraju i zbiera pieśni wiejskie, skąd dla języka, obyczajów, dziejów nawet krajowych wiele ciekawych wiadomości spodziewać się należy” [51] – tymi słowami Julian Ursyn Niemcewicz skomentował charakter metody, jaką obrał Chodakowski do zbierania materiałów w celu spisania „świętej księgi” przedchrześcijańskiej Słowiańszczyzny. Brak stałego ulokowania badacza w konkretnym środowisku naukowym i „zawieszenie między mitem a historią”, tak charakterystyczne dla romantyzujących Chodakowskiego biografii i dzieł jego kontynuatorów, prowadzi do problemów z identyfikacją pracy badawczej Chodakowskiego wedle współczesnych kryteriów dziedzinowych. Z pewnością można znaleźć w jego osobie „załączki” zawodowego etnografa, a zarazem ludoznawcy [52], jak również historyka, archeologa, językoznawcy czy geografa. Niejednoznaczność metod oraz różnorodność zbieranych przez Chodakowskiego informacji stanowi nie tylko o glo-

ryfikowanym przez niego misyjnym uporze badacza, „prostego wieśniaka” [53], który nie pozwalał mu na zastój i spokojne skatalogowanie zebranego materiału. Wskazuje również na początek zmian w sposobie pisania etnografii, tworzenia się w XIX w. nowoczesnej nauki o „ludzie” oraz coraz to silniejszego wiązania jej z literaturą piękną, co wśród następców Chodakowskiego, grona filomatów czy literatów z „Ziewonii”, zrodziło nowe sposoby romantycznego opisywania życia ludowego.



[1] D. Magnuszewski, *Mistrz*, cyt. za: J. Maślanka, *Zorian Dołęga Chodakowski. Jego miejsce w kulturze polskiej i wpływ na polskie piśmiennictwo romantyczne*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1965, s. 93.

[2] J. Burszta, *Oświecenie i romantyzm a polska etnografia i folklorystyka*, „Lud” 1973, t. 53, s. 7.

[3] A. Posem-Zieliński, *Kształtowanie się etnografii polskiej jako samodzielnej dyscypliny naukowej (do 1939 r.)*, w: *Historia etnografii polskiej*, red. M. Terlecka, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973, s. 55.

[4] Zob. Z. Sokolewicz, *Szkoły i kierunki w etnografii polskiej (do 1939 r.)*, w: *Historia etnografii polskiej*, s. 115–168.

[5] W tym i w każdym następnym miejscu termin „sławiński” będzie bezpośrednim nawiązaniem do nomenklatury stosowanej przez badacza, zaś „słowiński” – określeniem dziś powszechnie przyjętym.

[6] Rozgłos, jaki w XIX wieku zdobyły pisma Chodakowskiego, analizuje m.in. Zbigniew Libera, pisząc: „Przykład Chodakowskiego pociągnął licznych naśladowców, zadeklarowanych wielbicieli natury, ludu i historii w czasie mody na wycieczki piechotne i konne od lat 20. XIX wieku. Było to zjawisko, które przetrzało się w swoistą manię wędrowania po kraju, wyjątkowo samotnie, najczęściej w małych grupach, żeby doświadczać i poznawać «poetycko-oryginalny świat pod wieśniaczymi strzechami»”. Do osób podejmujących tego typu „pielgrzymki naukowe” zaliczyć można m.in. Romana Zmorskiego, Edwarda Dembowskiego czy Oskara Kolberga. Zob. Z. Libera, *Etnografia to piękna zabawka w rękach literatów z dworu i miasta w Polsce XIX wieku i później*, Kraków 2022, s. 37.

O postaci Chodakowskiego wykreowanej jako romantyczny ideał tułacza, który pociągnął dalsze pokolenia zbieraczy zob. A. Leśniewska, *Bez chęci podróże – tułaczka jako inspirator mitotwórstwa w działalności Zoriana Dołęgi Chodakowskiego*, „Lud” 2023, t. 107, s. 287–306.

[7] Por. fragment: „Powiedzmy jasno: w badaniach ówczesnych nie znajdziemy świeckiego jedynie ujęcia Słowiańszczyzny. Ale do wyjątków należała również postawa wobec tematu pełna sakralnej wyłączności, przesuwająca przedmiot badań ze sfery historii w sferę mitu. To przypadek Zoriana Dołęgi Chodakowskiego. W studiach, wypowiedziach, refleksjach uczonych z kręgu TPN istnieć będzie stale rozchwianie między mitem a historią. (...) Dlatego są oni równocześnie twórcami mitu słowiańskiego, religii dawności i uczonymi (...) uprawiającymi lepiej lub gorzej ową niwę historii średniowiecznej i czasów pradawnych”. A. Witkowska, *Sławianie, my lubim sielanki...*, Warszawa 1972, s. 13–14.

[8] O związkach literatury romantycznej (i o możliwym „stylizowaniu” Gustawa z *Dziadów* na postać Chodakowskiego) pisał m.in. Julian Maślanka, Maria Janion, Czesław Zgorzelski czy Zbigniew Libera. Zob. J. Maślanka, *Zorian Dołęga Chodakowski. Jego miejsce w kulturze polskiej i wpływ na polskie piśmiennictwo romantyczne*; M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2020; C. Zgorzelski, *Romantyczne wędrowki po kraju*, „Ziemia” 1934, t. 24, nr 4, s. 62–66; Z. Libera, *Etnografia to piękna zabawka w rękach literatów z dworu i miasta w Polsce XIX wieku i później*.

[9] Jak pisze Zofia Klamerówna: „(...) na wytworzenie się charakterystycznego stosunku Chodakowskiego do przeszłości złożyły się, tkwiące w jego naturze, głęboko romantyczne pierwiastki: uczuciowy stosunek do świata i niezwykła zdolność pograżenia się w kontemplacji przeszłości, posiadająca cechy niemal mistyczne”. Z. Klamerówna, *Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800 do 1848*, Warszawa 1926, s. 44.

[10] Warto w tym miejscu podkreślić, że samo zauważanie zmiany kulturowej jako kategorii nieobowiązującej jedynie wśród klasy wyższej, a dotyczącej również „ludu” (niezależnie od negatywnego wartościowania tego zjawiska przez badacza), stanowi o ważnej zmianie w zakresie sposobu analizy kompletowanych materiałów. Tego rodzaju retoryka dodatkowo uprawomocniała w realiach niedawno utraconej polskiej państwowości konieczność prowadzenia badań nad ludem wedle stosowanej przez Chodakowskiego metody porównawczej, z uwzględnieniem nie tylko materiałów archiwalnych, ale i zdobytych opisanymi poniżej metodami pracy z chłopstwem.

[11] Zob. *Memoriał do Uniwersytetu Wileńskiego (05.10.1818 r.)*, w: Z. Dołęga Chodakowski, *O Sławiarszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, opr. J. Maślanka, Warszawa 1967, s. 39–42.

[12] Z. Dołęga Chodakowski, *O Sławiarszczyźnie przed chrześcijaństwem*, w: tegoż, *O Sławiarszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, s. 27.

[13] Tamże, s. 28.

[14] „Wszyscy mnie zapewniają, że w Węgrach, Morawach i Czechach, a nawet i w Szląsku daleko obfitsze będą miał zbiory. Tam lud zawsze dostatniejszy, mniej szlachty po wsiach, prawica jej nie tyle ciężyta rolnikowi jak w Polsce, więcej zachował i mowy i zwyczajów sławiarskich”. Tamże, s. 28.

[15] Chodakowski podkreślał potrzebę prowadzenia eskapad badawczych na terenie całej Sławiarszczyzny, co miało zapobiec powieleniu błędów jego poprzedników – jak sądził, ograniczali się oni tylko do terenu własnego kraju, co uniemożliwiała przeprowadzenie jakiegokolwiek syntezy.

[16] „Czas przyszły wyjaśni tę prawdę, że od wczesnego polania nas wodą zaczęły się zmywać wszystkie cechy nas znamionujące, osłabiał w wielu naszych stronach duch niepodległy i kształcąc się na wzór obcy, staliśmy się na koniec sobie samym cudzymi”. Z. Dołęga Chodakowski, *O Sławiarszczyźnie przed chrześcijaństwem*, s. 19.

[17] Por. List do Ludwika Kropińskiego (Kraków, 16.11.1817 r.), w: Z. Dołęga Chodakowski, *O Sławiarszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, s. 183–184.

Mimo widocznej w podanych fragmentach ostrej krytyki, Chodakowski obawiał się (zresztą słusznie, zob. J. Śniadecki, *Uwagi nad rozprawą Z. D. Chodakowskiego*, w: S. Pigoń, *Z dawnego Wilna. Szkice obyczajowe i literackie*, Wilno 1929, s. 17–19) posądzeń o demonizowanie religii chrześcijańskiej jako takiej. Jak zaznaczał m.in. w listach do Ludwika Kropińskiego, pragnął odseparować się od niesnasek politycznych, przemawiać z boku, z pozycji obiektywnego badacza przeszłości: „Książę Jego Mość Kurator (mowa o Adamie Jerzym Czartoryskim – A. L.) zarzuca mi, że (...) napastuję chrześcijaństwo. Nie chcę ja przez to obalać wiary dzisiejszej i zachwiać kogoż-

kolwiek w winnej czci dla niej, lecz historycznie uważając nie można utalić, że każda wiara, która upowszechnia się po całym świecie i każde choćby rzetelne oświecenie, skoro ma za cel polerować narody, w jednym kształcić, już tym samym obalają narodowość szczególnych krain. Gdzie zamilowanie obcych wzorów, tam ojczyste muszą upadać". Zob. *List do Ludwika Kropińskiego (Sieniawa, 28.05.1818 r.)*, w: Z. Dołęga Chodakowski, *O Sławiąrszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, s. 211.

[18] *List do Adama Jerzego Czartoryskiego (Kraków, 4.11.1817 r.)*, w: tamże, s. 177.

[19] Założenie o jedności słowiańskiej w pismach Chodakowskiego nie wchodzi w konflikt z wewnętrznym zróżnicowaniem. Pierwotna słowiańska jedność była bowiem zagwarantowana przez wspólne użytkowanie jednej przestrzeni.

[20] *List do Ludwika Kropińskiego (Kraków, 16.11.1817 r.)*, w: tamże, s. 184.

[21] Zob. *List do Ludwika Kropińskiego (Kraków, 16.11.1817 r.)*: „To miasto [Kraków – przyp. A. L.] starożytne, pobożne i mniej więcej uczone, nie spodziewało się zapewne mieć kiedykolwiek w swoich murach wędrownika tak dzikiego, jakim ja jestem i w przedsięwzięciu pogańskim, które mnie unosi". Z. Dołęga Chodakowski, *O Sławiąrszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, s. 180.

[22] J. Maślanka, *Wstęp*, w: Z. Dołęga Chodakowski, *O Sławiąrszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, s. 13.

[23] Z. Jasiewicz, *Kim jesteśmy? Kim jesteście? Tożsamość etnologii/antropologii społeczno-kulturowej i jej/ich przedstawicieli*, w: K. Baraniecka-Olszewska, I. Kabzińska, O. Tangad (red.), *Lokalne i globalne perspektywy azjanistyczne. Księga jubileuszowa dla Profesora Sławoja Szynkiewicza*, Warszawa 2018, s. 14.

[24] Mimo iż założenia metodologiczne etnografii jako nauki kształtują się od wieku XIX, samo słowo „etnografia” funkcjonowało w naukowym obiegu już od długiego czasu, najprawdopodobniej od XVI wieku. Jednym z pierwszych zbiorów antropogeograficznych jest *Etnographia Mundi* Jana Olovinusa z 1608 roku. Sam termin „etnografia” był znaczeniowo rozmyty, obecny najczęściej w różnego typu opisach krajoznawczo-ludoznawczych.

Zob. J. Damrosz, *Rozwój pojęć podstawowych w polskiej nauce o kulturze ludowej do 1939 roku*, Wrocław 1988, s. 43–80.

Wśród polskich ludoznawców szczególną rolę w zakresie porządkowania terminologii naukowej przypisuje się Janowi Karłowiczowi. Odróżnił on terminy „etnografia” i „etnologia”, „folklorystyka” oraz „folklor”, opisał ich zakres znaczeniowy w XIX i XXI tomie *Wielkiej encyklopedyi powszechnej ilustrowanej* (z odpowiednio 1897 i 1898 roku). Sam „folklor” Karłowicz wprowadził dopiero na polski grunt naukowy, przeschecpiając go z pozycji angielskich (z ang. folklore, pierwszy raz użytego przez Williama Thomsa). Zob. M. Laburda, *Koncepcja ludoznawstwa Jana Karłowicza*, „Laboratorium Kultury” 2015, nr 4, s. 175–192.

[25] C. Zgorzelski, *Z dziejów...*, w: tegoż, *Od Oświecenia ku Romantyzmowi i współczesności: szkice historycznoliterackie*, Kraków 1978, s. 199.

[26] „Początek nasz jest rozsiany na całej przestrzeni słowiańskiej, skromnie

i w zapomnieniu pozostaje od wieków pod wiejską strzechą albo na polach, łąkach i w dąbrowach pociesza swoich ulubieńców i od dawna oczekuje drugiego Macphersona". Z. Dołęga Chodakowski, *Projekt naukowej podróży po Rosji w celu objaśnienia starożytnych dziejów Słowian*, w: tegoż, *O Sławiarszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, s. 102.

[27] W poglądzie tym nie był zresztą wówczas osamotniony – Michał Wiszniewski, jeden z historiografów podążający wyraźnie w stronę słowianofilską, pisze w *Historii polskiej literatury*: „Zajmując większą połowę Europy, mieli [Słowianie – A. L.] od wieków jeden język, jedną religią, jednakowe zwyczaje i obyczaje; już w wiekach przedchrześcijańskich byli ludem ukształconym, pogańskim, ale nie dzikim, bez praw i pojęcia Boga”. M. Wiszniewski, *Historia literatury polskiej*, Kraków 1840, s. 166.

[28] Wątek ten podejmuje Ryszard Walicki w tekście poświęconym porównaniu wątków słowianofilskich u Dołęgi Chodakowskiego i Wacława Maciejowskiego. Zdaniem autora występował u Chodakowskiego kult silnej władzy, choć nie scentralizowanej, a rozproszonej na małe, samorządne gminy. W ten sposób miałby on niejako godzić ideę silnego wodza z „demokratyzmem”, równością, brakiem różnicowań społecznych. „Silna, jednoosobowa władza nie koliduje, zdaniem Chodakowskiego, z wolnością jednostki. (...) podmiotem wolności była dłań nie jednostka, lecz gmina. Wolność (...) nie jest pojęta indywidualistycznie, jako swoboda indywidualnego samookreślenia, lecz jako «zgodność z narodowością». Proces europeizacji (...) był więc dłań równoznaczny zniszczeniem wolności Słowian”. R. Walicki, *Wacław Maciejowski i Zorian Dołęga Chodakowski. Z dziejów słowianofilstwa polskiego*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej” 1967, t. 13., s. 276.

[29] Z. Dołęga Chodakowski, *O Sławiarszczyźnie przed chrześcijaństwem*, s. 21.

[30] Chodakowski artykułował w postulatach badawczych podobne założenia jak pierwsi ewolucjoniści. Opierali się oni bowiem o koncepcję wspólnego uniwersalnego trzonu kultury oraz człowieka, mającego różnorakiej formy dalsze rozgałęzienia. Zob. m.in. E. B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, tłum. Z. Kowerska, Warszawa 1896; J. G. Frazer, *Złota gałąź: studia z magii i religii*, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1962.

[31] *List do Ludwika Kropińskiego (Puławy, 27.08.1817 r.)*, w: Z. Dołęga Chodakowski, *O Sławiarszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, s. 176.

[32] *List do Karola Czarnockiego (Moskwa, wrzesień 1822 r.)*, w: Z. Dołęga Chodakowski, *O Sławiarszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, s. 367.

[33] *List do Bazylego Anastasiewicza (Krzemieniec, 02.08.1818 r.)*, w: Z. Dołęga Chodakowski, *O Sławiarszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, s. 223.

[34] *Podanie do namiestnika rządu austriackiego we Lwowie (Lwów, 08.06.1818 r.)*, w: Z. Dołęga Chodakowski, *O Sławiarszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, s. 215.

[35] W. Surowiecki, *Do ks. Woronicza kanonika warszawskiego* (18.09.1807 r.), cyt. za: A. Witkowska, *Sławianie, my lubim sielanki...*, s. 17.

[36] Zob. *Memoriał do Uniwersytetu Wileńskiego* (05.10.1818 r.), w: Z. Dołęga Chodakowski, *O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, s. 39–42.

[37] Tamże, s. 41.

[38] J. Śniadecki, *Uwagi nad rozprawą Z. D. Chodakowskiego* (listopad 1818 r.), w: S. Piłgoń, *Z dawnego Wilna. Szkice obyczajowe i literackie*, s. 17.

[39] Chodakowski w obawie o ponowne odrzucenie jego programu badawczego w liście do Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk z 1819 roku sam uargumentował pomysł badania herbów: „Herby długo nie miały u mnie swojego znaczenia. Wiedziałem, że prywatnie w Europie zaczęły się od Karola W. i mogły przyjść do nas drogą zbyt łatwą w bliskim sąsiedztwie, lecz herby te swoimi znaczkami posłużyły mnie do wypytania i znajdzenia zbyt wielu pieśni, obrzędów, czarów i innych mniemań między wiejskim ludem, i mam kilkaset już herbów objaśnionych. Uważać ich zatem nie mogę inaczej, tylko za symbole do dalszych wyszukiwań [zazn. – A. L.]”.

Z. Dołęga Chodakowski, *O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, s. 248.

[40] Z. Dołęga Chodakowski, *O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*, s. 22–23.

[41] Tamże.

[42] Tamże.

[43] Tamże.

[44] Z. Dołęga Chodakowski, *Projekt naukowej podróży po Rosji w celu objaśnienia starożytnych dziejów Słowian*, s. 103.

[45] Tamże, s. 104.

[46] Tamże, s. 114.

[47] Tamże, s. 114–115.

[48] „Z porównania ciągłego wszystkich okolic odwiedzonych przeze mnie przekonałem się niewątpliwie, że cała ziemia Słowian była podzielona na duchowne małe okręgi i stąd to wszędzie można widzieć też same grodziska i jednostajne miana” (*List do Ludwika Kropińskiego* [Moskwa, 19.12.1821 r.], w: Z. Dołęga Chodakowski, *O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, s. 332).

[49] „Wpatrzmy się w ziemię naszą – kto wie, może się okaże, że Słowianie pozostawili nam ją jako świętą księgę, która we wszystkim nie może być zniszczona”. Z. Chodakowski, *O grodziskach*, w: tegoż, *O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, s. 46.

[50] Tenże, *Projekt naukowej podróży po Rosji w celu objaśnienia starożytnych dziejów Słowian*, s. 103.

[51] J. Ursyn Niemcewicz, *Podróże historyczne po ziemiach polskich od 1811 do 1828 roku*, cyt. za: *Dzieje folklorystyki polskiej. 1800–1863. Epoka przedkolbergowska*, red. H. Kapeliś, J. Krzyżanowski. Wrocław 1970, s. 46.

[52] Jak podaje Zbigniew Jasiewicz: „do «zbieraczy» należeli wyspecjalizowani dokumentaliści, samodzielnie opracowujący zebrane dane, domi-

nowali jednak miłośnicy «rzeczy ludowych» – amatorzy. Miano «ludoznawca» obejmowało za-równo zajmujących się kulturą ludową naukowców, jak i, jak-że ważnych dla powiększania zasobów informacji, amatorów". Z. Jasiewicz, *Skąd, z czym i w jaki sposób etnografia/etnologia/antropologia pojawiła się przed 100 laty w odrodzonym państwie polskim?*, „Lud” 2018, t. 102, s. 47. [53] Z. Dołęga Chodakowski, *O Sławiąszczyźnie przed chrześcijaństwem*, s. 230.

Chodakowski bardzo chciał uchodzić za człowieka z gminu, niewykształconego klasycznie samouka i tulacza. Na dworach i w pałacach nosił się jednak w stroju szlacheckim, a na badania terenowe nierzadko wybierał się wynajętą bryczką i w mundurze urzędnika rosyjskiego „dla bezpieczeństwa między prostym ludem”. Zob. Z. Libera, *Etnografia to piękna zabawka w rękach literatów z dworu i miasta w Polsce XIX wieku i później*, s. 19.

The Project of Ethnographic Writing in the Texts of Zorian Dołęga Chodakowski

Abstract

Artykuł stanowi analizę projektu ludoznawczego Zoriana Dołęgi Chodakowskiego (wcześniej: Adama Czarnockiego), znanego przede wszystkim jako autora tekstu *O Słowian-szczyźnie przed chrześcijaństwem* (1818). Postulaty Chodakowskiego można bowiem wpisać w szerszej obecny w Europie XVIII i XIX wieku zwrot ku „chałupkom pod strzechami” (Chodakowski [1817] 1967: 174) – na terenach Rzeczypospolitej przybrał on jednak odcień szczególny, związany z utratą państwowości. Nowe koncepcje historiozoficzne ukierunkowane były na spełnienie potrzeby zachowania tego, co „tradycyjne”, nieskażone innością, prawdziwie polskie lub (jak miało to miejsce w projekcie Chodakowskiego) sławiańskie.

Projekt badania ludu w pismach Chodakowskiego łączy się z koncepcją przestrzeni zamieszkiwanej przez dawnych Słowian oraz z koniecznością badania języka jako najtrwalszego źródła wiedzy o przeszłości. W celu znalezienia pierwotnych więzów łączących dawniej sławiańskie narody, badacz formułował własne propozycje dotyczące tak metody gromadzenia materiałów, jak i ich interpretacji czy prezentacji. Na podstawie pierwszych relacji biograficznych powstałych po śmierci Chodakowskiego w 1825 roku, wybranych tekstów jego autorstwa i prywatnej kores-

Anna Leśniewska – doktorantka w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

ORCID: 0000-0001-9696-6253





Klątwa ukazuje społeczność, która rozpada się z powodu lokalnych konfliktów, podważenia norm, przemocy i braku niekwestionowanego przywódcy, który miałby odpowiednią charyzmę i dysponował remedium na suszę rolniczą; taki rodzaj klęski wysusza bezpośrednio rośliny i glebę, co jest widoczne w wiejskim krajobrazie – jako obraz śmierci, która prowadzi do wysuszenia żywych komórek i pustoszenia środowiska.

W jaki sposób kryzys wodny przyczynił się do katastrofy społecznej na polskiej wsi pod koniec XIX wieku?

Apolinary Rzońca

Wstęp:

susza, dezorganizacja społeczna, zapowiedź upadku

Wydarzenia z *Kłotwy* (1899) Stanisława Wyspiańskiego, w tym pogłębiająca się susza rolnicza, prowadzą do dezorganizacji wiejskiej społeczności, a w konsekwencji także do jej ostatecznego upadku. Oczywiście akcja dramatu umiejscowiona w Gręboszowie była przede wszystkim owocem wyobraźni artysty, ale wiele inspiracji pochodziło ze współczesnych Wyspiańskiemu realiów. Pod koniec XIX w. susza nawiedzała wschodnią Galicję pod różnymi postaciami. W taki sposób Romuald Karaś przedstawił kryzys wodny, z którym osobiście zetknął się autor *Wyzwolenia*:

Upał wzmagał się z każdym dniem pobytu Wyspiańskiego w Gręboszowie. Gołym okiem artysta widział jego skutki: ziemia pragnęła deszczu, czy choćby jakiejś wilgoci. Z różnych stron Galicji nadchodziły wieści, podawane przez prasę, o katastrofalnych skutkach suszy. W drugim tygodniu gościny Wyspiańskiego u wójta wybrali się obaj do Ujścia Jezuickiego. To tam, gdzie Dunajec wpada do

Wisły. W obu rzekach było bardzo skąpo wody. Poziom jej tak się obniżył, że niemal wszędzie przeświły ławice piasku. Artysta, który był bacznym obserwatorem, pytał Bojkę, czy pamiętał lata, kiedy Dunajec wysechł. Wójt potwierdził takie przypadki. Wspominał, że ta groźna rzeka prawie zanikła, ledwie sącząc się wążuierką stróżką [1].

W dramacie obserwujemy suszę rolniczą (glebową), którą charakteryzuje niedobór opadów i wody przeznaczonej dla roślin, a w konsekwencji ich obumieranie, a także wysuszenie gleby. W przytoczonym cytacie możemy mówić o suszy hydrologicznej, którą uwidacznia znaczny spadek poziomu wód gruntowych, a także znaczący ubytek lub zanikanie tych powierzchniowych [2]. Mówimy tutaj o Dunajcu, górskiej rzece, która ma przeszło 250 kilometrów długości oraz jest drugim co do wielkości karpackim dopływem Wisły.

Przyczyn takich zjawisk w tej części Galicji mogło być kilka. W XVIII i XIX wieku ciągle rosła eksploatacja lasów, intensyfikacja gospodarki rolnej znacząco przyspieszyła spływ wód [3]. Takie działania również dzisiaj mogą przynieść powódzie w okresach wyżowych, ale także obniżenie poziomu wód w czasie niżówek, które grożą dotkliwą suszą. XIX wiek był stuleciem intensywnych prac regulacyjnych na Wiśle (od 1848 roku w okolicach Krakowa), a także na jej dopływach karpackich (natężenie prac regulacyjnych wystąpiło po powodzi w 1884 roku). W 1897 roku „Gazeta Warszawska” [4] odnotowała listy od czytelników z całego kraju, w których krajanie uskarżają się na permanentną suszę. W niektórych regionach od tygodni nie było wtedy opadów.

Geograf Leszek Starkel opisuje obszar Kotliny Sandomierskiej, na terenie której leży Gręboszów (dokładnie obszar Niziny Nadwiślańskiej):

Zjawiskiem niekorzystnym, towarzyszącym pogłębianiu koryt, jest obniżanie poziomu wody gruntowej i przesuszanie łąk. Szczegółowe badania w dorzeczu dolnej Wisłoki, Łęgu i dolnego Sanu wykazały, że katastrofalne skutki dla żyzności zarówno piaszczystych żyt-nych gleb, jak i podmokłych łąk miało obniżenie zwierciadła wód gruntowych, przy współdziałaniu meliorantów, którzy pocięli całą północną część Kotliny Sandomierskiej siecią rowów melioracyjnych [5].

Starkel, poza omówieniem wszelkich ludzkich ingerencji w stan naturalny, takich jak melioracje, budowa zbiorników i zapór, czy też wszelkiego rodzaju regulacji dna rzek, wskazuje również konkretne sposoby przeciwdziałania suszy: „rynny dolinne systemów starorzeczy dolnej Raby, szeroka podmokła dolina Brenia (za Garbem Szczucińskim) i obniżenie Trześniówki (na wschód od Garbu Tarnobrzeskiego). Mogłyby one okresowo zmagazynować znaczne ilości wody” [6]. Wieloobszarowe magazynowanie wody staje się dzisiaj jednym z kluczowych remediów na różne rodzaje suszy. Ekohydrolog Maciej Zalewski wskazuje, że w obliczu zmian klimatycznych, podstawowym elementem rozwiązań systemowych, w ramach zrównoważonego rozwoju dorzecza, jest retencja wody na obszarach rolniczych. Zalewski pisze, że:

Lasy stabilizują obieg wody w zlewni, redukując dopływ wody do rzek w trakcie opadów i stopniowo uwalniając w okresach suchych, a jednocześnie ze względu na wysoką transpirację małe obszary zalesień mogą redukować odpływ do rzek. Tworzenie niewielkich zbiorników w naturalnych zagłębieniach śródpolnych znacząco poprawia warunki wodne, nawadniając okoliczne tereny przez zasilenie wód gruntowych i poprawę lokalnego klimatu za sprawą parowania ze zbiornika i opadów poziomych [7].

To dzisiejszy stan wiedzy – a problemy z suszą są dziś jeszcze większe niż 120 lat temu. Wyspiański ukazał problemy polskiej wsi, która w jego oczach oparła się nowoczesności i nie weszła w mariaż z nauką. Archaiczny język

nie jest tylko zabiegiem stylistycznym, ale wpisuje się w generalny zamysł dramaturga, który – pracując nad *Klątwą* – pragnął z całą pewnością zaprezentować obskurancką społeczność wiejską na deskach krakowskiego Teatru Miejskiego.

Sposoby walki z suszą na przełomie wieków XIX i XX na ziemi tarnowskiej opisał Oskar Kolberg: „Gdy sucha wielka, wtedy – by deszcz sprowadzić – zanurzają we wodzie krzyż z wizerunkiem Zbawiciela lub bez niego. [...] Lud tarnowski ma jeszcze swoje przepowiednie pogody lub niepogody. Między innymi pewny jest suchego lata, kiedy deszcz pada na św. Wojciecha” [8].

Nie można też nie wspomnieć o zjawisku suszy, która w drugiej połowie XIX wieku siała spustoszenie m.in. w Brazylii, Indiach, Chinach oraz Rosji. Mike Davis pokazuje, że o suszy należy rozmawiać, mając szczególnie na uwadze wymiar globalny. Davis pisze, że: „w Indiach proces wylesiania nasilił częstotliwość susz hydrologicznych poprzez obniżenie poziomu wód gruntowych, zwiększenie spływu powierzchniowego oraz zniszczenie systemów irygacyjnych i zbiorników na skutek sedymentacji” [9]. Davis ukazuje następstwa suszy w wielu państwach świata, szczególnie w okresach 1876–1879, 1889–1891, gdzie suche lata dotknęły m.in. Brazylię, Indie, Rosję, Etiopię, Sudan, a w latach 1896–1902 „w strefie tropikalnej i w północnych Chinach nie pojawiły się monsuny”; śmierć z powodu głodu i zaraz poniosło 30 milionów osób [10]. El Niño, czyli zjawisko pogodowe, które polega na utrzymywaniu się wysokiej temperatury na powierzchni wody w strefie równikowej Pacyfiku, to jedna z przyczyn suszy w wielu miejscach świata. Davis przybliży tabelę, w której ukazane są okresy związane z kryzysem suszy (w latach 1877, 1890–1891, 1896–97) w pasie zboża nad Wołgą, na które miało

wpływ wspomniane zjawisko pogodowe [11]. O naszej części Europy Wschodniej nie ma w pracy Davisa mowy, ale niewykluczone, że problemy z suszą w XIX-wiecznej Galicji należy łączyć z globalnym kryzysem.

Dzisiaj w zasadzie każdy dramat, który przedstawia kryzys klimatyczny, zatrucie środowiska lub niedobór zasobów wpisuje się w założenia ekodramaturgiczne. Badaczka teatru i performansu Lisa Woynarski wskazuje, że myślenie o dramaturgii w kategorii ekologicznej podkreśla również związki pomiędzy ludźmi i nie-ludźmi [12], a akcja może być osnuta wokół momentów kryzysowych, które mogą przynieść nieoczekiwane skutki polityczno-społeczne. Badaczka dodaje: „Teatr i performans nie istnieją w próżni; wpływają na świat społeczno-ekologicznych systemów i relacji. Ekodramaturgie odnoszą się do tej relacji i stawiają pytanie: w jaki sposób teatr wchodzi w interakcję ze światem” [13]. Proponuję, aby spojrzeć na *Klątwę* w zupełnie inny sposób niż uczynił to Oliver Frlić, z zespołem w 2017 r. (w Teatrze Powszechnym im. Z. Hübnera w Warszawie), który z przepisanego i okrojonego dramatu Wyspiańskiego uczynił medialną krucjatę przeciwko zakłamaniu i pedofilii w polskim kościele katolickim. Problematyka ekodramaturgiczna *Klątwy* odnosi się głównie do następstw związanych z trwałym lub okresowym niedoborem wody.

Według współczesnych danych Polska ma jedne z najniższych zasobów wody słodkiej w Europie [14]. Warto wrócić do okolic Gręboszowa i spojrzeć na region znajdujący się obecnie na styku województw małopolskiego i podkarpackiego. Geolog Małgorzata Sikora, urzędniczka Państwowego Gospodarstwa Wodnego „Wody Polskie”, mówiła w 2022 roku: „Pierwsze oznaki suszy obserwujemy każdego roku w okolicach Dąbrowy Tamowskiej, powiatu proszowickiego oraz na obszarach sąsiadujących z Podkar-

paciem; Wisłoka praktycznie wysycha. Także w zlewni Skawy i Małej Wisły diagnozujemy ostatnio suszę hydrologiczną" [15]. *Kłątwa* Wyspiańskiego jest pod wieloma względami aktualna, a jednym z objawów współczesnego obskurantyzmu jest nie tylko marazm społeczeństwa w odniesieniu do wodnej apokalipsy, ale także równie groźna „postawa hiperindywidualistyczna” [16], w której nie ma miejsca na troskę o wspólny dom.

Tragiczny finał galicyjskiej suszy na przykładzie *Kławy* Stanisława Wyspiańskiego

Kłątwa [17] Stanisława Wyspiańskiego rozgrywa się w Gręboszowie, w województwie małopolskim, w dzisiejszym powiecie dąbrowskim (z siedzibą w Dąbrowie Tarnowskiej), nieopodal ujścia Dunajca do Wisły. Dla Stefana Srebrnego umiejscowienie akcji *Kławy* „nie ma żadnego znaczenia, gdyż obojętne jest zgoła, o jaką, w jakiej okolicy położoną i jak się zowiącą wieś polską w nim chodzi” [18]. Czy rzeczywiście nie miało to dla Wyspiańskiego znaczenia? Srebrny nie wspomina choćby, że w Gręboszowie urodził się oraz mieszkał Jakub Bojko – jeden z najważniejszych działaczy polskiego ruchu ludowego, chłop, jak również literat, którego Wyspiański mógł być czytelnikiem. Bojko pisał m.in. dla „Przyjaciela Ludu” – periodyku wyklętego przez biskupów tarnowskich, Ignacego Łobosa i Leona Wałęgę (z pochodzenia cham, ale zasłynął jako prześladowca ruchu chłopskiego). Niechęć kapłanów i ziemian do emancypujących się chłopów była niezwykle silna, o czym wspominał Stanisław Pigoń [19], znamienity historyk literatury i również syn chłopski z Komborni. Maria Janion pisała, że rodzinna podkarpacka Kombornia była dla Pigionia „miejscem wijskości pierwotnej, autentycznej, swojskiej” [20], gdzie zwią-

zek z ziemią-żywicielką i ciężka praca w polu definiowały zbiorowy, organiczno-chłopski habitus.

Bojko w *Dwóch duszach* (1909 r.) diagnozował walkę dwóch postaw: tej wolnej i gospodarskiej oraz tej drugiej, w pełni poddańczej – pańszczyźnianej [21]. Ponadto *Dwie dusze* stanowią pewien osobliwy traktat eseistyczny, dotyczący ludu Galicji; jednym z masowych problemów był analfabetyzm [22], który Bojko pragnął wyrugować; w jego wizji ludu polskiego chłop miał być wyedukowany i jak najlepiej odczytany. Drugą ważną sprawą była kwestia wpływu kleru na lud. Był to problem podobny temu, który przedstawił Bolesław Prus w *Faraonie*: kapłani zawsze lękali się utraty kontroli nad poddanym ludem.

Pokorność włościan względem hierarchów kościoła katolickiego wpisywała się w pełni w strukturę pańszczyźnianą. Bojko nie stroni w *Dwóch duszach* od krytyki kleru: „Stara dusza staje coraz śmielej we mnie i powiada: – Wiem, co masz pisać. Masz pisać o tych chłopach, którzy zostali księżmi. Za to pisanie spotka cię klątwa i narazisz sobie do reszty ten stan, który dziś jest tak potężnym i tak wpływowym” [23]. Nietrudno wyczuć u Bojki niechęć w stosunku do duchownych, którzy na rzecz stanu kapłańskiego wyrzekli się swojego chłopskiego pochodzenia i pierwotnej tożsamości, zwłaszcza, że wielu poszło o krok dalej i, podobnie jak biskup Wałęga, pragnęło zniszczyć jakiegokolwiek przejawy emancypacji lub pogańskiej tradycji ludu polskiej ziemi. Nie bez powodu nazywa Bojko „duszę pańszczyźnianą starą trucizną” [24], a hasło „klątwa” pojawia się wielokrotnie na łamach jego publikacji.

Opisywane przez Bojkę zjawisko odnajdujemy też w tragedii Wyspiańskiego. Ksiądz, który jest z pochodzenia chłopem, odżegnuje się publicznie od swojego rodowodu. Tożsamość chłopska bierze jednak nad nim górę: nie jest

w stanie wyżyć się pokusy cielesnej – płodzenia; w zaciszu probostwa zrywa przysięgę celibatu i prowadzi – wraz z Młoda – życie zwykłego chama. Pojawiają się dzieci, a w niewielkiej wiejskiej społeczności, życie intymne osoby duchownej staje się natychmiast tajemnicą poliszynela.

Ksiądz traci posłuch pośród „zatrutej pańszczyźnianym duchem” gawiedzi. Nie jest już osobą poważaną, dlatego świadomie zrywa wiążące go śluby czystości. Pod wpływem nieokiełznanego pożądania zapładnia kochankę. Młoda rodzi bękarty, czyli postaci nieczyste, które – według niebezpiecznych urojeń ludu – swoim istnieniem odbierają ziemi życiodajną substancję, jaką jest woda, co w efekcie prowadzi do klęski głodu. Tytułowa klątwa nie odnosi się tylko do Księdza i kary ekskomuniki, którą na siebie ściąga, ale także do przeklętego ludu ziemi. Dowiadujemy się tego z dialogu Księdza z Sołtysem:

KSIĄDZ

Was o to zawołam, co się rwiecie
mnie sądzić, proste chamy.

SOŁTYS

Jegomość zaś ta z naszych przecie,
to wstyd nam naszej plamy.

KSIĄDZ

Bóg was pokarze, bezlitośni.

SOŁTYS

Was słabość przedsię gubi;
toście na gębach ludzkich głośni,
we wsi was nikt... nie lubi!
Ano po ludziach wciąż swarzycie,
nakazujecie ostro – a któż was słucha?

KSIĄDZ

Słuchacie skwapniej złego ducha;
zły duch wam mąci dusze.

SOŁTYS

Wspomnij Jegomość – ta Posucha,
co od dni tela suszy pola,
to co?

KSIĄDZ

Wam klątwa!

SOŁTYS

Przez Was!

KSIĄDZ

Boże!!

Serce łamiecie mi we skrusze.
Odprowadźcie modły, Bóg odmieni.

SOŁTYS

Bóg zmieni, kiedy Wola.
Oddalcie, coście ziemskie wzieni
na się! – Wyżeńcie het na pola !! [25]

Sołtys namawia Księdza do wygnania Młodej („Wyżeńcie het na pola”) i tym samym wyzbycia się ziemskich rozkoszy. W dalszej części tragedii Ksiądz jest przepełniony strachem o los swój i swojej rodziny – drży, jego zachowanie przypomina wyznawców religii pierwotnych; jak pisała Mary Douglas: „Przyczyną tego stanu rzeczy jest przekonanie, że na tych, którzy mimowolnie przekroczą jakąś zakazaną barierę lub popadną w stan skalania, spadną straszliwe klęski. Strach upośledza rozum, jego wpływowi można więc przypisać inne dziwactwa myśli pierwotnej, w tym koncepcję nieczystości” [26]. Douglas przywołuje również Paula Ricoeura, który w zmacie widział przedstawienie „utopione w strachu, który paraliżuje refleksję” [27].

Na refleksję zdobywa się Matka, która przybywa na parafię swojego syna:

MATKA

Już bez mała
miałby szesnaście; jak ty, jakby
pamiętam, kiedyś miał te lata,
toś więcej jumy był od brata [28]
[...]

MATKA

Plebaneś dzisiaj, da bóg czekać,
może się dopchasz wyżej.

KSIĄDZ

Nie pragnę – matko – ja wyznaję,
w mej duszy walczy słabość ze mną;
mnie już ta gwiazda gwiazd nie świeci!
Bo ja, widzicie – ja...

MATKA

Prze Boga!...

KSIĄDZ

Zmazą okryłem się nikczemną! –
Pozwólcie odejść [29] –
[...]

MATKA

Czemużem dla cię pragnę księstwa,
powagi i zaszczytu;
raczej byś zaznał był niebytu,
naszej chudoby niezasobnej,
a żywiąc ludzkim prostym życiem,
był szczęśliw ziemnych szczęść użyciem [30].
[...]

MATKA

Dola, Los, wieczna krzywda człowieka!

KSIĄDZ

Czego unika, przed czym ucieka,
to mu przed oczy żądza zwleka,
żądza w najgłębszej tajni skryta [31].

Prosta, weredyczna Matka mówi, że już w młodym chłopaku (przyszłym Księdzu) dostrzegała iskrzący się płomień jurności. Kiedy mężczyzna wstępował do stanu kapłańskiego – często była to jedyna droga awansu dla chłopców z ubogich chłopskich rodzin – musiał złożyć przyrzeczenie celibatu; przestrzeganie praw Kościoła i dyscyplinowanie ciała to jedno z najważniejszych norm rzymskokatolickiej posługi. Ksiądz tłumił w sobie żądze seksualność, a jak pisał René Girard:

Tak samo jak przemoc, pragnienie seksualne podobne jest do energii, która – tłumiona – narasta, aż w końcu wybucha, powodując tysiące zniszczeń. Trzeba zauważyć, że przejście od przemocy do seksualności, jak i odwrotnie, następuje bardzo łatwo, nawet u ludzi uważanych za całkiem „normalnych” i zupełnie niepotrzebne jest powoływanie się na choćby najmniejszą „perwersję”. Tłumiona seksualność przechodzi w przemoc [32].

Tłumiony popęd – „grzeszny żar” zostaje przez Księdza uwolniony w akcie seksualnym; to moc wyjątkowo silna, która teraz – a to bezpośrednio wybrzmiewa w dramacie – wyniszcza plony i wysusza ziemię. Sekret kapłana przywodzi na myśl marańską „duszę podzieloną”, o której Michel de Certeau pisał, że jest „rozdartą przez konieczność niesienia w sobie ukrytego ja” [33]. Agata Bielik-Robson pisze, że maran – taki „odrzuty kamień”, na którym nowoczesność opiera swój „nowy kościół” [34]. Ksiądz zrezygnował ze swojej pierwotnej chłopskiej tożsamości i przeszedł konwersję na człowieka uprzywilejowanego, ale nie wyrzekł się chamskiego życia. Jeśli jest maranem, to w oczach wiejskiego ludu również dewiantem; jest kimś, kto swoim postępowaniem zdradził normy duchownych i jednocześnie wykluczył się z wiejskiej społeczności. Ksiądz również sam siebie uważa za postać nieczystą, w związku z czym nie może być w pełni dopasowany

do postaci marana – jego status ontologiczny jest kłopotliwy i niejednoznaczny. Sprawia wrażenie postaci wewnętrznie skonfliktowanej i rozproszonej w swoim zachowaniu. Nie jest pozbawiony moralności, ponieważ odczuwa wyrzuty sumienia, choć to jego żądza i egoizm sprowadzają na najbliższych śmierć.

Coś marańskiego mają w sobie chłopi. Są rozdarci pomiędzy lojalnością wobec wiary oraz Kościoła rzymskokatolickiego a pogańskimi rytuałami, które w dramacie reprezentowane są przez idolatryczny stos, jak i temat ofiary. W oczach Księdza prosty wiejski lud nie wyzbył się skłonności do politeizmu. Adam Grzymała-Siedlecki niedługo po śmierci Wyspiańskiego pisał o *Kłątwie* i roli, jaką odgrywało w niej średniowieczne pogaństwo, przeciwko któremu buntował się Ksiądz:

Rozwój metafizyczny ludzkości za dni Calderona i Marlowe'a był właśnie taki, jaki widzieć możemy w gręboszowskim otoczeniu Księdza. [...] To jest utajone pogaństwo. To jest naiwny antropocentryzm; wiara, że interesy zarówno materialne jak i moralne danej jednostki są kwestią wyłącznej uwagi Boga. Że Bóg – jest to coś poza człowiekiem. Że poza przepisami religii istnieje apelacja do ludzkich uczuć Boga; że tą apelacją mogą być „zamówienia” czarownic, „odszkodowanie” za grzechy w postaci dobrowolnego spalania kilku miarek zboża, w ogóle wzajemne polubowne porozumienie. Gręboszów z *Kłątwy* żyje jeszcze w średniowieczu, jak w średniowieczu religijnym żył okres Renesansu. (...) Ta straszna walka ze średniowieczem, którą przechodzi Ksiądz – to jest historia tysiąca ludzi w wieku XVII-ym. (...) Jest to rzecz pierwszorzędowego znaczenia, jak inklinacja twórcza Wyspiańskiego wypatrzyła w polskiej wsi w wieku XIX-ym znamiona moralne stulecia dawno już minionego [35].

Aby lepiej zrozumieć choroby, które dręczą społeczność dramatu, w tym przemoc i niedobór wody, warto przyjrzeć się archetypom postaci. Pierwowzorem Sołtysa był Jakub Bojko, który rzeczywiście sprawował tę funkcję w Grę-

szowie w czasach, gdy Wyspiański odwiedzał tamte strony. Stanisław Pigoń pisze, że Wyspiańskiego zainspirował konflikt Bojki z dwoma proboszczami [36] oraz wskazuje, że na przełomie wieku XIX i XX najgorętsza kampania polityczna toczyła się pomiędzy duchowieństwem a ludowcami właśnie na ziemi tarnowskiej, w tym w Gręboszowie.

Biograf oraz reportażysta Romuald Karaś poszedł o krok dalej niż Pigoń. Z jego rekonstrukcji pobytu Wyspiańskiego w Gręboszowie wynika, że autor *Kłątwy* spotkał się z Bojką i zamieszkał w jego domu w czerwcu 1898 roku, a spotkanie zaaranżował Włodzimierz Przerwa-Tetmajer [37]. Karaś pisze, że przyszyły sołtys Gręboszowa za młodu był lokajem na plebanii u księdza Henryka Otowskiego (pochodzącego z rodu szlacheckiego, herbu Łabędź), który żył ze służącą Maryną i miał z nią córkę [38]. Po nim nastąpił nowy, młody proboszcz Franciszek Kahl, z którym sołtys Gręboszowa prowadził otwartą wojnę polityczną. Bojko miał dopuszczać się bardzo nieczystych posunięć w tejże kampanii. Według ustaleń Karasia namawiał gospodynię na plebanii, aby zeznała przed sądem, że ojcem jej dzieci jest kapłan [39]. Kahl został szczególnie zapamiętany jako proboszcz, który bezwzględnie piętnował pogańskie rytuały wśród ludu, w tym topienie marzanny lub puszczanie wianków i kąpeli przez młodych podczas Nocy Świętojańskiej (24 czerwca) u ujścia Dunajca do Wisły [40].

Proboszcz potępiał kult wody, ognia i słońca. Woda ma do dziś szczególne znaczenie w wiejskich społecznościach. Nie tylko ze względu na płodność ziemi, ale także ze względu na jej związek z kobiecością i seksualnością. Kacper Pobłocki opisuje fantazje seksualne Bronisława Malinowskiego, następujące po spotkaniu chłopskich kobiet przy źródle [41]. Autor *Chamstwa* pisze, że „rzeka, jezioro, z których czerpało się wodę albo gdzie robiło się pranie, stano-

wiły przestrzeń na wskroś kobiecą" [42]. Na przykładzie *Ułany* Józefa Ignacego Kraszewskiego pokazuje [43], że lasy czy brzegi rzek lub jezior były miejscami seksualnych swawoli lub pańskich łowów. To w tych miejscach najczęściej przesiadywały chłopki w XIX wieku i tam doświadczały przemocy ze strony mężczyzn.

W swojej rozprawie Pobłocki eksponuje relacje oparte na wertykalnej podległości, której towarzyszyła przemoc lub gwałt: „Przemoc seksualna bierze się z dostępności. Sięgają po nią ci, którzy mają okazję pozwolić sobie na *connection* z istotą im podrzędną" [44]. W podobnym tonie do Pobłockiego wypowiada się Girard, który pisze, że „seksualność jest nieczysta, ponieważ ma związek z przemocą" [45]. Ksiądz wykorzystał swoją dostojną i uświęconą pozycję, aby obcować z Młodą. W oczach wiejskiej społeczności okrył się zmałą, ponieważ nie miał prawa obcować z nieczystym ciałem, przestrzenią menstruacyjną [46].

W kazaniach Kahla na cenzurowanym był ruch ludowy, któremu we wsi przewodził Bojko. Kościół stał na straży dychotomicznego społeczeństwa, w którym przodowali uprzywilejowani panowie, ponad chamskim i usługowym ludem. Bojko wraz z ruchem ludowym domagał się rozdarcia tego porządku i wprowadzenia trzeciej klasy, która miała wybijać się na autonomię. Badacz ludowych zmagañ z pańszczyzną Bogdan Baranowski pisał, że „system folwarczno-pańszczyźniany wyraźnie dążył do starcia tych wszystkich grup pośrednich, które nie należały do klasy feudalnych panów ani do klasy uciskanych chłopów" [47]. Pobłocki pisze zaś, że:

Historia nie zna społeczeństw, które byłyby podzielone równo na pół. Społeczeństwo oparte wyłącznie na przemocy rozpadłoby się momentalnie w pył. Obok linii ucisku zawsze istnieją też mecha-

nizmy współpracy i kooptacji – zarówno dobrowolnej, jak i przymusowej. (...) Pańszczyzna zabijała w chłopie człowieka, ale patriarchat przywracał go do życia i wskazywał miejsce w społecznym porządku [48].

Kłątwa ukazuje społeczność, która rozpada się z powodu lokalnych konfliktów, podważenia norm, przemocy i braku niekwestionowanego przywódcy, który miałby odpowiednią charyzmę i dysponował remedium na suszę rolniczą; taki rodzaj kłęski wysusza bezpośrednio rośliny i glebę, co jest widoczne w wiejskim krajobrazie – jako obraz śmierci, która prowadzi do wysuszenia żywych komórek i pustynnienia środowiska.

Parafrazując Michela Foucaulta: śmierć powiązana z namiętnością i żądzą ma swoją znaczącą reprezentację w XIX wieku; u francuskiego intelektualisty pojawią się odwołania do Lamartine'a („śmierci w odmętach wody”) czy motywu śmierci „wzbudzającej rozkosz w pożogach” wziętej z Delacroix [49]. Wyspiański z kolei ukazuje w sposób symboliczny, że ludzka egzystencja i działania mają swoje konsekwencje w środowisku naturalnym. Chore społeczeństwo zakaża wszystko wokół. Ani Sołtys, ani Ksiądz nie biorą sprawy w swoje ręce i nie zarządzają działaniami, nie przewodzą ludowi, aby zaradzić kryzysowej sytuacji. Do głosu dochodzi Pustelnik, czyli żyjący poza społecznością włóczęga-asceta.

Eremita podpowiada rytuał:

PUSTELNIK

Trza, by pod nieba błękit panny
dym wzbił się w słup ofiarny,
by żywił Ognia, z Ziemi lęgły,
z niebieskim żarem stał się sprzęgły,
– aźby strop, Słońcem przepalony,
Kir dymnych chmur przesłonił czarny.
– Sprząc czarnorogich wołów czworo,

tymi dwie sęgi ciężkich kłód
trza na dalekie wywieźć pole
ugorne, puste,
skądby nie widać wsiowych chat.

KSIĄDZ
Zamilcz, przeklęty!

PUSTELNIK
Tyś przeklęty!
Co klątwy piętno masz na czole! [50]

Kiedy Mojżesz zostawił swój lud, tenże skierował swoją uwagę w kierunku złotego cielca. W *Kłątwie* jest podobnie; w czasie kryzysu, kiedy brakuje charyzmatycznego lidera, społeczność zwraca się w kierunku sił natury.. W *Księdze Wjścia* czytamy: „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią!” [51] Erich Fromm, omawiając zagadnienie idola, zwraca uwagę, że tę figurę można identyfikować z osobą pana, plebana, ojca, matki, czy właśnie sił natury. Wiara we wsparcie ze strony tej postaci ma zniwelować dominujące pośród ludzi poczucie bezradności. Ludzie przenoszą na tę postać swoją siłę, ale im bardziej rośnie moc idola, tym mocniej wzrasta alienacja ofiarodawców [52].

Przedstawiciele wiejskiej społeczności w dramacie Wyspiańskiego są więźniami obskurantyzmu, którego definicję przedstawił Stanisław Kostka Potocki w *Podróży do Ciemnogrodu*. Bezradność wszystkich aktorów odpowiedzialnych za przemoc pańszczyźnianą w *Kłątwie* jest wręcz karykaturalna, a patriarchalna siła jest uschnięta jak strąki bobu lub „zgasłe” kwiaty malw ukazane w didaskaliach. Prawdziwa siła destrukcyjna drzemie w Młodej, która już w pierwszej scenie pogania Chór na wysuszonym polu:

MARNOTRAWCE

Leda psom braty, darmołęgi!
Kijców by na was trza, poganiać!
[...]

MŁODA

A precz mi, zjadłe chamy!

CHÓR

Ty chamska! Co ty inksego!?
Zwiedłaś ludzi do złego!
Grzesznico – Bóg cię skarze [53]!

W dalszej części dramatu Młoda orientuje się, że zwykle płonące drewno nie wystarczy, aby ocalić krajobraz od pustynnienia:

MŁODA

No juści. – Przecież coś ofiara
z samego drzewa?

DZWONNIK

Tym słowem żąda Wiara stara.
[...]

MŁODA

Jeżli się spełnić ma ofiara,
jeżli Bóg śle te kary,
gdy stosu żąda dawna Wiara,
a wy mnie zwiecie klęsk przyczyną,
żem śmiertelnego grzechu winą
skalana,
to może – ze mnie – trza – ofiary? [54]

Potrzebna jest krew dzieci, które – według przekazów ludu i kościoła katolickiego – urodziły się z grzesznego i niedopuszczalnego związku. Ksiądz to *homo sacer* – postać wykluczona ze społeczności, którą można zabić, ale nie można jej poświęcić na stosie ofiarnym [55].

Inaczej jest z Młoda. Przywodzi ona na myśl „duszę opuszczoną” lub cierpiętnicę, która „znalazła się *extra ecclesiam, bez możliwości wybawienia*” [56] od stosu ofiarnego. Interesujące jest to, że Młoda sama decyduje się na gest Medei, nikt jej nie ponagla, a Pustelnik w sposób nieudolny odwołuje ją od tego zamiaru:

PUSTELNIK

Was do niczego nikt nie wzywa.

MŁODA

Toć już wie gromada cała,
że prze mnie klątwy złość straszliwa

PUSTELNIK

Na tobie nikt nie szuka kary.

MŁODA

Święconej ja się imam wiary,
przed Piekieł Niebo straż tu trzyma.

PUSTELNIK

Ano jest jeszcze nad obima
Moc przebaczenia, ukojna,
co groźby w nicość mieni.

MŁODA

Samiście rzekli: trza ofiary.

PUSTELNIK

Ofiary z żywych płodów ziemi.

MŁODA

Jenoście słowo w pół pojeni –
Trza dać, co ludzkie zległo plemie.
[...]

MŁODA

Chcę z tych złotych bram podwoje
Ederńskich biec.
[...]

serce mi biło; wiem o stosie;
tym jednym duszę zbawię;
jakieś księgi piszą o tem
Boskie.
Kędy się zwrócę wylękniona,
scigają wszędy mię zwidzyska
po nocach, w dniu, na jawie,
jacyś mię gonią, widzę z bliska
przy twarzy tuż ich twarze,
już, już nade mną ich ramiona
rąk podniesionych zwarte koliska.
Ciskają we mnie gruz, kamienie,
uciekam darmo – gonią, gonią
próżno się chronię przed ołtarze,
wołają: Śmierć, Śmierć, Zatrącenie! [57]

Młoda, ubrana w biel, podąża z dziećmi na stos, ponieważ tylko w ten sposób jest w stanie uciec przed Eumenidami, które ścigały również Ajschylosowego Orestesa. Sytuacja przywodzi na myśl kryzys ofiarniczy, który Girard opisuje jako utratę wartości ofiary i „zatarcie różnic pomiędzy przemocą nieczystą i oczyszczającą. Kiedy różnica ta zanika, żadne oczyszczenie nie jest możliwe, a nieczysta przemoc, zaraźliwa i odwzajemniona, zaczyna się panoszyć we wspólnocie” [58]. Zanikają różnice w porządku kulturowym, rozmywają się dotychczasowe tożsamości; pańszczyzna i patriariat przestają obowiązywać. Młoda sama decyduje o swoim ciele i życiu swoich dzieci. Girard stwierdza coś odwrotnego niż cytowany przez niego Victor Turner: porządek i urodzaj opierają się na różnicach kulturowych (zasadę tę dostrzec można w prymitywnych religiach i tragedii), a szalona rywalizacja, prowadząca do przemocy i wyniszczenia, pojawia się, gdy różnice zanikają [59]. W kulminacyjnym momencie dramatu Wyspiańskiego następuje prawdziwa walka o przeżycie. Warto tu posłużyć się spostrzeżeniem psychologa społecznego, Haralda Welzera, który przy opisie dziewiętnastowiecznego konfliktu o zasob-

soby naturalne na Wyspie Wielkanocnej – gdzie ujawniły się przypadki kanibalizmu – pisze, że „ekologiczna klęska do-prowadziła nie tylko do erozji gleby, ale także erozji kultury” [60].

Młoda, w oczach Chóru, przeistacza się w Strzygę („Strzyga, Strzyga wieś pali!”), czyli w istotę zarażoną śmiercią, która niesie pożogę. Samo znaczenie słowa *striga* ma wiele odniesień w kulturze, lecz tu szczególnie pasuje określenie „odrażającej czarownicy, przekłętej kobiety”, która żywiła się wnętrznościami dzieci [61]. Historyk Łukasz Kozak pisze: „na Rusi upiory po-wodują śmierć [...] rozsiewanie zarazy wśród ludzi i zwierząt. To samo określenie znajdujemy sporadycznie w Małopolsce. [...] Najczęściej zaś upiory, strzygi, a także zmyły duszą ludzi i bydło” [62]. W tym przypadku Strzyga dusi dymem, pali ogniem, zaś w rytuale dokonuje dzieciobójstwa, podobnie jak Medea: „wskazuje nam na podstawową prawdę przemocy. Kiedy nie jest ona zaspokojona, narasta aż do wyładowania się i to w sposób niekontrolowany. Ce-lem ofiary jest opanowanie i skierowanie jej we «właściwym» kierunku” [63].

Wiejski tłum wykonuje na Młodej jedną z najbardziej pierwotnych i zarazem prymitywnych kar śmierci – lapidację; jesteśmy zatem świadkami wiejskiego samosądu. Tuż przed śmiercią Młoda maże własną krwią znak krzyża na czole. Moment ten – w inscenizacji Konrada Swinarskiego z Narodowego Starego Teatru w Krakowie [64] – tak oto opisała Joanna Walaszek: „Kiedy w osmalonej białej sukience, skrwawiona, obrzucona ziemią upada wreszcie przywalona kamieniem, czyni jeszcze znak krzyża. Nie z pokory wobec Boga, ale przeciwko gromadzie. Ona wie, że Bóg jest z nią. I odzywa się Bóg teatralnymi, błyskającymi grzmotami” [65]. Jeśli rzeczywiście mamy tu do czynienia z interwencją chrześcijańskiego Boga – *deus ex machina* – to osta-

tnia scena *Klątwy* przywodzi na myśl zagładę Sodomy i Gommory w deszczu ognia i siarki [66]. Dramat Wyspiańskiego może być odczytywany jako widowisko winy i kary, podobnie jak o dziesięć lat starsza *Potęga ciemnoty*. W dramacie Lwa Tołstoja walka toczy się o zbawienie, w wizji Wyspiańskiego nie ma na to miejsca, ponieważ dochodzi do isście apokaliptycznej katastrofy, dla której prologiem stał się wysuszony krajobraz podtarnowskiej wsi.



- [1] R. Karaś, *Kłątwa i cud. Majora Sucharskiego droga na Westerplatte*, Warszawa 2017, s. 43.
- [2] T. Tokarczyk, *Wskaźniki oceny suszy stosowane w Polsce i na świecie*, „Infrastruktura i Ekologia Terenów Wiejskich” 2008, nr 7, s. 169.
- [3] L. Starkel, *Wisła Małopolska*, w: *Wisła. Monografia rzeki*, red. A. Piskozub, Warszawa 1982, s. 119.
- [4] R. Girguś, *Wyjątki ze źródeł historycznych o nadzwyczajnych zjawiskach hydrologicznych i meteorologicznych na ziemiach polskich w latach 1601-1920*, Warszawa 2022, s. 272.
- [5] L. Starkel, *Wisła Małopolska...*, s.119.
- [6] Tamże, s. 124.
- [7] M. Zalewski, *Ekohydrologia*, Warszawa 2020, s. 83–84.
- [8] O. Kolberg, *Tarnowskie–Rzeszowskie*, w: tegoż, *Dziela wszystkie*, red. J. Burszta, Wrocław–Poznań 1967, s. 261.
- [9] M. Davis, *Późnowiktoriański holokaust. Głód, El Niño i tworzenie Trzeciego Świata*, przeł. P. Szadkowski, Sieradz 2022, s. 529.
- [10] Tamże, s. 15.
- [11] Tamże, s. 388.
- [12] L. Woyrnarski, *Ecodramaturgies: Theatre, Performance and Climate Change*, Palgrave Macmillan 2020, s. 11.
- [13] Tamże, s. 14.
- [14] M. Boroń, GUS: *Polska na 24 miejscu w UE pod względem zasobów wody*
<https://naukawpolsce.pl/aktualnosci/news%2C89441%2Cgus-polska-na-24-miejscu-w-ue-pod-wzglem-zasobow-wody.html> [dostęp: 26.06.2023].
- [15] Z. Bartuś, *Susza rozwija się w Krakowie i Małopolsce po cichu, niczym rak. Wielu mieszkańców regionu, w tym rolnikom, już dziś brakuje wody. Co robić?*
<https://dziennikpolski24.pl/susza-rozwija-sie-w-krakowie-i-malopolsce-po-cichu-niczym-rak-wielu-mieszkancom-regionu-w-tym-rolnikom-juz-dzis-brakuje-wody-co-ar/c3-16541103> [dostęp: 26.04.2023].
- [16] E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marzmy antropocenu*, Warszawa 2018, s. 275.
- [17] Wyspiański wydał *Kłątwe* po raz pierwszy w 1899 roku, w „Życiu” redagowanym przez Stanisława Przybyszewskiego, a jej prapremiera odbyła się już po śmierci autora, w 1909 roku, w Teatrze Polskim w Łodzi (dziś Teatr im. St. Jaracza). Wówczas reżyserami przedstawienia byli Aleksander Zelwerowicz i Andrzej Mielewski. Dzwonnika zagrał młody Stefan Jaracz.
- [18] S. Srebnymy, *Kłątwa – tragedia*, w: tegoż, *Teatr grecki i polski*, wyb. i oprac. Sz. Gąssowski, Warszawa 1984, s. 583.
- [19] A. Chwałba, W. Harpula, *Cham i pan. A nam, prostym, zewsząd nędza?*, Kraków 2022, s. 158.
- [20] M. Janion, *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa 2024, s. 174.
- [21] A. Chwałba, W. Harpula, *Cham i pan. A nam, prostym, zewsząd nędza?*, s. 159.

- [22] J. Bojko, *Dwie dusze*, Warszawa 1909, s. 11.
- [23] Tamże, s. 40.
- [24] Tamże, s. 41.
- [25] S. Wyspiański, *Klątwa*, Kraków 1959, s. 23–24.
- [26] M. Douglas, *Czystość i zmaza*, przeł. M. Bucholc, Warszawa 2007, s. 45.
- [27] P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 27; cyt. za: M. Douglas, *Czystość i zmaza*, s. 45.
- [28] S. Wyspiański, *Klątwa*, s. 45.
- [29] Tamże, s. 48.
- [30] Tamże, s. 57.
- [31] Tamże, s. 61–62.
- [32] R. Girard, *Sacrum i przemoc*, przeł. M. i J. Plecińscy, Kraków 2019, s. 57.
- [33] M. de Certeau, *The Mystic Fable*, vol. 1: *The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, przeł. Michael B. Smith, Chicago 1992, s. 22–23; cyt. za: A. Bielik-Robson, *Marańska Pascha Derridy*, Kraków 2022, s. 62.
- [34] A. Bielik-Robson, *Marańska Pascha Derridy*, s. 43.
- [35] A. Grzymała-Siedlecki, *Wyspiański. Cechy i elementy jego twórczości*, Warszawa 1918, s. 254–258.
- [36] S. Pigoń, *Stanisława Wyspiańskiego Klątwa jako dramat obrzędowy*, w: tegoż, *Studia literackie*, Kraków 1951, s. 257–258.
- [37] R. Karaś, *Klątwa i cud*, Warszawa 2017, s. 13.
- [38] Tamże, s. 24.
- [39] Tamże, s. 34–35.
- [40] Tamże, s. 40.
- [41] K. Pobłocki, *Chamstwo*, Wołowiec 2021, s. 117.
- [42] Tamże, s. 120.
- [43] Tamże, s. 118–119.
- [44] Tamże, s. 121.
- [45] R. Girard, *Sacrum i przemoc*, s. 56.
- [46] Tamże, s. 56–57.
- [47] B. Baranowski, *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski Środkowej*, Łódź 1971, s. 116–117; cyt. za: K. Pobłocki, *Chamstwo*, s. 103.
- [48] K. Pobłocki, *Chamstwo*, s. 104.
- [49] M. Foucault, *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek, Warszawa 1999, s. 218–219.
- [50] S. Wyspiański, *Klątwa*, s. 28.
- [51] Wj 20,4.
- [52] E. Fromm, *Rewizja psychoanalizy*, przeł. R. Saciuk, Kraków 2015, s. 52.
- [53] S. Wyspiański, *Klątwa*, s. 8–9.
- [54] Tamże, s. 37.
- [55] Nawiązuję tutaj do Agambena. Zob. G. Agamben, *Homo Sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008, s. 233–234.
- [56] G. Niziołek, *Warlikowski: extra ecclesiam*, Kraków 2008, s. 59.
- [57] S. Wyspiański, *Klątwa* s. 82–83.
- [58] R. Girard, *Sacrum i przemoc*, s. 74.

- [58] R. Girard, *Sacrum i przemoc*, s. 74.
- [59] Tamże, s. 75.
- [60] H. Welzer, *Wojny klimatyczne. Za co będziemy zabijać w XXI wieku?*, przeł. M. Sutowski, Warszawa 2010, s. 77.
- [61] Ł. Kozak, *Upiór. Historia naturalna*, Warszawa 2020, s. 60–61.
- [62] Tamże, s. 189.
- [63] R. Girard, *Sacrum i przemoc*, s. 24.
- [64] Premiera odbyła się 1 grudnia 1968 roku.
- [65] J. Walaszek, *Konrad Swinarski i jego krakowskie inscenizacje*, Warszawa 1991, s. 155.
- [66] Rdz 19,24.

How Did the Water Crisis Lead to Social Breakdown in the Polish Countryside at the End of the 19th Century?

Abstract

The basis of considerations is *The Curse*, one of Stanisław Wyspiański's earliest plays, published in 1899 and staged in Łódź after the author's death in 1909. I frame my study in the paradigm of the new humanities in the environmental, specifically potamological, area. I conduct investigations in the fields of theatre and drama history, folk history, environmental history, philosophy, ecohydrology; all of them are closely related to a critical reading of the drama. I analyse the tragic relationship between human and non-human actors within one Polish village, Gręboszów, near the junction of Dunajec and Vistula rivers at the end of the 19th century. I explore the human and non-human causes of drought (biospheric disruption of the water cycle) and its tragic consequences.

Key words

Wyspiański, Dunajec, environmental history, drought, sacrifice, social conflict

Apolinary Rzońca – analityk i historyk kultury, doktor nauk humanistycznych (humanistyka cyfrowa, IBL PAN i PJATK). Interesuje się problematyką społeczną i pozaludzką (humanistyka środowiskowa). Dwukrotny stypendysta Joseph Conrad Fellowship i laureat Międzynarodowego konkursu eseju GovTech Polska za esej o ciemnej stronie rozwoju sztucznej inteligencji. Obecnie realizuje projekt naukowy pod egidą Instytutu Strat Wojennych im. J. Karaskiego; tytuł projektu: *Skutki przymusowych prac melioracyjnych w Generalnym Gubernatorstwie w zakresie ludzkim i środowiskowym*.

Numer ORCID: 0000-0002-6674-8981.





Naturalna religijność, wynikająca z agrarnego trybu życia już nie jest tak aktualna dla współczesnego mieszkańca wsi. Podobnie dla współczesnego mieszkańca miasta symbolika dawnej religijności staje się coraz mniej oczywista. Wyznacznik tożsamościowy coraz bardziej przesuwa się z kategorii lokalności na poziom przynależności do narodu i państwa.

Ślady dawnej pobożności maryjnej we współczesnych narracjach religijnych mieszkańców pogranicza polsko-białorusko-litewskiego

Kaciaryna Bychak

Wstęp

Zarówno zwykła obserwacja, jak i pogłębione badania pozwalają zauważyć wciąż dokonującą się przemianę, która zachodzi w obszarze religijności wiejskiej w Polsce i na jej kulturowych pograniczach. Jeśli jeszcze na przełomie lat 80. i 90. XX w. w praktykach i narracji mieszkańców wsi obecne były formy religijności wypracowane w XIX w., to już badania prowadzone w pierwszych naszego stulecia [1] pokazują zanikanie dawnych tradycji religijnych, powiązanych ze społecznym cyklem obrzędowym i kalendarzem rolniczym.

Równocześnie, dzięki twórczości Adama Mickiewicza i Juliusza Słowackiego, wiejska religijność stała się podłożem do wykreowania narodowej, katolickiej kultury religijnej. Z kolei prace Zoriana Dołęgi-Chodakowskiego, Oskara Kolberga czy Kazimierza Moszyńskiego stały się źródłami wiedzy dla poszukujących tożsamości przedchrześcijańskiej, mitu uniwersalnej, politeistycznej religijności.

Niniejszy tekst będzie próbą odpowiedzi na kilka istotnych pytań związanych z zasygnalizowanymi powyżej procesami: w jaki sposób można zdefiniować religijność wiejską, jakie są źródła do jej badań i w jaki sposób elementy tej religijności funkcjonują we współczesnym życiu polskiej wsi? Proces przemiany religijności wiejskiej pokażę na przykładzie dwóch motywów związanych z pobożnością maryjną.

Religijność wiejska jako konstrukt badawczy

Istotnym problemem w badaniu praktyk religijnych wiejskich społeczności jest już samo zdefiniowanie podobnych do siebie pojęć: pobożności ludowej, religijności ludowej oraz religijności wiejskiej. Z perspektywy teologii chrześcijańskiej religijne praktyki ludowe są określane mianem „pobożności ludowej”, którą nauczanie Kościoła odróżnia od „religijności ludowej”:

Termin „pobożność ludowa” oznacza różne formy kultyczne o charakterze prywatnym lub wspólnotowym, które w ramach wiary chrześcijańskiej są przeważnie sprawowane nie na sposób liturgii, lecz ich formy wywodzą się z ducha poszczególnych narodów lub grup społecznych i ich kultury [2].

Z kolei dokument *Wiara i inkulturacja* Międzynarodowej Komisji Teologicznej określa „pobożność ludową” w następujący sposób:

Przez pobożność ludową rozumie się na ogół, w krajach, które doszły do Ewangelii, jedność wiary i pobożności chrześcijańskiej, z jednej strony, z kulturą, a z drugiej z formami poprzednich religii narodów. Chodzi o te liczne typy pobożności, przy pomocy których niektórzy chrześcijanie wyrażają ich odczucia religijne w prostym języku, między innymi, świąt i pielgrzymek, tańca i śpiewu [3].

Dyrektorium opisuje „religijność ludową” jako pojęcie o nieostrych granicach:

Treścią „religijności ludowej” jest rzeczywistość uniwersalna. W sercu każdej osoby, jak również w kulturze każdego narodu i poszczególnych wspólnot, zawsze jest obecny wymiar religijny. Każdy bowiem naród dąży do wyrażania całkowitej i jednoczącej transcendencji oraz pojęcia natury, społeczności i historii przez środki kultyczne, w syntezie charakterystycznej dla głębokiego odczucia ludzkiego i duchowego. Religijność ludowa niekoniecznie ma związek z Objawieniem chrześcijańskim. W wielu regionach wyrażana w społecznościach przenikniętych w różny sposób elementami chrześcijańskimi, stwarza fundament pod „katolicyzm ludowy”, w którym w sposób mniej lub bardziej harmonijny współistnieją elementy pochodzące z religijnego sensu życia, z własnej kultury danego narodu oraz z Objawienia chrześcijańskiego [4].

Problem z definiowaniem pojęcia religijności ludowej występuje nie tylko w naukach teologicznych. Już Władysław Piwowski, analizując religijność ludową z perspektywy socjologii religii, określał ją jako jedno „z najbardziej niejasnych co do treści, jak i zakresu” [5].

Określenie „religijność ludowa” przeanalizowali Ryszard Tomicki (z perspektywy etnograficznej) oraz Ludwik Stomma (z perspektywy antropologii kulturowej) [6], opracowując pewien model religijności ludowej rozumianej jako kulturowy system. Z perspektywy historycznej analizę problemu przedstawił m.in. Tomasz Wiślicz w pracy, analizującej religijność małopolskich chłopów w okresie wczesnonowożytnym [7].

Istotnym problemem w zdefiniowaniu pojęcia religijności ludowej w naukach humanistycznych jest pewna opozycja, o której wspomina już Piwowski, a która nadal jest przedmiotem dyskusji współczesnych badaczy: pojęcie religijności ludowej jest częścią dychotomii, która zakłada istnienie religijności ludu i religijności elit, przy czym pier-

wszy człon tej opozycji jest nacechowany pejoratywnie. Z kolei problem ten nie występuje w takiej formie w interpretacji nauk teologicznych, gdzie ludowość nie jest tożsama z religijnością wiejską, jest natomiast pojmowana jako pobożność prywatna ludu świeckiego, jako to, co jest pozaliturgiczne, a jednocześnie nie stoi w opozycji do pobożności liturgicznej, tylko tworzy z nią symbiozę [8].

Współczesne badania nad wiejską kulturą religijną pokazują, że nie sposób mówić o jednym uniwersalnym systemie, w szczególności, że rozwój religijności uwarunkowany był nie tylko przez szeroko pojętą kulturą oraz tendencjami życia społecznego, ale też dostępem do tekstów religijnych lub parareligijnych, a także do kościoła i katechezy.

Problem opozycji pojęciowej „religijność ludowa” – „religijność elitarna” został utrwalony w badaniach pod wpływem religioznawstwa zachodniego, opartego na paradygmacie badawczym wywodzącym się z teologii protestanckich albo na racjonalistycznym podejściu, traktującym ludowe formy przeżywania i praktykowania religii jako „zabobonu”. W szczególności ważnym zdaje się być tutaj wpływ szkoły ewolucjonistycznej na powstawanie polskiego religioznawstwa [9]. Mógł on również wynikać z pozycji społecznej samych badaczy, należących do elit dobrze wykształconych naukowców. Na kolejną kwestię w badaniach nad religijnością ludową zwraca uwagę Anna Niedźwiedz. Według niej model tradycyjnej kultury chłopskiej jest zbudowany na wiedzy historycznej, opartej na klasycznych źródłach etnograficznych, ludoznawczych czy folklorystycznych, które są również obciążone perspektywą notujących je badaczy [10].

Biorąc pod uwagę te wszystkie aspekty, wydają się, że lepszym od „pobożności ludowej” będzie pojęcie „religij-

ności wernakularnej”. Odnosi się ona do takiej formy religii, jakiej ludzie doświadczają, jaką rozumieją oraz praktykują, a która kształtuje codzienną kulturę i zaburza tradycyjne granice między tym, co „oficjalne”, a tym, co „ludowe” [11]. Wychodząc od tego podejścia do zjawiska, określanego jako religijność ludowa, chciałabym prześledzić niektóre praktyki religijne, które wedle ówczesnych badaczy były obecne w społeczeństwach wiejskich w XIX wieku, a które są bądź były jeszcze do niedawna praktykowane w niektórych społecznościach na pograniczu dzisiejszej Polski, Litwy i Białorusi.

Religijność ludowa a wiek XIX

Nie sposób omówić wszystkich praktyk i przejawów religijności obecnych w XIX wieku. Należy jednak wskazać to, co w szczególności wpłynęło na ich kształtowanie się. Jak pisze Ludwik Stomma, tradycyjna społeczność wiejska w XIX w., to „małe, względnie odosobnione grupy, żyjące w mniej lub bardziej silnym poczuciu mitycznego zagrożenia zewnętrznego” [12]. Cechami tej religijności są rytualizm, sensualizm i swojska moralność [13]. Stefan Czarnowski określa religijność chłopską jako „naiwny sensualizm, pomieszany z rytualizmem magicznego charakteru” [14]. Podobieństwo obu ujęć odsłania stojącą za nimi perspektywę badawczą, która oparta była na poszukiwaniu elementów „egzotycznych” w dawnej religijności, niżli na sposobach przeżywania głębokiego doświadczenia religijnego.

Jeśli nawet uznamy, że kiedykolwiek istniał ludowy system wiary jako „uniwersalny układ kulturowy”, to opierałby się on na trzech filarach: (1) rocznym cyklu kościelnych uroczystości (2) związanych z przemianami natury i cyklami rolniczymi, (3) rytuałach rodzinnych, w których

rych szczególną rolę odgrywały wydarzenia z życia Świętej Rodziny, zwłaszcza Jezusa i Maryi. Między tymi symbolicznymi systemami zachodziły wzajemne odniesienia: biblijna historia, mająca swoje odzwierciedlenie w liturgicznym kalendarzu i natura pełniąca teatralną funkcję w harmonizowaniu prac rolniczych, jak i ludzkiego życia, zostały splecione ze sobą, umożliwiając interpretację każdego wydarzenia czy gestu, łącząc wewnętrzny świat lokalnej społeczności z religijnym horyzontem. Biblijne wydarzenia były poznawane poprzez przekazy ustne, a ich przyswajanie miało miejsce podczas liturgii oraz licznych form rytualnych (jak modlitwy różańcowe, nabożeństwa Drogi Krzyżowej, Gorzkie Żale, roraty itd.) oraz za pomocą sztuki wizualnej. Od najwcześniejszych okresów wdrażania chrześcijaństwa na omawianym terenie ich interpretacja była uwarunkowana lokalnymi i językowymi kontekstami; takie było środowisko, w którym rozwijała się apokryficzna twórczość, czerpiąca inspirację również z lokalnych autorytetów: proboszcza, dziada, wędrownego kaznodziei. Kultura, w której katolicyzm pełnił rolę głównej narracji, sankcjonowała społeczne podziały, ale też pozwalała je zawiesić w czasie świąt, co było wyrazem zjednoczenia i społecznej solidarności. Drobną szlachta chętnie pielegnowała religijność ludową i wzbogacała ją poprzez przekazy pisemne, w postaci religijnych utworów literackich, broszur i druków odpustowych. Mimo że ten typ kultury religijnej nieodwracalnie rozpadł się wraz z rozwojem miast, komunikacji i postępującym „odczarowywaniem świata”, to jej rezultaty przetrwały, a obecnie ożywają jako źródło tożsamości jednostkowej i zbiorowej [15].

Niektóre formy pobożności maryjnej w XIX wieku

W niniejszym tekście chciałabym przyjrzeć się dwóm dyskursom związanym z pojęciem pobożności maryjnej w polskim katolicyzmie. Ludowe wyobrażenia maryjne mają bowiem dwoisty charakter: zarazem narodowy i lokalny [16].

Rozwinięty kult maryjny nie stanowi *novum* dla polskiej religijności, natomiast XIX w. przyniósł konieczność jego nowych interpretacji w związku z utratą przez Polskę niepodległości [17]. Najważniejszy z tego punktu widzenia jest rozwój kultu Opiekunki narodu polskiego, szczególnie ważny dla kształtowania się tożsamości zarówno narodowej, jak też politycznej. Kult Maryi jako *Regina Polonorum* utrwala się już w XVII w. [18], w szczególności poprzez śluby Jana Kazimierza z 1656 roku, a później dzięki koronacji wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej w 1717 r. Idea ta natomiast rozpowszechniana była zarówno przez konfederatów barskich – „żołnierzy Maryi” i później przez narodowych wieszczów, powstańców, jak i zakonników, kaznodziei oraz zaangażowanych świeckich. Nowymi formami pobożności maryjnej w okresie XIX w. stają się, m.in. nabożeństwa majowe i październikowe, które popularyzowane były w Polsce przez ojców jezuitów i misjonarzy św. Wincentego à Paulo [19].

Rosnącą popularność maryjnego kultu można zaobserwować na przykładzie dziewiętnastowiecznych zbiorów pieśni religijnych, zarówno tych najbardziej popularnych, wydawanych przez zgromadzenia zakonne i specjalistyczne wydawnictwa, jak i materiałów tworzonych przez lud, m.in. śpiewników i zeszytów pielgrzymkowych. Łukasz Szczepblewski w artykule nt. ewolucji śpiewów maryjnych w śpiewnikach ks. M.M. Mioduszeńskiego i ks. J. Siedleckiego pokazuje, jak rosła liczba maryjnych pieśni przy każ-

dym kolejnym wydaniu. Jeśli w pierwszym wydaniu śpiewnika ks. Mioduszewskiego w 1838 roku było ich 23, to już w trzecim wydaniu (1849) wraz z dodatkami było ich już 51; w śpiewniku ks. Siedleckiego z kolei w pierwszym wydaniu w 1876 r. było ich 9, a już w piątym wydaniu (1908) ta liczba zwiększyła się do 69 [20]. Zarówno wspomniane wyżej śpiewniki czy również popularny *Zbiór pieśni nabożnych katolickich*, potocznie zwany śpiewnikiem Pelplińskim z 1871 były lub są w stałym użytku ludu. Część z tekstów i melodii ulega zmianom i modernizacji, jak podkreśla dalej Łukasz Szczebblewski [21]. Natomiast sporą część tych tekstów w oryginalnych wersjach bądź ze swoimi dodatkami, przechowały zeszyty wiejskich śpiewaków i śpiewaczek.

Podczas badań terenowych, które autorka prowadziła w sierpniu 2021 r. (Suwalszczyzna, Mazury Garbate) oraz lipcu 2022 r. (rejon solecznicki, Litwa), w odręcznie przepisywanych zeszytach pieśni religijnych odnaleziono sporo tekstów, które swoje źródła mają m.in. we wspomnianych zbiorach: *Ty któraś pięknie dni swoje skończyła* (Mioduszewski), *Serdeczna Matko, opiekunka ludzi* (Mioduszewski), *Gwiazda śliczna, wspaniała* (Siedlecki, Pelpliński) i in. Celem prowadzonych badań było prześledzenie współczesnej recepcji motywów o Świętej Rodzinie w żywej tradycji mieszkańców wsi. Badania były prowadzone metodą wywiadu otwartego, a jednym z kryteriów doboru respondentów było ich zaangażowanie w życie religijne lokalnych społeczności. Ze względu na wiek i chęć rozmowy zdecydowaną większość respondentów stanowiły kobiety (30 kobiet i jedynie 3 mężczyzn). Rozmówczynie nie miały problemu z przypominaniem sobie melodii czy sporych części tekstu, stwierdzały, że większość tych pieśni jest regularnie śpiewana przy okazji majowych nabożeństw maryjnych.

Teksty wspomnianych pieśni, jak również innych źródeł, takich jak kazania, teksty pielgrzymkowe, katechizmy stanowią źródło do badania religijności ludu na poziomie narodowym albo ogólnokrajowym.

Wybrane motywy o Matce Bożej w kulturze ludowej

Innym zaś przykładem są formy narratywne w przekazie ustnym, które jeszcze do niedawna były obecne w żywej tradycji, a teraz, zgodnie z obserwacjami autorki, zachowały się jedynie szczątkowo. Są nimi parabiblijne tradycje, opowieści interpretujące i współtworzące biblijne motywy osadzone w lokalnych kulturach. Jak pisali Magdalena Zowczak, a wcześniej Ludwik Stomma, jedną z cech charakterystycznych wiejskiej religijności, jest osadzenie m.in. narracji biblijnej w *orbis interior* ludu. Zowczak dla opisu parabiblijnych narracji w kulturze ludowej wsi posłużyła się terminem *biblia ludowa*. Używając tego pojęcia zapisanego małą literą, nie tylko podąża za ks. Markiem Starowieyskim, ale przede wszystkim podkreśla niejednoznaczność zjawiska religijności ludowej [22]. Jednocześnie podkreślić należy oczywisty fakt, że *biblia ludowa* nie jest mniej lub bardziej skodyfikowanym zbiorem tekstów, jest natomiast określeniem procesu adaptacji i trwania parabiblijnych narracji w kulturze wiejskiej.

Drugą kategorią analizowanych materiałów, analizowanych w kontekście pojęcia parabiblijnych narracji, będą wybrane legendy i opowieści o Matce Bożej, które w całości bądź fragmentarycznie są obecne w kulturze ludowej. Trudno jest określić dokładną datę ich powstania, przekazywane były bowiem w tradycji ustnej, którą cechują wariantywność i kontaminacja poszczególnych wątków. Cezurą czasową w przypadku tych tekstów stał się moment

ich zarejestrowania i opublikowania w postaci zbiorów etnograficznych, tekstów w czasopiśmie bądź w postaci druków ulotnych [23]. Jak zauważa Urszula Janicka-Krzywda, legendy i opowieści o Matce Bożej można podzielić na dwie grupy: a) teksty, w których Matka Boża występuje jako konkretna, fizyczna osoba; b) teksty o jej cudownych wizerunkach [24].

W kontekście parabiblijnej narracji maryjnej jednym z najbardziej reprezentatywnych wydarzeń w tekstach folkloru stała się interpretacja biblijnego wątku Ucieczki do Egiptu (Mt 2, 13-23). Pojawia się ona zarówno w przekazie ustnym, jak i w wariantach ikonograficznych. Magdalena Zowczak w swojej monografii *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej* podkreśla, że w tego typu przekazach Matka Boża „staje się podmiotem zdarzeń cudownych, podczas gdy Dzieciątko w jej ramionach pełni rolę środka magicznego” [25]. W tego typu tekstach Maryja występuje jako jednostka sprawcza, po ludzku przeżywająca wszystkie wydarzenia.

Upraszczaając, przekazy zawierające wspomniany wątek Ucieczki można podzielić na dwie kategorie: a) zapożyczone ze źródeł apokryficznych i b) będące interpretacją przekazu biblijnego bądź kreacją na podstawie schematów narracyjnych, charakterystycznych dla danej kultury.

W wątkach fabularnych, powiązanych z Ucieczką Matki Bożej można spotkać opisy licznych cudów, których dokonuje Maryja podczas ucieczki przed prześladowcami. Jednym z najbardziej popularnych motywów jest tzw. „Cud ze zbożem” albo cudowny wzrost roślin, który powiada o tym, jak Maryja z Dzieciątkiem spotyka chłopca siejącego pszenicę. Aby się ukryć przed prześladowcami, doprowadza do nagłego wzrostu roślin. Prześladowcy zastają chłopca

już podczas żniw i dowiadują się od niego, że owszem, Maryja z Dzieckiem przechodziła przez pole, lecz miało to miejsce w czasie zasiewu.

Motyw ten jest bardzo popularny w całej Polsce można spotkać go tak w południowych częściach kraju, jak i w północnych [26]. Spotkać go można zarówno w kolegdach zebranych przez Oskara Kolberga [27], w wersji prozaicznej z kolei w wydanym w 1908 roku zbiorze opowiadań i legend *Królowa Niebios. Legendy o Matce Bożej* [28], jak również w popularnym, wydanym w 1904 r. zbiorze *Kantyczki. Kolędy i pastoralki w czasie Świąt Bożego Narodzenia po domach śpiewane z dodatkiem pieśni przygodnych w ciągu roku używanych* [29]. „Cud ze zbożem” był bardzo rozpowszechniony w europejskiej parabiblijnej tradycji [30]. Z dużym prawdopodobieństwem jego pierwotnym źródłem był nieznaną już dziś apokryficzny tekst. Niemożliwe jest zrekonstruowanie pierwowzoru, można jednak spróbować ustalić przyczynę utrwalenia się tego motywu w tradycji ustnej. Magdalena Zowczak tłumaczy żywotność apokryficznej historii o „cudzie ze zbożem” tym, że „*jest [on] zgodny ze szczególnie ważnym w kulturze rolniczym aspektem wizerunku Marii jako patronki urodzaju*” [31]. Dodać należy, że motyw ten znany był w różnych interpretacjach fabularnych, co przyczyniało się do jego trwałości kulturowej.

Inną ścieżkę interpretacji można wyłonić opierając się na morfologii bajki magicznej. Autor tej teorii, Władimir Propp, wskazywał, że najczęściej powtarzającym się motywem centralnej funkcji bajki jest właśnie ucieczka głównego bohatera przed prześladowcami [32]. Bohater, żeby osiągnąć sukces, albo wykorzystuje magiczne przedmioty (m.in. buduje przeszkodę), albo sam zamienia się w coś, co jest nierozpoznawalne dla antagonistów. Zgodnie z indesa-

mi motywów bajkowych motyw z uciekającą parą, z której jedno zamienia się w zboże, a drugie w starca, jest szczególnie popularny na terenach Europy. Wydaje się, że uciekająca Maryja z Dzieciątkiem odpowiada temu właśnie motywowi bajki magicznej, który – w różnych odmianach – jest znany w wielu kulturach i łatwo mógł być adaptowany przez europejskie kultury rolnicze.

Drugim rozpowszechnionym jest motyw związany z Dobrym Łotrem. Święta Rodzina w drodze do Egiptu/Jeruzolimy lub innych miejsc spotyka zbójców. Ich plan obrabowania i skrzywdzenia bohaterów upada po tym, jak dostrzegają światłość i piękno nowonarodzonego Jezusa. Na końcu opowieści nawrócony rozbójnik (w innych wersjach – jego syn, również zbójca) umiera w dniu Ukrzyżowania po prawicy Chrystusa i trafia do raju. Często wątek ten jest połączony z cudowną pomocą udzieloną rodzinie zbójcy: uzdrowienie trędowatego dziecka, córki bez rąk. Motyw ten jest obszernie reprezentowany zarówno w staropolskich, jak i w zachodnioeuropejskich apokryfach [33]. Jego źródłem jest historia o Dobrym Łotrze, zawarta w Ewangelii Łukasza (Łk 23, 39-43), a później rozwijana w tekstach pozakanonicznych, jak Ewangelia Dzieciństwa Arabska czy Ewangelia Nikodema [34]. Według Magdaleny Zowczak, ogromna popularność tego motywu w kulturze ludowej wiązała się z bardzo czytelnym przełożeniem symboliki w formie *pars pro toto*: postać nawróconego zbójcy jako reprezentanta całości zbawionej ludzkości [35]. Motyw o Dobrym Łotrze może być interpretowany w różnych kluczach. Niewątpliwie jednym z tropów jest motyw miłosierdzia, niezwykle ważny w kulturze ludowej. Miłosierdzie jest okazywane zarówno na poziomie ludzkim, gdyż zbójca i jego żona przyjmują wędrującą Świętą Rodzinę, lecz przede wszystkim na poziomie boskim: jest nim zarówno cu-

downe uzdrowienie, jak i wybaczenie ziemskich grzechów samemu rozbójnikowi albo jego synowi. Jak wskazują badacze, motyw Dobrego Łotra jest ściśle powiązanych z innymi popularnymi w polskiej kulturze ludowej opowiadaniem, m.in. o „Madejowym łożu” albo o Janosiku [36].

Jeżeli interpretować religijność ludową w kluczu zaproponowanym przez Ryszarda Tomickiego, a wcześniej przez Stefana Czarnowskiego, jako system kulturowy [37], to należy uwzględnić również inny, jeden z najbardziej rozpowszechnionych typów przekazu, a mianowicie przekaz etiologiczny. Opiera się on na wyjaśnianiu pewnych zjawisk związanych z otaczającym narratora światem.

Do niego możemy odnieść np.: opowiadania związane z roślinami i drzewami. Do najbardziej popularnych w tej kategorii należą opowiadania związane z osiką, inaczej zwaną „drzewem Judasza”. Jej drzenie wyjaśniane jest tym, że wystraszyła się wojska Heroda pędzącego za Maryją i Jezusem, przez co wydała, gdzie znajdują się uciekinierzy. Jest również uważana za drzewo, na którym powiesił się zdrajca Jezusa – Judasz. Innym często wspomnianym drzewem jest choinka. Jest ona wiecznie zielona oraz stawia się ją na Boże Narodzenie (przy czym odnosi się to zarówno do typowego drzewka, którego obecność rozpowszechniła się dopiero w XIX w., jak i dla typowo śląskich podłazniczek), ponieważ ukryła pod swoimi gałęziami uciekinierów. Do roślin występujących rzadko, które mają niekiedy pojedynczą realizację należą paproć, piwonie czy fasola, na której występuje wizerunek Jezusa.

Również spotykane są opowiadania o zwierzętach i insektach. W tego typu tekstach pojawiają się koń, krowa, woły, owieczki. Temat dobrego traktowania zwierząt przez gospodarza jest powiązany z okresem bożonarodzeniowym. Zwierzęta te ukrywają w sianie Boskie Niemowlę

przed wojskiem. Niekiedy koń albo osioł występują jako negatywni bohaterowie. Oskarża się je o zjedzenie całego siana, co mogło doprowadzić do wyjawienia kryjówki Dziecka. Jednym z najczęstszych motywów spotykanych w tego typu opowiadaniach jest wyjaśnienie, dlaczego nie należy zabijać pająka. Pająk występuje w wielu odmianach opowiadań w połączeniu z wątkami jaskini, jodły bądź mostu, gdzie za pomocą swojej pajęczyny ukrywa on Maryję i Dziecko przed prześladowaniami.

Opowiadania etiologiczne służą również wyjaśnianiu stosunku grupy odbiorców do innych etnosów, z którymi mają styczność nadawca oraz odbiorca opowiadania. W tym przypadku najczęstszym bohaterem zbiorowym są Żydzi jako ci, którzy prześladowali Maryję i Jezusa. Tego typu teksty w oczywisty sposób sankcjonowały powszechny w kulturze ludowej antysemityzm. Innym często pojawiającym się bohaterem zbiorowym byli Cyganie/Romowie. Jako zupełnie inna grupa etniczna niż te, które w krajobrazie wsi można było spotkać na co dzień, Romowie byli postrzegani w kulturze ludowej jako przybysze z innego świata, których nie należy mierzyć typową społeczną miarą. W opowiadaniach etiologicznych wyjaśniane jest, dlaczego Romowie mogą kraść – ponieważ skradli gwoździe z Krzyża Pana Jezusa, mogą nie pracować i mogą kłamać, ponieważ ukryli u siebie Pana Jezusa, a powiedzieli, że Go nie mają.

W przypadku ustnej tradycji istotnym problem jest datowanie tekstów. O ile niektóre interpretacje motywów pozwalają choćby na względne ich umiejscowienie w czasie [38], o tyle większość interpretacji osadzona jest w wymiarze ponadczasowym. Przytoczona powyżej motywy były obecne w narracji wiejskiej jeszcze w latach 2000. Większość z etnograficznych przykładów była systematy-

cznie zbierana przez badaczy od lat 70. XX w. Na omawianych terenach gromadziły materiały m.in. niejednokrotnie wspomniana już Magdalena Zowczak, „ojciec” lubelskiej szkoły etnolingwistycznej Jerzy Bartmiński, jak również białoruscy i rosyjscy badacze, m.in. Nikita Tolstoy, Swietłana Tolstaya, Alena Bohanieva, Tatsiana Valodzina i in. Główną kategorią ich respondentów były osoby starsze, urodzone pod sam koniec XIX w. bądź na pocz. XX w., które były jeszcze bezpośrednimi przedstawicielami religijności, osadzonej swoimi korzeniami w XIX w.

Maryjna religijność we współczesnej religijności mieszkańców polsko-białorusko-litewskiego pogranicza

Podczas badań terenowych w latach 2021–2022 autorka skoncentrowała się głównie na tradycji parabiblijnej wśród mieszkańców wsi polsko-białorusko-litewskiego pogranicza. Teren ten jest punktem stycznym nie tylko współczesnych państw narodowych, ale również pograniczem narracji katolickich i prawosławnych. Skupiono się głównie na katolikach, przy czym większość z nich samookreśla się jako „Polacy”, co wiąże się nie tyle z przynależnością etniczną i narodową, co bardziej z przynależnością wyznaniową, sięgającą swoimi korzeniami Rzeczypospolitej Obojga Narodów i historii porozbiorowej. W poszukiwaniu jednak najbardziej pełnych tekstów folkloru sięgnięto na tereny całego kraju, nie skupiając się tylko na badanym regionie.

Mając świadomość zmian jakie zachodzą w sferze religijności, warunkowanych m.in. przemianami politycznymi, społecznymi i edukacyjnymi, autorka postanowiła przebadać obecność rejestrowanych jeszcze 30 lat temu motywów maryjnych wśród dzisiejszych mieszkańców wsi i małych miasteczek (osoby były urodzone na wsi, jednak

ze względów zawodowych przeprowadziły się do pobliskich miasteczek).

Jako respondentki i respondentów wybierano osoby deklarujące się jako religijne, szczególnie te, które identyfikują się jako katolicy i urodziły się kilka lat przed lub po II wojnie światowej. Religia, zwłaszcza katolicyzm, nadal odgrywa znaczącą rolę w kształtowaniu tożsamości kulturowej w tym regionie [39]. Od wieków była ściśle związana z polskością, a przyczyniły się do tego rozbiory I Rzeczypospolitej w latach 1772–1795. Katolicyzm stał się decydującym czynnikiem integrującym społeczeństwo w okresie rozpadu instytucji państwa.

Respondentami byli głównie mieszkańcy wsi i małych miasteczek, przy czym w większości były to kobiety (30 rozmówczyń), udało mi się przeprowadzić rozmowy jedynie z trzema mężczyznami. Wynikało to z kilku przyczyn:

1) Wiek rozmówców. Grupą docelowych rozmówców były osoby starsze, urodzone przed II wojną światową albo tuż po. Niestety większość osób urodzonych w tym okresie odeszła w ciągu ostatniej dekady, a okres pandemiczny był prawdziwym „żniwem śmierci” w tym regionie. Większość starszych mieszkańców na wsi stanowią obecnie kobiety.

2) Chęć rozmowy na tematy religijne. Wydaje się, że kobiety inaczej przeżywają swoją religijność, w mniejszym stopniu potrzebują odwoływać się do autorytetów, takich jak ksiądz czy nauczanie Kościoła, chętniej dzielą się zarówno własnymi interpretacjami prawd wiary, jak i własnym doświadczeniem religijnym. Respondenci-mężczyźni chętnie opisują pobożnościowe praktyki, w których biorą udział (Koła Różańcowe, procesje religijne, etc.), mniej chę-

ni są natomiast do odpowiadania na pytania o interpretacje zjawisk religijnych. We wszystkich trzech przypadkach w odpowiedzi na tego typu pytania słyszałam propozycję, by zapytać o to księdza, ponieważ „jest specjalistą od spraw Bożych”.

Rozmowy rozpoczęto od pytania o stare kolędy, które posłużyły jako inspiracja dla opisanych wcześniej motywów. Okazało się, że chociaż tradycje bożonarodzeniowe nadal dominują w kulturze ludowej, to są one obecnie kojarzone z inicjatywami prowadzonymi przez Kościół. Większość pieśni śpiewanych obecnie w okresie świątecznym znajduje się w śpiewnikach kościelnych oraz składa się z kolęd i pastorałek. Warto jednak zauważyć, że czasami zachowują swoje charakterystyczne regionalne melodie.

W postawionych pytaniach autorka skupiła się na wspomnianych wcześniej konkretnych tematach typologicznych. Okazało się, że w czasie wywiadów większość uczestników mogła przypomnieć sobie tylko fragmenty wspomnianych motywów. Najczęściej poruszonymi tematami były jednak historie o spędzeniu nocy w domu zbójnika oraz historie wyjaśniające pochodzenie roślin i owadów (osika, choinka, pająki). Respondenci mieli sentymentalny stosunek do tych – według nich – starych opowieści. Ta forma przekazu treści religijnych nie była już stosowana przez same respondentki w przypadku domowej katechety dla własnych dzieci i wnuków. Natomiast była ściśle powiązana ze wspomnieniami z własnego dzieciństwa, z konkretnymi osobami, ale również z obrazem wsi przednowoczesnej, bardziej zaludnionej, bez współczesnych rolniczych udogodnień. Z ankiety wynika także, że dla uczestniczek rozmów głównymi źródłami przekazu były starsze kobiety w ich rodzinach, jak babcie lub ciotki. Wspominając

określone motywy, część respondentek podkreślała, że obecnie tak to już nie tłumaczy się, że są to „takie bajki”. Z dużym prawdopodobieństwem, wiąże się to ze zwiększeniem roli katechezy kościelnej w kształceniu religijnym.

Trwałość przekazu była bezpośrednio związana z sytuacją rodzinną i materialną w pierwszej dekadzie po zakończeniu II wojny światowej. Jednym z powodów zaniku przekazu religijnego w rodzinach była powojenna bieda oraz konieczność bezprecedensowego zaangażowania w pracę zarówno dorosłych, osób starszych, jak i dzieci. Przesłanie religijne miało trwalszą ciągłość w rodzinach wielodzietnych (4 i więcej dzieci) oraz w rodzinach z dominacją kobiet.

Na podstawie przeprowadzonych rozmów można zaobserwować niemal całkowity zanik przekazu ustnego, który wcześniej odgrywał istotną rolę w relacjach międzypokoleniowych. Matka Boża, którą obserwujemy w dziewiętnastowiecznym typie narracji, odchodzi w zapomnienie, a jej miejsce zajmuje indywidualna relacja rozmówców z Maryją, a na metapoziomie też z Bogiem.

Postać Matki Jezusa jest kojarzona z konkretnymi przełomowymi sytuacjami w życiu rozmówców. W znacznej części narracji kobiecych pojawiała się kwestia samobójstwa i pomyślnej interwencji Matki Bożej. Przyczynami kryzysów życiowych były: błąd w pracy oraz zaciągnięcie ogromnych zobowiązań finansowych; nagła śmierć bliskiej osoby; ciężka choroba, brak rokowań na wyleczenie itp. Należy zwrócić uwagę na to, że mimo zmieniającego się typu interwencji Maryi w interpretacjach respondentów, nadal pojawiają się pewne trwałe elementy, charakterystyczne dla narracji ludowej, będące bazowymi elementami m.in. legend, opowiadań czy bajek magicznych: sen [40], spotkanie starszych kobiet w drodze na miejsce cudowne-

go uzdrowienia; list od anonimowego sąsiada.

Efektom tak przełomowej ingerencji jest praktykowanie pobożności maryjnej na różne sposoby przez resztę życia: udział w nabożeństwach maryjnych i w kołach różańcowych, indywidualna rozmowa z Matką Bożą i modlitwa „do Niej”.

Podsumowanie

W niniejszym tekście staram się nakreślić proces przemian, który zachodzi w zjawisku określanym jako religijność ludowa (typu wiejskiego) na przykładzie wybranych motywów w religijności maryjnej. Mimo że religijność mieszkańców wsi znacząco się zmienia, wątki z zakresu tradycji parakiblijnych, zarejestrowane przez badaczy-etnografów na przełomie XIX i XX wieków są nadal obecne w pamięci starszych mieszkańców, choć nie jest już to żywy przekaz religijny. Ślady „dawnego świata” we współczesnej narracji samych mieszkańców są już obecne jedynie jako wspomnienia, nie dotyczy to jednak przekazu o działaniu indywidualnym *sacrum* w życiu respondentów.

O wiele większą żywotnością we współczesnej religijności wykazują się przekazy powstałe na poziomie narodowym, w dalszym stopniu doświadczenie religijne mieszkańców i mieszkanki wsi jest mocno związane z poszczególnymi typami pobożności maryjnej, takimi jak pobożność związana z obrazami Matki Boskiej Częstochowskiej, Matki Boskiej Ostrobramskiej bądź Matki Boskiej Gietrzwałdzkiej. Jest to uwarunkowane m.in. zmianą sposobu przekazu treści religijnych – o ile w dawnych społecznościach wiejskich, a później w okresie komunistycznym, możliwość uczestniczenia w oficjalnym życiu religijnym, dostęp do katechezy, był mocno ograniczony, o tyle obecnie punkt

ciężkości w edukacji religijnej przeniósł się z przekazu rodzinnego na zorganizowaną ogólnie katechezę.

Innym aspektem zaniku dawnych treści jest zmiana samego *orbis interior* wsi, która nie jest już zamkniętą społecznością, sąsiadują w niej zarówno mieszkający tam „od zawsze”, jak i ci którzy przynieśli własne doświadczenie religijne (albo jego brak) z domeny mniejszych lub większych miast. Również ważną przyczyną jest postępujący proces urbanizacji, coraz więcej mieszkańców wsi przenosi się do miast i miasteczek, gdzie ich lokalne tradycje religijne zostają zunifikowane na potrzeby większej i bardzo różnorodnej społeczności.

Przemiany w religijności bezpośrednio wiążą się ze zmianą stylu życia i pracy. Postępują przemiany na samej wsi: modernizacja sposobów prowadzenia gospodarki oraz zmiana trybu życia, jak i zmiana ludności, związana choćby ze zjawiskiem *downshiftingu*. Naturalna religijność – wynikająca z agrarnego trybu życia – już nie jest tak aktualna dla współczesnego mieszkańca wsi. Podobnie dla współczesnego mieszkańca miasta symbolika dawnej religijności staje się coraz mniej oczywista [41]. Wyznacznik tożsamościowy coraz bardziej przesuwa się z kategorii lokalności na poziom przynależności do narodu i państwa.

W artykule zostały omówione jedynie wybrane motywy maryjnej religijności ludowej, które jednak pokazują jej wyjątkową różnorodność i wielopoziomowość. Mimo zmiany fabuły, współczesna narracja o działaniu Matki Bożej w dużym stopniu jest oparta na tych samych archetypicznych schematach, co i narracja dziewiętnastowieczna. Sprawczość Maryi zarówno na poziomie narracji legendarnej, jak i na poziomie narracji indywidualnej pokazują „oswojenie” tej postaci oraz nadanie jej zdolności pośredniczenia pomiędzy światami. Sprawczość i opiekuńczość

Maryi jest łącznikiem pomiędzy światem dawnym a teraźniejszością, objawia się ona za pomocą różnych form charakterystycznych dla danego czasu i sposobu funkcjonowania społeczności: cudów ze zbożem czy roślinami, nawróceniem rozbójnika i bogacza, czy cudu z naprawieniem zaniedbań finansowych w sowieckim sklepie u jednej ze współczesnych narratorek.



- [1] Zob. M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Toruń 2013; B. Pawłowska, „Polak-katolik” – słów kilka o religijności współczesnych Polaków, „Władza sądenia” 2015 nr 1 (6), s. 77–92 i in.
- [2] Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania, nr. 9.
https://liturgista.pl/?page=liturgy_norms&content=document&label=2001-12-17-C-KKB-DPLL [dostęp: 23.12.2023].
- [3] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, Wiara i inkulturacja, r. III, p. 2, 1988.
https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_pl.html [dostęp: 26.06.2023].
- [4] Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania, nr. 10.
https://liturgista.pl/?page=liturgy_norms&content=document&label=2001-12-17-C-KKB-DPLL [dostęp: 23.12.2023].
- [5] *Religijność ludowa, ciągłość i zmiana*, red. W. Piwowarski, Wrocław 1993, s. 6.
- [6] Zob. R. Tomicki, *Religijność ludowa*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, red. M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, Wrocław 1981, t. II, s. 29-70; L. Stomma, *Religijność ludowa*, w: tegoż, *Antropologia kultury wsi polskiej w XIX w.*, Warszawa 1986, s. 204 – 232.
- [7] Zob. T. Wiślicz., *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Warszawa 2001, s. 7-12.
- [8] Zob. B. Nadolski, *Nabożeństwa ludu chrześcijańskiego*, w: tegoż, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 994-1001.
- [9] Czołowe dzieła Tylora, Morgana czy Frazera były jednymi z pierwszych dzieł religioznawczych, które zostały przetłumaczone na język polski już w ostatnim dwudziestoleciu XIX wieku. Zob. H. Hoffmann, *Dzieje polskich badań religioznawczych 1873–1939*, Kraków 2004, s. 19.
- [10] A. Niedźwiedz, *Od religijności ludowej do religii przeżywanej*, w: *Kultura ludowa. Teorie. Praktyki. Polityki*, red. B. Fatyga, R. Michalski, Warszawa 2014, s. 328.
- [11] Zob. M. Bowman, U. Valk, *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*, London 2012.
- [12] L. Stomma, *Religijność ludowa*, s. 206.
- [13] Tamże, s. 206.
- [14] S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: S. Czarnowski, *Kultura*, Warszawa 1958.
- [15] Zob. M. Zowczak, *Między tradycją a komercją*, „Znak” 2008, nr 634, <https://www miesiecznik.znak.com.pl/6342008magdalena-zowczakmiedzy-tradycja-a-komercja/> [dostęp: 26.06.2023]; A. Draguła, Kościół, który wyznaje: między zgorszeniem a nadzieją, Kraków 2023, s. 248–249.
- [16] Zob. M. Zowczak, *Między tradycją a komercją*, „Znak” 2008, nr 634, <https://www miesiecznik.znak.com.pl/6342008magdalena-zowczakmiedzy-tradycja-a-komercja/> [dostęp: 26.06.2023].
- [17] Por. J.J. Kopec CP, *Formy kultu maryjnego w polskiej religijności XIX wieku*, „Roczniki teologiczne” 1996, nr 4 (XLIII), s. 166.

- [18] Por. S. Szafranec, *Z badań nad genezą tytułu Najświętszej Panny: „Królowa Polski”*, „Ruch biblijny i liturgiczny” 1957, nr 10 (1957), s. 4–5.
- [19] Por. J.J. Kopeć CP, *Formy kultu maryjnego w polskiej religijności XIX wieku*, s. 175–177.
- [20] Zob. Ł. Szczepelowski, *Ewolucja śpiewów ku czci Najświętszej Maryi Panny w perspektywie przemian repertuarowych XIX-XX w. Studium na podstawie wybranych utworów w śpiewnikach ks. M.M. Mioduszewskiego i ks. J. Siedleckiego*, „Musica Eklesiastica” 2019, nr 14 , s. 31–32.
- [21] Tamże, s. 49.
- [22] M. Zowczak, *Między tradycją a komercją*, „Znak” 2008, nr 634, <https://www miesiecznik.znak.com.pl/6342008magdalena-zowczakmiędzy-tradycja-a-komercja/> [dostęp: 26.06.2023].
- [23] U. Janicka-Krzywda, *Postać Matki Boskiej w folklorze słownym polskiego Podkarpacia*, „Nasza Przeszość” 1993, nr 79, s. 6-7.
- [24] Tamże, s. 6.
- [25] M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, s. 289.
- [26] Zob. *Polskie Kolędy Ludowe. Antologia*, red. J. Bartmiński, Kraków 2002, s.162-163.
- [27] O. Kolberg, *Dziela Wszystkie Oskara Kolberga. Ruś Czerwona*, t. 56, cz. 1, s. 62.
- [28] M. Gawalewicz, *Królowa Niebios. Legendy o Matce Bożej*, Katowice 1908, s. 6-7.
- [29] K. Miarka, *Kantyczki. Kolędy i pastoralki w czasie Świąt Bożego Narodzenia po domach śpiewane z dodatkiem pieśni przygodnych w ciągu roku używanych*, Warszawa 1904, https://pl.wikisource.org/wiki/Stała_nam_się_nowina_mila [dostęp: 14.09.2023].
- [30] M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, s. 288.
- [31] Tamże, s. 289.
- [32] W. Propp, *Morfologia wolszebnój skazki*. Moskwa 1988, s. 167.
- [33] I. Kotlarska, W. Stelmach, *Motyw Dobrego Łotra w staropolskich apokryfach Nowego Testamentu i jego ślady w narracjach ludowych*, „Literatura Ludowa. Journal of Folklore and Popular Culture”, 66 (2022) 4, s. 47–48.
- [34] Zob. *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne. Część 1.*, red. M. Staroewski, Warszawa 2017, s. 416-417.
- [35] Por. M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000, s. 379.
- [36] Por. M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Toruń 2013, s. 295; E. Wilczyńska, *Madejowe łoża*, w: *Słownik Polskiej Bajki Ludowej*, red. V. Wróblewska, <https://bajka.umk.pl/sownik/lista-hasel/haslo/?id=105> [dostęp: 3.11.2023].
- [37] Ryszard Tomicki wyjaśnia, że tak pojmowana religijność ludowa włącza wszelkie formy aktywności społecznej, nie tylko zdeterminowane uznaniem zasad chrześcijaństwa. Por. Tomicki R., *Religijność ludowa*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, red. M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka , t. II, Wrocław 1981, s. 29–30.

- [38] Jeden z takich przykładów powiązanych z motywem „Ucieczki do Egiptu” podaje Alena Bohanieva, białoruska etnografka, biblijne toposy i postacie w opowiadaniu zostają zamienione przez narratorkę na rzeczywistość radziecką. Zamiast Jerozolimy i Betlejem występują m.in. „sielsowiety”. Zob. *Bielaruskaja „narodnaj biblija” u suczasnych zapisach*, red. A. Bohanieva, Minsk 2010.
- [39] A. Maleweska, *Współczesna tożsamość kulturowa Polaków na Wileńszczyźnie*, „Pogranicze. Studia Społeczne”, t. 20, s. 222–223.
- [40] M. Wójcicka, *Sen*, w: *Słownik Polskiej Bajki Ludowej*, red. V. Wróblewska, <https://bajka.umk.pl/sloownik/lista-hasel/haslo/?id=151> [dostęp: 03.11.2023].
- [41] Zob. A. Draguła, *Pobożność ludowa in progress*, w: *Kościół w dobie antropocenu*, red. S. Jaromi, Kraków-Kielce 2023, s.125–143.

Traces of Former Marian Devotion in the Contemporary Religious Narratives of the Polish-Belarusian-Lithuanian Border Region's Inhabitants.

Abstract

In the paper examines the enduring elements of 19th-century folk religiosity within the context of contemporary religious practices in the Polish-Belarusian-Lithuanian border region. The article discusses the challenges in defining terms such as “folk piety” and “rural religiosity”, noting that folk religiosity blends Christian elements with local traditions and culture. It describes the development of Marian devotion in the 19th century, which was pivotal in shaping the national and political identity of Poles, with a focus on May and October devotions popularised by Jesuits and missionaries. Research conducted through open interviews revealed that certain Marian hymns and prayers are still practised among the border region's inhabitants, with women playing a particularly important role in recalling the melodies and texts of these hymns from the past. The article highlights the presence of para-biblical narratives in folk culture, referred to as the “folk bible”, which integrates biblical motifs with local traditions. Despite the disintegration of traditional rural religiosity due to urbanisation and modernisation, its elements have survived and are

being revitalised as important to the contemporary individual and collective identity of the border region's inhabitants. This research underscores the significance of Marian devotion as a formative element of national and local identity and the continuity of religious traditions despite socio-cultural changes.

Key words

Contemporary religious narratives, Marian devotion, “folk bible”, intangible cultural heritage, transformations of religious culture

Kaciaryna Bychak – doktorantka Szkoły Doktorskiej Uniwersytetu Szczecińskiego w dyscyplinach teologia oraz lite-raturoznawstwo. W swojej działalności badawczej zajmuje się przemianami zachodzącymi we wspólnotach katolickich w Polsce, Białorusi i Litwie z perspektywy praktykowanej religii i różnorodności kultur religijnych.

e-mail: kaciaryna.bychak@phd.usz.edu.pl.

Numer ORCID: 0000-0001-6554-527X.





*Postęp zapoczątkowany uwłaszczeniem
chłopskim trwał cały czas. Wieś brała
w nim udział, postulowała ścieżki rozwoju,
sprzeciwiała się tym, których nie mogła
pogodzić z chłopskim „ma być tak, jak jest”
oraz „jest tak, jak ma być” [...] jednak wieś
sama chciała stymulować rozwój.*

*Nawet w przypadku wydarzeń
stojących poza sprawczością chłopskiej
wspólnoty akcentowano ich początek
w działalności oddolnej.*

W tyglu zmian. Mieszkańcy wsi południowej Polski wobec procesów modernizacyjnych – rekonesans

Mariusz Fornagiel

Kulturę, a zarazem życie społeczności wiejskiej, charakteryzowała wielostopniowa izolacja. Obejmowała zarówno ograniczoną mobilność, jak również opór przeciwko przyjmowaniu przychodzących do wsi zmian. Ludwik Stomma, w swojej pracy dotyczącej kultury wsi polskiej w XIX w., nazywał to zjawisko używając wypowiedzi chłopów: „**ma być tak, jak jest**” oraz „**jest tak, jak ma być**” [1]. Frazy te opisywały ograniczenie świadomościowe jej mieszkańców i – jak zauważa badacz – stanowiły niemały problem dla licznych pokoleń etnologów. Obraz wiejskiej rzeczywistości powstający w różnych środowiskach inteligenckich był konstruowaną przez nie imaginacją, co przekładało się na efekty pracy naukowej [2]. Jeśli więc takim pułapkom ulegali ci, którzy mogli prowadzić rozpoznania terenowe i stykać się osobiście z ówczesną kulturą chłopską, o ileż trudniejsze zadanie stoi przed historykiem. Prowadząca badania w Zaborniu w latach 1937–1938 Kazimiera Zawistowicz-Adamaska udzieliła w tej kwestii takiej rady swoim kolegom:

Trudno tu narzucić jakieś recepty. Raczej należałoby wszelkich recept zaniechać. Po prostu wyczulić zmysł obserwacyjny do najwyższych granic, by dostrzegać nie tylko to, co jest namacalne, uchwytnie, ale i to wszystko, co jest poza tym. Dopiero wycucie owych nieuchwytnych praw, rządzących duszą jednostki i duszą społeczności, utoruje drogę do dalszych osiągnięć [3].

Historyk w badaniach przemian społecznych na wsi polskiej dysponuje licznymi źródłami, z których niezwykle wartość w perspektywie analizowanego tematu prezentują materiały wytworzone przez samych mieszkańców wsi – są wśród nich pamiętniki, a w szczególności odzyskujące swoje miejsce w historiografii pamiętniki konkursowe [4].

Taki dobór źródeł, ograniczający się tylko do śledzenia dziejów chłopskiej memuarystyki, nie umożliwia przedstawienia pełnego spektrum poglądów społeczności wiejskiej. Jednak niewątpliwie pozwala najbardziej zbliżyć się do światopoglądu, jakim kierował się członek badanej społeczności. W tym miejscu może się wydawać, że historyk znajduje się w lepszej pozycji niż poruszający się od zagrody do zagrody etnograf. Możliwość wniknięcia w większą rzeczywistość, uchwycenie jego *modus vivendi*, może się odbywać bez konieczności prowadzenia badań etnograficznych, lecz poprzez uważną lekturę pamiętników chłopskich. Jak pisze Zawistowicz-Adamska: „A ludzie wsiowi? Tak jak wszyscy ludzie: i tu każdy człowiek ma swój wewnętrzny świat, mniej czy więcej nie znany otoczeniu, mniej czy więcej przed nim ukrywany, bądź świadomie, bądź nieświadomie” [5]. Z tego też powodu dla wielu przedstawicieli społeczności chłopskich napisanie pamiętnika często wiązało się z zastrzeżeniem anonimowości.

Mimo wszelkich mankamentów oraz trudności interpretacyjnych, z którymi borykają się współcześni badacze, tego rodzaju egodokumenty pisane w różnym czasie, jak i przez różnych reprezentantów społeczności wiejskiej, po-

zwalają zrozumieć stosunek wsi oraz jej mieszkańców do szeroko rozumianej modernizacji. Analiza chłopskiej memuarystyki umożliwia również zastanowienie się nad poziomem samoświadomości warstwy chłopskiej w obliczu przemian cywilizacyjnych oraz zachodzących w tymże zakresie przeobrażeń kulturowych. Modernizacja wiązała się między innymi z wprowadzaniem nowoczesnych narzędzi oraz form gospodarowania, zmianami obyczajowymi, kulturowymi (na przykład przemian ubioru), rozwojem samorganizacji gospodarczej wsi. Nierzadko powiązane były z globalnymi procesami rozwojowymi, jakie odbywały się również na ziemiach polskich.

Modernizacja – biorąc pod uwagę jedną z możliwych definicji – to: „proces zmian zachodzących w odpowiedzi na bodźce płynące z regionów przemysłowych” [6]. O ile jednak dla wsi Polski południowej tendencje rozwojowe zostały zainicjowane z zewnątrz (uwłaszczenie, napływ nowoczesnych narzędzi rolniczych, edukacja), o tyle z czasem decydującą rolę odegrała między innymi sprawczość wybranych członków wspólnoty wiejskiej (działacze społecznych, księży, nauczycieli). Modernizacja będzie zatem traktowana tutaj szeroko, jako proces przemian każdej struktury życia społeczności wiejskiej (od stylu życia i form gospodarowania po świadomość zbiorową) [7], co oznacza przechodzenie z form tradycyjnych do nowoczesnych [8]. Wszelkie przejawy przekształceń w zakresie funkcjonowania społeczności wiejskiej były poddawane ciągłej dyskusji wewnątrz lokalnej społeczności, co prowadziło do wypracowania – indywidualnie i zbiorowo – wspólnego stanowiska do zmian. Początkowo w stosunku do bodźców zewnętrznych, a potem wobec wewnętrznych źródeł postępu [9]. Innymi słowy, analizowany okres oraz pochodzący z tego czasu materiał źródłowy pozwalają sądzić, iż mieszkańcy

wsie tworzyli własną syntezę tego, co tradycyjne oraz tego, co nowoczesne.

Zaprezentowany dobór źródeł oraz ograniczenie rozpoznań do terenu południowej Polski, która pokrywa się z obszarem dawnego zaboru austriackiego, pozwoli uniknąć problemów związanych z ujawniającymi się w badanym materiale różnicami między zaborowymi, a tym samym ze zbyt dużą liczbą danych. Dynamika procesów modernizacyjnych była często odmienna w poszczególnych częściach ziem polskich, dlatego skupienie się na geograficznie wyodrębnionym terenie (o podobnej strukturze społecznej i agrarnej) umożliwi uzyskanie satysfakcjonujących wniosków badawczych [10].

Punktem wyjścia dla oceny procesów modernizacyjnych wsi Polski południowej jest uwłaszczenie w roku 1848, ponieważ wtedy rozpoczyna się wzrost mobilności chłopskiej i izolowana społeczność stopniowo otwiera się na wpływy zewnętrzne [11]. Również w chłopskich pamiętnikach uwłaszczenie, w połączeniu z rabacją galicyjską [12], stanowi najważniejszy punkt odniesienia przy porównywaniu czasów dzisiejszych z „gorszą” przeszłością. Swoje rozważania prowadzę do momentu, w którym rozpoczęła się kolektywizacja rolnictwa, będąca elementem „socjalistycznej modernizacji” [13]. Rodziła zdecydowany opór w społeczności wiejskiej, ponieważ ziemia była wówczas podstawą pozycji społecznej.

Jakie były czynniki modernizacyjne wsi w tak zarysowanym okresie? Ludwik Stomma, analizując wieś polską w XIX w., wymieniał: służbę wojskową, pielgrzymki, targi i jarmarki, migracje zarobkowe, żebractwo (a także włóczęgostwo), a wśród instytucji wprowadzających nowoczesność i zmieniających świadomość chłopską wlicza: kościół, dwór, karczmę i szkołę [14]. W XX w. czynników

ników rozwojowych było zdecydowanie więcej. Należy tu wspomnieć choćby o politycznym ruchu chłopskim oraz organizacjach młodowiejskich, szkole, uniwersytetach ludowych, prasie, a w końcu państwie (szczególnie dla okresu po 1944 roku) [15]. Należy podkreślić, że każdy z tych elementów mógł być jednocześnie przyczyną opóźnienia we wprowadzaniu zmian na wsi. Jednak za najważniejszy aspekt wpływający na dynamikę procesu adaptacji trendów modernizacyjnych należy uznać tradycyjną kulturę chłopską, zwykle niechętną zmianom. Warto tutaj przywołać ocenę Wincentego Witosa:

Niemalą rolę na wsi odgrywał stary zaśnieżony konserwatyzm, niechęć i uprzedzenie do wszelkich nowości. Przyzwyczajenia stawały się nie tylko drugą naturą, jakby religią i przykazaniem, którego przestąpić nie wolno. Dotyczyło to szkoły, nauki, książki ale rozciągało się także na ubranie, mieszkanie, uprawę gruntu, narzędzia rolnicze, nasiona itp. rzeczy, mimo że one były wypróbowane i narzucały się same każdemu, choćby tylko trochę myślącemu człowieku. Tu już był upór wprost nie do przełamania [16].

Zasadniczą zmianę przyniosło uwłaszczenie chłopów. W oczach pamiętnikarzy dopiero wówczas uwolniono wieś spod jarzma ograniczającego jej siły i odtąd mogła ona pracować samodzielnie. Jan Słomka zaliczył uwolnienie warstw chłopskich do najważniejszych czynników umożliwiających postęp:

[...] bo przez to chłopu pozostał czas pracy na swoim gruncie i każdy wiedział, że co przygospodarzy to jego, nie tak jak za pańszczyzny [...]. Teraz pierwszy lepszy chłop jest swobodny i może sobie żyć jak dawniej szlachcic [17].

Ten uwolniony potencjał przejawiał się w „przedsiębiorczości indywidualnej”, która nie sprowadzała się do „wąskiego, ekonomicznego znaczenia”, ale kierowała się

pewnym etosem, sprofilowanym pod gospodarcze współdziałanie. To właśnie ono miało pokonać ograniczenia wynikłe z braku otoczenia instytucjonalnego [18].

Wobec tego należy zastanowić się, czy modernizacja mogła przyjść na wieś tylko z zewnątrz, czy wręcz przeciwnie – chłopci rozumieli jej wartość oraz odgrywali sprawczą rolę w inicjowaniu zmian? Wiele zależało od mieszkańców, którzy wykazywali się – albo nie – inicjatywą i samoorganizacją. Niekoniecznie wiązało się to z odległością do ośrodków miejskich i relacjami z ich mieszkańcami, a więc z czynnikami stricte zewnętrznymi. Dowodem na to, że oba warianty były możliwe w bardzo podobnych warunkach mogą być leżące w swoim sąsiedztwie wsie Albigowa i Handzlówka. W pierwszej z nich pracę nad rozwojem wsi podjął po objęciu parafii ks. Antoni Tyczyński (1856–1925) [19]. Była to, jak pisze Stefan Ingłot, „praca na ugorze” [20]. We wsi nie było aktywnych jednostek, a proboszcz też nie dbał o ich znalezienie. Dlatego też po odejściu księdza wszelkie działania modernizacyjne zostały wstrzymane [21]. Zupełnie inaczej było w Handzlówce – tam pracował ks. Władysław Krakowski (przybył do wsi w 1889 roku), który spotkał Franciszka Magrysia, chłopca społecznika [22]. W swoich wspomnieniach pisze o „pomocy” i „współpracy” z nowym proboszczem. Razem doprowadzili do powstania w Handzlówce szkoły ludowej oraz Kółka Rolniczego. Dzięki temu ograniczono analfabetyzm oraz uczono nowych metod uprawy roli [23]. Nie było to więc wprowadzenie modernizacyjnych prądów na wieś, ale pomoc w już rozbudzonych procesach, rozpoczętych przez samych mieszkańców.

Szczególnie zaakcentować należy rolę, jaką na wsi odgrywał Kościół katolicki. Parafia, w sytuacji braku innych instytucji działających na prowincji, stanowiła często jedy-

ne zaplecze umożliwiające samoorganizację wspólnoty wiejskiej [24]. Nierzadko chłopci kształtowali swój światopogląd pod wpływem tego, co słyszeli z ambony [25]. Ksiądz stał na straży panującego porządku społecznego, utrzymując tym samym *status quo*. Podawał teologiczne wyjaśnienie dla chłopskiego konserwatyzmu (ujętego przez Ludwika Stommę w zdaniu: „*ma być tak, jak jest*”). Jeszcze po II wojnie światowej jego znaczenie było ogromne [26]. Jak pisał pamiętnikarz, bez zapowiedzi z ambony żadne zebranie we wsi nie mogło liczyć na dużą frekwencję [27].

Przykłady Handzlówki i Albigowej pokazują jak wielką rolę odgrywała działalność proboszcza, ale nie przyniosłaby ona sukcesu bez aktywności parafian. Jednocześnie nie musieli oni zgadzać się ze wszystkim, co usłyszeli w kościele. Maria Krisań zauważyła, że wieś przyjmowała to, co „*było uznawane za tradycyjne według formy, chociaż zawierało w sobie nową treść*” [28]. Uwagę tę poczynioną dla Królestwa Polskiego można również odnieść do Galicji. Modernizacja w oczach chłopów powinna być zgodna z ich duchowością. Społeczność wiejska łatwiej akceptowała ją, jeśli jej przejawy wprowadzano z poparciem miejscowego księdza. Kapłan wykazujący się osobistą inicjatywą, mającą na celu poprawienie losu całej wspólnoty (np. założenie kółka rolniczego), cieszył się szacunkiem wsi. Pamiętnikarze podkreślali, że sukces postępu był powiązany z religią katolicką. Porażki wiązano zazwyczaj ze sprzeciwieniem się zasadom wiary i uznawano za „karę boską”.

Nie wszystkie zmiany na wsi były jednak zgodne z nauczaniem katolickim. Gdy zaczęły one dotyczyć obyczajów i stylu życia, spotykało się to z oporem samego Kościoła (oraz części wsi) [29]. Dotyczyło to np. sfery planowania rodziny, antykoncepcji i aborcji. W 1948 roku mieszkańiec wsi Czulówek w powiecie krakowskim pisał:

wieś [...] częściowo ogranicza się z przyrostem ludności. Proboszcz czy z ambony, czy przy tzw. wizytacji (kolędy) krytykuje ten stan rzeczy zupełnie słusznie, ale zainteresowanie w ulżeniu wychowania dzieci ze strony kościoła na wsi nie ma. [...] Pada hasło z ambon, trzeba, ażeby nas było 100 milionów, nasze hasło jest, ażeby było nas mniej, a wartościowych, bo co nam z wielkiej hołoty [30].

Nauki Kościoła były sprzeczne z oczekiwanymi rozwiązaniami stawianymi ze strony wsi. Problemem było rosnące przeludnienie i bezrobocie. Chłopi coraz częściej mówili o konieczności ograniczenia przyrostu naturalnego – miało to powstrzymać niekontrolowany wzrost liczby mieszkańców, co w swojej istocie było przejawem myślenia w kategoriach nowoczesnych. Te działania zostały potępione przez Kościół katolicki.

Mimo to z lektury pamiętników chłopskich wynika, że osiłą konfliktu dotyczącego wsi i Kościoła stanowiły nie sprawy obyczajowe, ale kwestie materialne i zwykła walka polityczna. Księża występowali przeciwko ruchowi ludowemu i ruchowi młodowiejskiemu [31]. W swej retoryce używali antymodernizacyjnego przesłania – straszili nowoczesnością. Utożsamiali działaczy politycznych z komunistami, straszili falą ateizacyjną (w pamiętnikach stale powraca zagrożenie „bezbożnictwa”). Celem przedstawicieli Kościoła katolickiego było utrzymywanie panującego porządku. Księża umiejętnie wykorzystywali również konflikt pokoleniowy. Skupiając się na atakach przeciwko ruchowi młodowiejskiemu, niejako stawali się obrońcami „chłopskiego konserwyzmu”, przeciwko któremu występowało młodsze pokolenie [32]. Uznawali, że modernizacja proponowana przez młodych chłopów idzie zbyt daleko. Byli w tym zgodni z częścią wsi akceptującą zmiany dopóki mogły być adaptowane do chłopskiego konserwyzmu („jest tak, jak ma być”). W wypowiedziach chłopskich wi-

doczne jest, że granicą akceptowalności stawało się przywiązanie do wiary katolickiej [33]. Według Jana Słomki:

gdzie panuje powszechnie moralność na zasadach religii, rozwinię się dobre życie rodzinne, postęp w sprawach gospodarczych, społecznych, politycznych, gdzie zaś brak takiej moralności i panuje wyłącznie przejęcie się sprawami materialnymi, musi nastąpić upadek pod każdym względem i koniec wszelkiego postępu [34].

Możliwy konflikt na tle modernizacyjnym z Kościołem nie mógł przekroczyć granicy utraty wiary. W przeciwnym wypadku tracił on poparcie społeczności wiejskiej.

Ciekawym zjawiskiem w kontekście rozważań dotyczących podejścia mieszkańców wsi do modernizacji stanowi kwestia księży pochodzących z klasy chłopskiej. Często to właśnie kariera osoby duchownej stanowiła najszybszą drogę awansu materialnego, obok ścieżki równoległej, np. zawodu nauczyciela albo adwokata. Między tymi możliwościami zmiany statusu społecznego występowała istotna różnica: chłop, zostając księdzem, przestawał być chłopem. Kapłan w swojej pracy duszpasterskiej szybko dystansował się od swojego pochodzenia społecznego i nawiązywał rozliczne kontakty z okolicznym ziemiaństwem. Księża też, opacznie rozumiejąc potrzebę modernizacji wsi polskiej, z niechęcią odnosili się do niektórych przejawów życia wspólnoty gromadzkiej. Zofia Skąpska, ze zdziwieniem przyjęła skargi podegrodzkiego proboszcza ks. Jana Oleksika (1856-1928) [35] – pochodzącego z warstwy chłopskiej – na okoliczne kobiety przychodzące do kościoła w strojach ludowych: „Miasto tak blisko, a one ciągle są tak zacofane, bliżej miasta w Biegonicach, to w kościele nie zobaczy się takiego stroju, wszystko delikatnie, po pańsku” [36]. Rozbieżne wizje postępu tym mocniej były odczuwalne jako niezrozumiałe właśnie w przypadku kapła-

nów pochodzących z warstwy chłopskiej – mieszkańcy wsi spodziewali się, że ksiądz będzie myślał podobnie jak oni, lecz nie zawsze popierał działania chłopów.

Proces modernizacji przyspieszyła ogromna fala emigracji zarobkowej – sezonowej i stałej. Za zarobione pieniądze dokupywano ziemię, zakupywano nowy sprzęt gospodarski, słowem – rozwijano i modernizowano gospodarstwo. Na początku XX w. emigracja przybrała ogromne rozmiary. Jak pisał chłop z Poręby Wielkiej w powiecie limanowskim: „Do 1914 r. prawie co druga rodzina miała swego wysłannika w Stanach Zjednoczonych” [37]. Ich wpływ na zmiany na wsi nie ograniczał się jednak do przysyłania pieniędzy. Obserwowany w trakcie zagranicznych podróży świat zmieniał światopogląd wychodźców. Po powrocie do swojej wsi chłopci na własnym gospodarstwie wprowadzali rozwiązania widziane przez nich na emigracji. Wincenty Witos odnosi się do tego zjawiska z aprobatą:

Toteż „amerykanie” w bardzo licznych wsiach wywierali duży i korzystny wpływ, a nawet tu i ówdzie wywierają go i do tego czasu. Ludzi zepsutych i zmanierowanych nie spotykało się pomiędzy nimi prawie zupełnie, czego o innych emigracjach powiedzieć nie można [38].

Powracający emigrant cieszył się we wsi szacunkiem oraz z ochotą słuchano jego opowieści. Jeden z mieszkańców wsi Niedźwiedź wspominał:

Jak taki przyjechał z zagranicy „był uświadomiony” bo widział innych ludzi, inne strony, inaczej się zapatrywał, był mądry, mógł opowiadać, to ludzie go szanowali, a miał też pieniądze, a inny informator dodawał: że ci co przyjeżdżali byli szanowani we wsi. Powodem była ich szeroka wiedza o świecie. Lubiano ich słuchać, słuchać jak opowiadali o życiu w innych krajach o ich wygodach [38].

Z tego powodu budzili nie tylko większe zainteresowanie sąsiadów, ale podlegali krytyczniejszej ocenie. Obserwowano czy wprowadzone nowe metody gospodarowania przyniosą sukces. Szczególnie nieufnie odnoszono się do emigrantów sprzeciwiających się tradycyjnej moralności rządzącej życiem na wsi – „nie szanowano tych, którzy nie przywozili pieniędzy, ale dlatego, że przepili, nie lubiano, gardzono kobietami, które przyjeżdżały z emigracji [...] «z bękartem»" [40]. Wincenty Witos opisuje historię jednego z „amerykanów”, który za zarobione pieniądze rozwinął własną gospodarkę. Stało się to przyczyną ciekawości i zazdrości na wsi. Ponieważ nie chodził do kościoła co tydzień, a jedynie na Wielkanoc i Boże Narodzenie, to społeczność wiejska potępiła jego decyzje. I gdy umarł młodo, a jego synowie szybko zaprzepaścili majątek ojca, uznano to „za karę Bożą” [41]. Mimo takich przypadków z pamiętników chłopskich przebija pozytywny stosunek do emigrantów, a najczęściej zauważano rolę jaką wnieśli w rozwój wsi. Po II wojnie światowej szczególnie często podkreślano znaczenie paczek z odzieżą, które zmieniły całkowicie „modę wiejską”, a jednocześnie pozwoliły na szybsze zagospodarowanie się w trakcie powojennej odbudowy [42].

Należy jednak pamiętać, że wychodźstwo różniło się terytorialnie. Fala emigracji do Ameryki jedynie uzupełniła już trwającą emigrację na Węgry w podgórskich regionach Polski południowej [43]. Ludwik Stomma zauważa, że: „Rzeczywiście pęd do sezonowych peregrynacji «w doliny» nieraz na odległości 400–600 km musiał mieć wśród górali (sama już nazwa «bandoska» ma góralskie pochodzenie) zgoła żywiołowy charakter [...]” [44]. Czy więc w połączeniu z obecną w tamtejszym folklorze pamięcią zbójnictwa (zaliczonego przez niego do czynników przełamujących izolację wsi), to właśnie te regiony stanowiły najszyb-

ciej przyjmujące trendy modernizacyjne?

Zmiany docierały na wieś również za pośrednictwem dworu. W pamiętnikach chłopskich kwestia ta jest jednak często przykryta konfliktem o ziemię i walką o reformę rolną. Poglądy na sytuację społeczną i gospodarczą nierzadko miały swe źródło w głębokim poczuciu krzywdy doznanej przez wspólnotę wiejską ze strony dworu, nieraz sięgającą czasów pańszczyźnianych [45]. Wincenty Witos wspomina, jak to jego ojciec chrzestny posiał żyto, wraz z którym wyrosły chwasty. Jednakże na jego propozycję zakupu ziarna siewnego w majątku dworskim, odpowiedział oburzony:

Ja ze dworu? Tego nie zrobię nigdy! Był u mnie rządca i namawiał mnie, dawał mi nawet burg albo na odrobek, ale niedoczekanie jego. Niech nam złodzieje wprzód wrócą łąki, pastwiska i wolnicę, niech wynagrodzą nasze krzywdy, ale póki się to nie stanie, to do nich nie pójde ani nic od nich nie wezmę [46].

To właśnie ten zagorzały konflikt pomiędzy wsią a dworem o ziemię utrudnia analizę rzeczywistego odnośnienia się mieszkańców wsi wobec nowości przychodzących na wieś z tego kierunku. Chłopi byli dumni ze swojej samodzielności, niejednokrotnie podkreślali swoją wyższość w stosunku do dworu. Początkowo jednak, jak zauważa Jan Słomka, nowe formy gospodarowania pojawiały się najpierw u ziemian: „Ze dworu wiele korzystnych nowości i ulepszeń przeszczepiało się do włościan, szczególnie lepsze nasiona, których jeszcze koło roku 1890 w żadnym sklepie w Tamobrzegu nie było” [47]. Z czasem rosnąca samoorganizacja chłopów, powstające kółka rolnicze sprawiały, że ta droga modernizacji traciła na znaczeniu. Mimo to wciąż obecny był antagonizm pomiędzy wsią a ziemianami, potęgowany debatą wokół reformy rolnej [48]. Sytuację konfliktu dobrze podsumowuje wypo-

wiedź jednego z chłopów, który krótko po II wojnie światowej na-pisał: „Przed wojną mówiono, że dwory świecą kulturą, że chłopci nie potrafią gospodarzyć fachowo, więc dzisiaj okazało się, że chłopci potrafią gospodarować lepiej niż dwory” [49]. Powojenna reforma rolna, powodująca całkowitą likwidację ziemiaństwa, odsunęła tę dyskusję w cień. Należy również podkreślić, że konflikt dotyczący modernizacji rozgrywał się pokoleniowo. Jak pisał pamiętnikarz z województwa krakowskiego: „Idea postępu odgrywa wśród młodzieży dużą rolę, lecz środowisko zwykle konserwatywne ideę tę łamie lub wykoszlawia” [50]. To na tym polu rozgrywała się rywalizacja o wprowadzenie nowinek w gospodarowaniu, o stosowanie nowych narzędzi i nawozów. Inny chłop pisał w 1948 roku:

Młodzież dzisiejsza idzie z duchem czasu i wszystkie zmiany w zakresie uprawy roli czy stosowania nowych metod uprawy przyjmuje chętnie, starsi zaś nie mają zaufania do tego co nowe, a opierają się raczej na własnych doświadczeniach, chociażby wyniki tej pracy były nikłe [51].

Dopiero dostrzeżenie rzeczywistych efektów w gospodarstwie potrafiło przełamać niechęć starszych. Natomiast młodzi przekonani do swoich racji, nie chcieli czekać na przemianę mentalności reszty wsi. Postulowali wzmożenie akcji edukacyjnej dotyczącej nowoczesnych modeli gospodarowania. Tym samym zauważyć należy, że to właśnie oświatę uważano za jeden z procesów przyspieszających modernizację wsi. Istniejące ograniczenia materialne i instytucjonalne sprawiały, że nie każda wieś mogła rozwijać się równomiernie. Pewną rolę odgrywały bardziej aktywne jednostki, „działacze chłopscy”, często samoucy, którzy byli świadomi szans jaką dała im edukacja (starali się o rozpowszechnienie jej na wsi). Franciszek Magryś w zakończeniu swoich wspomnień stwierdza:

nie sędzę nigdy, bym działał coś nadzwyczajnego, czego by inny nie mógł działać. Owszem każdy człowiek, nawet w najgorszych warunkach urodzony może stać się pożytecznym otaczającemu go społeczeństwu, jeżeli tylko zechce nad sobą pracować [52].

Jak jednak wynika z lektury pamiętników chłopskich, na drodze do modernizacji stawały często różne przeszkody, nie tylko wynikające z biedy. Rolę odgrywał tutaj przede wszystkim patriarchalny model rodziny. Jak zwrócił uwagę Jan Mróz, obok ograniczeń i barier materialnych to właśnie wzorce wychowawcze i tradycjonalistyczna postawa rodziny oraz społeczności wiejskiej, w której to praca na roli jest najważniejszą wartością, uniemożliwiały kształcenie się młodzieży. Na drodze do edukacji stawało przeciążenie pracą oraz przekonanie rodziców, że książki nie poprawią bytu w gospodarstwie [53]. Przywołać tutaj warto opinię chłopca z powiatu limanowskiego:

Dlaczego mała chęć do nauki? Dlatego że jest u większości przekonanie, że nauka to próżnowanie. Przekonałem się osobiście, bo rozmawiając z kimś na temat posyłania dzieci do szkół, poza nielicznymi wyjątkami odnosił się do tego problemu niemal z ironią. W domu mówiono mi: „Próżnujesz cały dzień” albo „Jak ty potrafisz tak żyć, nic nie robiąc” [54].

Przywołuje dalej historię własnej siostry, która po skończeniu szkoły powszechnej chciała iść do Liceum Pedagogicznego. „Mogłaby mieszkać w bursie i uzyskać stypendium, ale cóż, kiedy rodzicom właśnie jest potrzebna do pracy na 3 ha, gdzie starszy brat i siostra pomagają” [55]. Ośmiesza tym samym myślenie starszego pokolenia, ponieważ dobrze zdaje sobie sprawę, że na tak małym gospodarstwie dobrze daliby sobie radę bez pomocy siostry. Oddaje to w ironicznym zakończeniu akapitu: „Zresztą jak się wszyscy wyuczą to co będziemy robić: kamienie tłuc?” [56].

Chłopi z czasem doceniali możliwości jakie dawa-

ła szkoła. Często jednak ograniczali potencjał edukacyjny do umiejętności pisania i czytania. Lecz początkowo nawet to nie budziło ich uznania. Jakub Bojko, opisując stan wsi w XIX wieku, wspominał, że: „[...] sztukę czytania i pisania uważało za rzecz dla siebie zbytnią, rzecz, którą się tylko panowie bawią – nie mając nic do roboty – ale chłop się może uchować” [57]. Charakterystyczna jest tutaj wypowiedź przywołana przez Franciszka Magrysia. Gdy na posiedzeniu rady gminnej zaproponował zorganizowanie we wsi szkoły, jeden z radnych powiedział: „Mój ojciec ani ja czytać i pisać nie umiemy i żyjemy, więc i dzieci nasze bez szkoły się obejdą” [58]. I również w tym przypadku to dopiero dostrzeżenie efektów i szans generowanych przez podstawową edukację wiejską pozwala z innej perspektywy ocenić zmiany zachodzące w mentalności środowisk wiejskich.

Obraz ten, dotyczący pewnych wsi i ich społeczności, był zupełnie inny w różnych społecznościach. W niektórych pamiętnikach znajdujemy informacje o docenieniu wartości, jaką niesie edukacja. Nierzadko naukę w prowincjonalnych szkołach traktowano jako szansę, gdyż nie mogli skorzystać z niej przedstawiciele poprzednich pokoleń, na przykład rodzice czy dziadkowie. Paradoksalnie wykształcenie stawało się też niekiedy remedium na problemy gospodarcze. Rosnąca liczba dzieci sprawiała, że nie można było ich pozostawić w gospodarstwie. Jan Stryczek przywołuje przykład rodziny, w której właśnie z tego powodu rodzice postanowili wykształcić jedno dziecko [59]. Edukacja taka była wyzwaniem materialnym dla całej rodziny. To właśnie zaangażowanie, z jakim decydowano się na wyrzeczenia w celu umożliwienia rozwoju członkom rodziny świadczy o jej wysokiej wartości pozamaterialnej dla pewnych członków społeczności chłopskiej. Nie wiązało

się to tylko z brakiem możliwości podziału zbyt małego gospodarstwa pomiędzy wszystkie dzieci, ale również z postrzeganiem nauki jako takiej i zauważania korzyści, jakie ona przynosi. Decyzje te wiązały się czasami z ofiarnością całej rodziny. Jak wspominał Jan Schneider (1902–1972):

[...] w rodzinie toczyła się dyskusja czy są możliwości posłać najmłodszego brata Stanisława do szkoły ogólnokształcącej w Nowym Sączu, do której koniecznie brat chciał się dostać. W wyniku dyskusji bracia i siostry i matka podjęli na siebie ciężar nakładów, aby bratu ułatwić wykształcenie średnie [60].

Jednak rodzinę wiejską nie zawsze było stać na takie poświęcenie. Często to właśnie bieda sprawiała, że rezygnowano z dalszej edukacji dziecka i starano się wyeliminować takie plany [61]. Niekiedy próbowano straszyć pobylem w szkole. Jeden z pamiętnikarzy wspomina: „*bałem się szkoły okrutnie, bo mnie zawsze nią straszono. Ale gdy przyszedł 1 września, trzeba było iść do «stracha»*” [62]. Ze zdziwieniem odkrył, że jest to miejsce, gdzie w przeciwieństwie do znanego mu dotąd świata „nie bito” [63]. By zniechęcić do nauki ponad akceptowalne minimum (nauka czytania i pisanie) przedstawiano różne skutki do jakich prowadziło „zbytnie” poświęcenie się tej dziedzinie życia. Walenty Kunysz wspominał, że gdy ogłosił w domu, że chce iść do szkoły w mieście, jego matka przestrzegła, że „*zajdzie w głowę z nauki*”. Taki los miał spotkać dwóch mieszkańców sąsiedniej wsi, gdyż – jak opowiadano – „*zwarowali*” na ostatnim roku studiów – teologii i prawa [64].

Według Jana Mroza młodzi chłopcy krytycznie podchodzili do instytucji przedwojennej szkoły, kontestując przede wszystkim niedostosowanie systemu szkolnego do potrzeb wsi, ale do interesów warstw wyższych. Braki te prowadziły przede wszystkim do nieprzygotowania jej absolwentów do nowoczesnej pracy na wsi. Pamiętnikarze

postulowali więc, m.in. wprowadzenie nauczania dotyczącego gospodarstwa domowego, uczenia wiedzy praktycznej oraz dumy z życia wiejskiego. Wobec ograniczeń systemu chłopi podkreślali rolę, jaką powinien odgrywać nauczyciel wiejski. Oprócz funkcji pedagogicznych i wychowawczych musi on posiadać umiejętności organizacyjne, a swoją misję wypełniać nie tylko w czasie, gdy dzieci przebywały w szkole [65]. Uderza tutaj podobieństwo do roli jaką pamiętnikarze przypisywali księżom. Podobnie jak nauczyciele mieli oni do spełnienia nie tylko funkcje nadane im z punktu widzenia wykonywanych przez nich obowiązków, ale także pozycji społecznej, jaką zajmowali w środowisku wiejskim. Pochwala się działalność aktywnych nauczycieli i księży, którzy prowadzili do rozwoju organizacji i instytucji działających na wsi [66], a jednocześnie potępia postawy przeciwne. Józef Chałasiński przeprowadzając analizę stosunku pamiętnikarzy do nauczycielstwa wiejskiego zauważa, że zdecydowanie dominuje postawa krytyczna lub negatywna [67].

Wobec niedomagań międzywojennego systemu szkolnego istotną rolę w podniesieniu świadomości wsi i jej samoorganizacji odegrały uniwersytety ludowe. Najśłynniejsze z nich powstały w Szycach oraz w Gaci Przeworskiej i są związane z małżeństwem Zofii i Ignacego Solarzy. Jeden z pamiętnikarzy, podkreślając znaczenie edukacji w tym miejscu, pisze:

Szyce nie dały mi ani srebra ani złota, ani też posady, ni żadnego dyplomu, lecz dały mi coś droższego od tych klejnotów ziemskich, dały mi klucz do rozwiązywania zagadnień i trudności w życiu, wzmocniły jeszcze bardziej mój charakter, uszlachetniły i pokrzepiły moją duszę, jednym słowem odrodziły mnie, tam odnalazłem siebie samego, zobaczyłem na którym punkcie kuli ziemskiej stoję [68].

Absolwenci tej instytucji byli świadomi i dumni ze swojej chłopskości. Stanowili dowód sukcesu programu zaproponowanego przez jego twórców [69]. Stali się również propagatorami postępu we własnych miejscowościach. Samokształcenie również było zależne od zasobów finansowych. Pamiętnikarze wspominają, że biednych nie było stać na książkę i gazetę, a to właśnie w nich niektórzy widzieli możliwości rozwoju i podniesienia stanu swojego gospodarstwa:

W zimie kiedy śniegi opadną i robota się skończy na polu kolo gospodarstwa, schodzą się biedni chłopkowie i opowiadają sobie rozmaite nowiny, a każdy żyje nadzieją i mówi, że na wiosnę już lepiej będzie, jest to dla nich niby gazeta, która ich nic nie kosztuje, a której i takby nie przeczytali, bo nie umią. Inaczej jest u bogatych, sprowadzają sobie rozmaite książki rolnicze, prenumerują gazety, uczą się w zimie z książek, ażeby to na wiosnę wypraktykować i ulepszyć [70].

Podkreślić należy, że w tej i podobnych wypowiedziach książka wiąże się z bogactwem materialnym. Wraz z gazetą stanowiły o statusie majątkowym, ale to efekty wprowadzanych na ich podstawie nowych form gospodarowania były znakiem praktycznego znaczenia.

Na koniec należy wspomnieć o barierach wiążących się z modernizacją. Najczęściej wzmiankowanymi w opracowaniach problemowych, źródłach z epoki oraz pojawiającymi się w niniejszych rozważaniach były ograniczenia materialne. Brak źródeł finansowych przerywał ścieżkę edukacyjną, uniemożliwiał samokształcenie, zakup nawozów, maszyn, dokupienie gruntów. Obok biedy najczęściej wzmiankowaną barierą w unowocześnianiu wsi wymienianą w pamiętnikach i wypowiedziach chłopskich był alkoholizm. Często łączył się on z biedą, ponieważ „przepijanie pieniędzy” kończyło się długami. Krytyczny sto-

sunek do tego problemu znajdziemy w większości pamiętników chłopskich. Autor z Kłęczan w powiecie gorlickim ograniczenie tego problemu uważał za jeden z większych sukcesów powojennych zmian. Pisał: „[...] już nie ma tego, co niegdyś było, jeszcze mamy jednego pijaka, to on się wykończy i będzie w gromadzie spokój [...]” [71]. W niektórych wypowiedziach łączono alkoholizm panujący na wsi z uzależnieniem jej mieszkańców od ziemian i Żydów, którzy najczęściej byli właścicielami karczem. Dlatego też jego ograniczenie wiązano z usamodzielnieniem się wspólnoty wiejskiej. Przez cały omawiany okres palącą kwestią był głód ziemi. W pamiętnikach wielokrotnie możemy przeczytać opisy trudów podejmowanych w celu zakupu dodatkowego gruntu. To w powiększeniu gospodarstwa chłopci widzieli rozwiązanie swoich problemów. Postulat reformy rolnej miał prowadzić do uzdrowienia struktury agrarnej. W wypowiedziach nadesłanych na konkurs „Opis mojej wsi” ogłoszony w 1948 roku widzimy jednak często rozczarowanie jej efektami. Wydaje się, że podobnie jak w przypadku innych haseł modernizacyjnych przyczyną krytycznego podejścia wsi do tych zmian jest przeprowadzenie ich wbrew opinii wspólnoty. Możemy więc przeczytać o podziałach robionych „po znajomości”, o braku zabezpieczenia możliwości zagospodarowania nowych działek i pozostawieniu parcelantów samym sobie [72].

Problem stosunku mieszkańców wsi do modernizacji jest związany z izolacyjnym charakterem kultury chłopskiej. Przyjmowanie zmian wiązało się z ich adaptacją do tradycyjnego światopoglądu chłopskiego. Ważnym przy tym jest podkreślenie ciągłości przemian, polegających na stopniowym wdrażaniu reform. Postęp zapoczątkowany uwłaszczeniem chłopskim trwał cały czas. Wieś brała w nim udział, postulowała ścieżki rozwoju, sprzeciwiała się

tym, których nie mogła pogodzić z chłopskim „*ma być tak, jak jest*” oraz „*jest tak, jak ma być*”. Stosunek do modernizacji wiązał się również z podziałami wewnątrz społeczności wiejskiej – przebiegał w ramach różnic pokoleniowych, majątkowych i pozycji społecznych. Co najważniejsze jednak wieś sama chciała stymulować rozwój. Nawet w przypadku wydarzeń stojących poza sprawczością chłopskiej wspólnoty akcentowano ich początek w działalności oddolnej. Lektura pamiętników prowadzi do wniosku, że, wieś pozytywnie oceniała zmiany. Jan Słomka zastanawiał się, co by było: „*Gdyby dawniejsi ludzie, którzy żyli przed pół wiekiem, wstali z grobu i przyszli do nas z tamtego świata, na co odpowiadał, że: to nie mogliby się napatrzeć i nadziwić tym wszystkim przemianom*” [73]. Dla piszących ważna była rola mieszkańców wsi w tych zmianach. To nie z zewnątrz, ale od wewnątrz (w ramach wspólnoty wiejskiej) miały być inicjowane i przebiegać procesy modernizacyjne. Dobrze podsumowują to słowa mieszkańca jednej z wsi podkrajowskich: „*my [chłopi] swoje sprawy sami musimy wykonywać. Państwo i rząd ma nam dać prawo i opiekę jako własnemu fundamentowi, a my jako część składowa musimy wziąć odpowiedzialność za rozwój i przebudowę wsi*” [74]. Przekroczenie tej granicy w okresie kolektywizacji wiązało się z silnym oporem ze strony przedstawicieli mieszkańców wsi. Nie była to już chłopska modernizacja, nawet jeśli nawiązywała do dziedzictwa idei wspólnego gospodarowania.



- [1] L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986, s. 82.
- [2] Tamże, s. 86–87, 130–149. Por. E. Klekot, *Kłopoty ze sztuką ludową*, Gdańsk 2021.
- [3] K. Zawistowicz-Adamska, *Spoleczność wiejska. Wspomnienia i materiały z badań terenowych. Zaborów 1937–38*, Warszawa 1958, s. 186.
- [4] Zob. P. Rodak, *Fenomen pisania o własnym życiu. Konkursy pamiętnikarskie w Polsce w XX wieku*, „Kultura i Społeczeństwo” 2022, t. 66, nr 2, s. 9–38; P. Rodak, *Zapomniana epopeja. Polskie konkursy pamiętnikarskie i literatura*, „Teksty Drugie” 2024, nr 2, s. 19–47.
- [5] K. Zawistowicz-Adamska, *Spoleczność wiejska. Wspomnienia i materiały z badań terenowych. Zaborów 1937–38*, s. 186.
- [6] I. Bukraba-Rylska, *Socjologia wsi polskiej*, Warszawa 2008, s. 303.
- [7] Mowa tu przede wszystkim o przyjęciu nowoczesnej tożsamości narodowej. Zob. M. Łuczewski, *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmiącej*, Toruń 2012, s. 29–33, 63–91.
- [8] P. Sztompka, *Dziesięć tez o modernizacji*, „Zarządzanie Publiczne” 2013, nr 2–3, s. 177, 180. Por. T. Kizwalter, *Polska nowoczesność. Genealogia*, Warszawa 2020, s. 9–23.
- [9] Pamiętnikarze chłopscy nie używali pojęcia modernizacja. Najczęściej pisali o postępie.
- [10] Podobne rozważania dla terenów Królestwa Polskiego: zob. M. A. Krisań, *Chłopi wobec zmian cywilizacyjnych w Królestwie Polskim w drugiej połowie XIX – początku XX wieku*, Warszawa 2008. Por. W. Mędrzecki, *Młodzież wiejska na ziemiach Polski centralnej 1864–1939. Procesy socjalizacji*, Warszawa 2002.
- [11] I. Bukraba-Rylska, *Socjologia wsi polskiej*, s. 150.
- [12] Na temat siły pamięci dotyczącej rabacji i jej trzech „legend” pisał Ryszard Jamka w książce *Panów piłą. Trzy legendy o Jakubie Szeli*, Warszawa 2023.
- [13] M. Tarnowska, „Kierunek, któremu na imię nowoczesność”. *Socjalistyczna modernizacja w świetle pamiętników chłopskich w tomie Ta ziemia jest nasza*, „Kultura i Społeczeństwo” 2022, t. 66, nr 2, s. 164. Por. P. Nesterowicz, *Każdy został człowiekiem*, Wołowiec 2016.
- [14] L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, s. 65, 73.
- [15] J. R. Szaflik, *O rząd chłopskich dusz*, Warszawa 1976, s. 15.
- [16] W. Witos, *Moje wspomnienia. T. I*, Paryż 1964, s. 115.
- [17] J. Słomka, *Pamiętniki włościanina. Od pańszczyzny do dni dzisiejszych*, Tambrzeg 2012, s. 327–328.
- [18] I. Bukraba-Rylska, op. cit., s. 319–320.
- [19] Zob. I. Wodzińska, *Działalność społeczno-kulturalna ks. Antoniego Tyczyńskiego w Albigowej (1866–1912)*, „Rocznik Podkarpacki” 2012, nr 1, s. 93–104.
- [20] S. Inglot, *Wstęp*, w: F. Magryś, *Żywot chłopca działacza*, red. S. Inglot, Warszawa 1987, s. 10.
- [21] Tamże, s. 9–10.
- [22] Zob. biogram ks. Władysława Józefa Krakowskiego, oprac. Z. Lenar, w: Internetowy Słownik Powiatu Łańcuckiego.

- <https://www.powiatlancut.pl/slownik/75.filtr.html>, [dostęp 15 lipca 2024 r.].
- [23] F. Magryś, *Żywoć chłopca działacza*, s. 76.
- [24] A. Kolodziejczyk, *Ruch ludowy a Kościół rzymskokatolicki w latach II Rzeczypospolitej*, Warszawa 2002, s. 36–37.
- [25] L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, s. 73–74.
- [26] M. Zaremba, *Wielka trwoga. Ludowa reakcja na kryzys*, Kraków 2012, s. 501–506.
- [27] J. Mróz, *Drogi modernizacji gospodarstwa chłopskiego w opinii pamiętnikarzy „Młodego pokolenia chłopów” i „Młodego pokolenia wsi Polski Ludowej”. Socjologiczno-historyczne studium porównawcze*, Stalowa Wola 2008, s. 294–295.
- [28] M. Krisań, *Chłopi wobec zmian cywilizacyjnych w Królestwie Polskim w drugiej połowie XIX – początku XX wieku*, s. 154.
- [29] J. Mróz, *Drogi modernizacji gospodarstwa chłopskiego w opinii pamiętnikarzy „Młodego pokolenia chłopów” i „Młodego pokolenia wsi Polski Ludowej”. Socjologiczno-historyczne studium porównawcze*, s. 294–295.
- [30] *Pamiętnik nr 211 (1203)*, w: *Wieś polska 1939–1948. Materiały konkursowe. T. 2*, oprac. K. Kersten, T. Szarota, Warszawa 1968, s. 284.
- [31] J. R. Szaflik, *O rząd chłopskich dusz*, Warszawa 1976, s. 194–211. A. Kolodziejczyk, *Ruch ludowy a Kościół rzymskokatolicki w latach II Rzeczypospolitej*, Warszawa 2002, s. 122–134, 406. Por. F. Śliwa, *Na chłopski rozum (Rozmowa z wnukiem)*, Mielec 2000, s. 20–24.
- [32] J. Mróz, *Drogi modernizacji gospodarstwa chłopskiego w opinii pamiętnikarzy „Młodego pokolenia chłopów” i „Młodego pokolenia wsi Polski Ludowej”. Socjologiczno-historyczne studium porównawcze*, s. 290–295.
- [33] *Wieś polska 1939–1948. Materiały konkursowe. T. 2*, s. 284, 382–383; *Wieś polska 1939–1948. Materiały konkursowe. T. 3*, oprac. K. Kersten, T. Szarota, Warszawa 1970, s. 386, 414, 425.
- [34] J. Słomka, *Pamiętniki włościanina. Od pańszczyzny do dni dzisiejszych*, s. 337.
- [35] Urodził się w 1856 r. w Uściu Solnym, po święceniach kapłańskich wikariusz w Dębnie, Tuchowie i Tamowie, od 1889 r. proboszcz w Szczawnicy, gdzie wybudował nowy kościół. Od 1893 r. proboszcz w Podegrodziu, gdzie zmarł w 1928 r.
- [36] Z. Skąpska, *Dziwne jest serce kobiece.... Wspomnienia galicyjskie*, oprac. R. Skąpski, Warszawa 2019, s. 141.
- [37] *Pamiętnik nr 232 (1189)*, w: *Wieś polska 1939–1948. Materiały konkursowe. T. 2*, s. 303.
- [38] W. Witos, *Moje wspomnienia*, s. 187–189, 191.
- [39] Archiwum Muzeum Etnograficznego w Krakowie, Mścicki Wojciech, Monografia wsi Niedźwiedz, pow. Limanowa, 1960 [Materiał z wywiadów. „Wiadomości ogólne o wsi”. Opracowanie na podstawie wyników realizacji kwestionariusza równoległe w trzech zespołach badawczych], sygn. I/1322/MNP, k. XVI–3, XVI–7.
- [40] Tamże, k. XVI–7.
- [41] W. Witos, *Moje wspomnienia*, s. 189.
- [42] *Wieś polska 1939–1948. Materiały konkursowe. T. 2*, s. 225, 273, 461,

- 516; *Wieś polska 1939–1948. Materiały konkursowe*. T. 3, s. 441.
- [43] C. Robotycki, *Tradycja i obyczaj w środowisku wiejskim. Studium etologiczne wsi Jurgów na Spiszu*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1980, s. 59–62.
- [44] L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, s. 71–72; Por. S. Trebunia-Staszal, *To jest Wojewuctwo Floryda – tam nima nigdy zimy, ani śniegu*. *Wędrowniki Podhalań za „Wielką Wodę”, „Konteksty”* 2017, nr 1–2, s. 183–190.
- [45] J. Bojko, *Dwie dusze*, Kraków 1904.
- [46] W. Witos, *Moje wspomnienia*, s. 116.
- [47] J. Słomka, *Pamiętniki włościanina. Od pańszczyzny do dni dzisiejszych*, s. 331–332.
- [48] Zob. W. Sułkowska, *Dyskusja nad kierunkami przebudowy systemu agrarnego w Polsce (1918–1939)*, Kraków 1993, s. 65–96. Por. W. Mich, *W obliczu wywłaszczenia. Kwestia reformy rolnej w publicystyce ziemiarńskiej 1918–1939*, Lublin 2001, s. 9–28.
- [49] *Pamiętnik nr 234 (1102)*, w: *Wieś polska 1939–1948. Materiały konkursowe*. T. 3, s. 393.
- [50] *Pamiętnik nr 253 (225)*, w: *Wieś polska 1939–1948. Materiały konkursowe*, T. 2, s. 334.
- [51] *Pamiętnik nr 235 (1248)*, w: *Wieś polska 1939–1948. Materiały konkursowe*. T. 3, s. 395.
- [52] F. Magryś, *Żywot chłopca działacza*, s. 97.
- [53] J. Mróz, *Drogi modernizacji gospodarstwa chłopskiego w opinii pamiętnikarzy „Młodego pokolenia chłopów” i „Młodego pokolenia wsi Polski Ludowej”. Socjologiczno-historyczne studium porównawcze*, s. 280–290.
- [54] *Pamiętnik nr 234 (1232)*, w: *Wieś polska 1939–1948. Materiały konkursowe*. T. 2, s. 312.
- [55] Tamże.
- [56] Tamże.
- [57] J. Bojko, *Ze wspomnień*, oprac. K. Dunin-Wąsowicz, Warszawa 1959, s. 174.
- [58] F. Magryś, *Żywot chłopca działacza*, s. 77.
- [59] J. Strzyżek, *Chłopskim piórem*, Warszawa 1984, s. 27.
- [60] J. Schneider, *Wspomnienia*, mps, k. 10, kopia w posiadaniu autora. Pamiętnik spisany przez Jana Schneidera, działacza ruchu ludowego z Sądecczyzny, pod koniec jego życia. Zob. R. Turkowski, *Schneider Jan (1902–1972)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXXV, Kraków 1994, s. 574–575.
- [61] Zob. *Pamiętnik nr 46*, w: *Pamiętniki chłopów*, oprac. L. Krzywicki, Warszawa 1935, s. 639.
- [62] *Pamiętnik nr 47*, w: *Pamiętniki chłopów*, oprac. L. Krzywicki, Warszawa 1935, s. 653.
- [63] Tamże.
- [64] W. Kunysz, *Wścibski i wrazički. Pamiętnik chłopca galicyjskiego*, oprac. B. Tondos, Warszawa 1973, s. 38–39.
- [65] J. Mróz, *Drogi modernizacji gospodarstwa chłopskiego w opinii pamiętnikarzy „Młodego pokolenia chłopów” i „Młodego pokolenia wsi Polski Ludowej”*.

wej". *Socjologiczno-historyczne studium porównawcze*, s. 77–80.

[66] Jeśli taki nauczyciel lub ksiądz pochodził z rodziny chłopskiej pamiętnikarz z dumą pisał o jego działalności. Zob. *Pamiętnik nr 1168/108*, w: J. Chałasiński, *Młode pokolenie chłopów. Zagadnienie kształtowania się warstwy chłopskiej w Polsce, T. 4*, Warszawa 1938, s. 124. *Pamiętnik nr 235 (1337)*, w: *Wieś polska 1939–1948. Materiały konkursowe. T. 2*, s. 314.

[67] Zob. J. Chałasiński, *Młode pokolenie chłopów. Zagadnienie kształtowania się warstwy chłopskiej w Polsce, T. 4*, Warszawa 1938, s. 83–84.

[68] *Pamiętnik nr 1308/167*, w: J. Chałasiński, *Młode pokolenie chłopów. Zagadnienie kształtowania się warstwy chłopskiej w Polsce, T. 4*, Warszawa 1938, s. 531.

[69] Por. T. Maliszewski, *Gacka Górka – miejsce znaczące*, „Edukacja Dorosłych” 2011, nr 1, s. 222–223.

[70] *Pamiętnik nr 46*, w: *Pamiętniki chłopów*, oprac. L. Krzywicki, Warszawa 1935, s. 651.

[71] *Pamiętnik nr 234 (1102)*, w: *Wieś polska 1939–1948. Materiały konkursowe. T. 3*, s. 393.

[72] *Wieś polska 1939–1948. Materiały konkursowe. T. 2*, 218–219, 230–231, 285, 307, 426, 438; *Wieś polska 1939–1948. Materiały konkursowe. T. 3*, s. 430, 446, 451.

[73] J. Słomka, *Pamiętniki włościanina. Od pańszczyzny do dni dzisiejszych*, s. 327.

[74] *Pamiętnik nr 211 (1203)*, w: *Wieś polska 1939–1948. Materiały konkursowe. T. 2*, s. 279

**In the Crucible of Change:
Residents of Southern Polish Villages
Facing Modernization Processes
– A Reconnaissance**

Abstract

The aim of the article is to analyze the attitude of rural communities in southern Poland towards the changes taking place between 1848 and 1948. Launched from above, they quickly became an issue in relation to which the community had to take a stand. The factors accelerating and slowing down modernization were analyzed. Traditional peasant culture, mobility, the activity of peasant activists, catholic priests, teachers, the landed gentry, and material conditions were considered to be the most important. The reflections focus on the question of rural community agency. Based on an analysis of peasant diaries, they show modernization as a process in which the village played an active role, creating its own model of change, adapted to the existing social tradition shaping the everyday life of the local community.

Key words

social change, modernity, backwardness, peasant diaries, causality, peasants

Mariusz Fornagiel – absolwent prawa i historii (specjalizacja archiwistyczna), doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych UJ, gdzie przygotowuje rozprawę na temat: *Spółeczeństwo Polski południowej i Słowacji wobec przemian gospodarczych w latach 1944–1948 w perspektywie porównawczej*. Laureat I miejsca w XV edycji konkursu im. Władysława Pobóg-Malinowskiego na Najlepszy Debiut Historyczny Roku w zakresie historii najnowszej za pracę magisterską *Reforma rolna w Polsce i Czechosłowacji w latach 1944-1948*. Uczestnik stażów badawczych na Uniwersytecie Karola w Pradze, Uniwersytecie Masaryka w Brnie i Uniwersytecie Mateja Bela w Bańskiej Bystrzycy. Pomyślny organizator projektu „Granice spotkań”, dotyczącego historii i współczesności polskiego pogranicza. Stypendysta w projekcie badawczym Narodowego Centrum Nauki: *Życie pisane na konkurs. Praktyki pamiętnikarskie w Polsce 1918-1939 (analiza-recepcja-znaczenie)*.

E-mail: mariusz.fornagiel@doctoral.uj.edu.pl.

Numer ORCID: 0000-0003-0178-0857.





Pole historiografii, którym są dzieje chłopów, można [...] uznać za miejsce tryumfu teorii narratywistycznej – tu bowiem wyraźniej widać, niż w wielu innych obszarach badawczych, że od autora w znacznej mierze zależy to, jaka opowieść o przeszłości zostanie przedstawiona.

„Chłop” znaczy wszystko, „chłop” znaczy nic. Puste znaczące i mody intelektualne XX wieku a polskie pisarstwo historyczne poświęcone wsi

Łukasz Kożuchowski

Wstęp

Historia zazwyczaj nie intryguje nas sama dla siebie. To nie przypadek, że nikt nie bada pewnych kwestii; innymi zaś pasjonują się rzesze. Tym, czego często szukamy w przeszłości, jest znaczenie. Przeglądamy się w minionych zdarzeniach, by zrozumieć świat, w którym żyjemy, ale też by użyć danej wizji dziejów dla osiągnięcia jak najbardziej teźniejszych zamierzeń. Nierzadko te same problemy, które są obiektem gorących dyskusji w dzisiejszym świecie, stanowią również przedmiot zainteresowania znawców historii [1].

Nie inaczej jest w kwestii historii chłopów, stanowiącej w ostatnich latach w Polsce pierwszorzędnym tematem popularnych i poczytnych tekstów [2]. Jesteśmy bowiem świadkami gwałtownego wzrostu liczby publikacji dotyczących dziejów mieszkańców wsi. Przyczyn tego może być kilka – zwiększająca się samoświadomość polskich środowisk lewicowych, chcących uczynić z ludowej historii

Polski coś na kształt swojego mitu założycielskiego, różnie motywowana niechęć wobec narodowo-tradycyjnych narracji historycznych promowanych przez rząd Prawa i Sprawiedliwości bądź też pragnienie dotarcia do historii przodków, którymi w przypadku zdecydowanej większości mieszkańców naszego kraju są właśnie rolnicy [3].

Celem niniejszego artykułu jest natomiast prześledzenie dwudziestowiecznej genealogii zjawiska mityzacji, czy też instrumentalizacji opowieści o przeszłości polskiej wsi. Postaram się odpowiedzieć na pytanie, jak analogiczny problem wyglądał w minionych latach – licząc od czasów II Rzeczypospolitej. Dlaczego publicyści i badacze zwracali swoją uwagę na dzieje wsi? Na jakie współczesne im pytania szukali odpowiedzi w przeszłości chłopów? Jakim doraźnym celem mogły służyć dociekania związane z historią polskich mieszkańców wsi? Dlaczego wciąż historię chłopów tak łatwo można posługiwać się w publicznej debacie? O ile nie jest celem niniejszego studium analiza owych opowieści pod kątem zgodności z historyczną prawdą, o tyle postaram się ukazać, jak i dlaczego – na tle prądów ideowych danych dekad – na przestrzeni ostatniego stulecia ujmowano tematykę chłopską i co z owej analizy wynika dla współczesnej refleksji nad dziejami mieszkańców wsi [4].

Pionierzy historiografii międzywojnia. Grabski, Świętochowski, Grynwaser

Z próbami opisanania historii chłopów mieliśmy już do czynienia w XIX wieku. Były to jednak próby nieudane, a przynajmniej żadna z nich nie zdobyła stabilnej renomy ani wówczas, ani dziś [5]. Pierwsze szeroko zakrojone publikacje, które wyłamują się z tej reguły, powstają dopiero na początku XX wieku. Poniżej chciałbym skupić się na trzech

z nich: autorstwa Władysława Grabskiego, Aleksandra Świętochowskiego oraz Hipolita Grynwasera.

Fakt, że słynny minister odpowiedzialny za reformę walutową był już od przełomu XIX i XX wieku znawcą tematyki wiejskiej, nie jest powszechnie znany. Jeszcze przed wybuchem I wojny światowej ogłosił on liczne studia dotyczące społeczno-gospodarczych aspektów życia ówczesnej wsi [6]. Swoją największą tekst poświęcony dziejom chłopów – monografię *Historia wsi w Polsce* [7] – napisał on początkowo w związku z prowadzonymi wykładami z polityki agrarnej w Szkole Głównej Gospodarstwa Wiejskiego [8]. Okres międzywojenny to bowiem czas, gdy kwestia chłopska jest jednym z najważniejszych zagadnień ówczesnej polityki społecznej – wieś borykała się z przeludnieniem, a włościanie mieli do dyspozycji za mało ziemi uprawnej, co prowadziło do nędzy. *Historia wsi w Polsce* pozwalała zrozumieć genezę problemów trapiących ówczesnych rolników i miała pomagać ich rozwiązywaniu [9].

Podobne podejście prezentował Aleksander Świętochowski ogłaszając *Historię chłopów polskich w zarysie*. Legenda polskiego pozytywizmu pisała we wstępie do owego dwutomowego dzieła:

Książkę tę zrodziła potrzeba. Po wyzwoleniu Polski chłopcy wysunęli się na pierwszy plan jej życia politycznego a chociaż nie odgrywają w niem dotąd roli czynnej i pozostają jeszcze masą bierną w rękę agitatorów i przywódców, jednakże już nie cofną się z obecnego stanowiska i nie zostaną odparci od ważnego i bardzo pożądanego udziału w dalszej historii narodu. Wobec tego stało się dla nich i dla społeczeństwa niezbędnym rzucenie światła pokrytą mrokami ich przeszłość [10].

Jest w tym stwierdzeniu nieco przesady, zwłaszcza w kwestii całkowitej bierności chłopów – wszak gdy autor publikował swoją książkę, Wincenty Witos dwukrotnie

zdażył już być premierem Rzeczypospolitej. Podany wyżej cytat odzwierciedla jednak istniejącą wśród inteligencji potrzebę bliższego poznania mieszkańców wsi, którzy stanowili przecież zdecydowaną większość współobywateli. I tu, podobnie jak u Grabskiego, chodzi o wiedzę, przynajmniej nominalnie bez odchyień ideologicznych, z zachowaniem tradycyjnej zasady *sine ira et studio*, lecz sama potrzeba badań jest ewidentnie zewnętrzna od wąsko rozumianej sfery naukowej i wynika z bieżących spraw polityczno-społecznych.

Za kolejny przykład tych tendencji w okresie międzywojennym można uznać wydaną w 1938 r. pracę Hipolita Grynwasera *Sprawa włościańska w Królestwie Polskim w latach 1861–62 w świetle źródeł archiwalnych* [11]. Dotyczyła ona przede wszystkim strajku rolnego z 1861 r., bodaj największego buntu chłopskiego w dziejach Polski do tego momentu, który miał na celu nieodwołalne zniesienie pańszczyzny. Choć finalnie strajk pozwolił zrealizować zamierzone cele, to został on zdławiony przez władze. Pracę Grynwasera wydał Instytut Gospodarstwa Społecznego, a zarządzał nim Ludwik Krzywicki, jeden z prekursorów polskiej socjologii, człowiek o zapatrywaniach marksistowskich. Rok przed publikacją wybuchł zaś w Polsce Wielki Strajk Chłopski – przyniósł on falę buntów przeciwko polityce agrarnej sanacji, która nie uratowała wsi od katastrofalnych skutków wielkiego kryzysu gospodarczego. Grynwaser, rozpoczynając swój traktat o największym strajku rolnym w dziejach pańszczyźnianej Polski, pisał: „mimo woli doszukujemy się rysów terażniejszości w przeszłych dziejach włościan, analogii hasel, dążeń i sposoby przejawiania się ich w wystąpieniach i działaniach zbiorowych” [12]. Trudno nie doszukać się tu aluzji do tragicznych wydarzeń z roku 1937, gdy władze krwawo stłumiły wystąpienia na wsi.

Okres międzywojenny jest więc czasem tworzenia zaangażowanej historiografii. Używam tego terminu, czyniąc aluzję do współczesnych nurtów humanistyki zaangażowanej, która pragnie nie tylko badać świat, ale i zarazem go kształtować (choć w istocie dzisiejsze a opisane wyżej nurty ideowe oczywiście tożsame nie są). Choć wymieniona powyżej trójka autorów pochodziła z bardzo różnych środowisk politycznych, łączył ich wspólny paradygmat badawczy, wychodzący z namysłu nad obecnymi problemami społecznymi ku przeszłości tak, aby zgłębianie faktów i rzeczywistości historycznej umożliwiało lepsze rozumienie aktualnych problemów.

W tym miejscu należy też podkreślić zasadniczy walor międzywojennej historiografii. Choć była ona często pionierska, co skutkowało typowymi dla pionierów kłopotami, to opierała się ona w znacznej mierze na źródłach, które do dziś nie przetrwały. W czasie II wojny światowej wiele polskich zbiorów archiwalnych uległo zniszczeniu, w tym nie tylko dokumenty urzędowe czy dzieła sztuki, lecz także liczne chłopskie listy i pamiętniki. Wiele źródeł, stanowiących dla Grynwasera czy Grabskiego podstawę badań, dla współczesnych historyków są już niedostępne. Z tego też powodu do międzywojennej historiografii warto dziś wracać.

Budowanie PRL-u.

Syska, Piątkowski

II wojna światowa i początek rządów komunistycznych oznaczały przewrót zarówno w realnym położeniu chłopów, jak i w warunkach ideologicznych, w jakich tworzono poświęconą im historiografię. U progu Polski Ludowej wytworzyły się, roboczo rzecz ujmując, dwa nurty pisania

dziejów wsi. Jeden z nich można nazwać pozytywnym, a drugi negatywnym. Pierwszy z nich miał za zadanie podkreślać postępowe nurty w minionym życiu społecznym chłopów, drugi zaś piętnował te elementy, które z perspektywy oficjalnej ideologii były godne ubolewania (oczywiście obwiniając za nie wrogów klasowych).

Za przykład nurtu pozytywnego można uznać książkę Wiesława Piątkowskiego *Dzieje ruchu zaraniarskiego*. Tytułowe zjawisko powiązane było z adresowanym do chłopów tygodnikiem „Zaranie”, wydawanym w Królestwie Polskim między 1907 a 1915 r., przejawiającym tendencje antyklerykalne i niechęć do szlachty. Czasopismo kształtowane było przez, niekoniecznie socjalistyczną, inteligencję oraz w pewnej mierze manipulowało chłopską opinią publiczną – wskazujące na to fakty nie były jeszcze w pełni rozpoznane w trakcie powstawania pracy Piątkowskiego (złożono ją do druku w szczycie polskiego stalinizmu, czyli na kilka miesięcy przed odwilżą październikową). *Dzieje „Zarania”* stanowiły więc rewelacyjną okazję, by wykazać, że propagandowe hasła o sojuszu robotniczo-chłopskim, walce z klerem czy „postępowych” dążeniach wsi były powiązane z wcześniejszymi tendencjami wśród chłopów, jak wzrost nastrojów antyklerykalnych czy dążenie do rozwoju oświaty na wsi – że nowe władze odpowiadają na szczere przekonania mieszkańców. Już na pierwszej stronie swojej rozprawy autor opisuje zwolenników pisma:

[...] to przodujący chłopci, prowadzący walkę z klerem i obszarnictwem, rozszerzający swoją wiedzę ogólną, społeczną, polityczną i gospodarczą oraz oddziałujący pracą uświadamiającą na środowisko wiejskie [13].

W tej feerii marksistowsko-leninowskich ornamentów słownych niknie fakt, że „Zaranie” bynajmniej nie było

ani jedynym, ani nawet przodującym piśmem baczącym na rozwój intelektualny ludności wiejskiej [14]. W ostatnim zdaniu książki autor ze smutkiem stwierdza, że „*Zaranie* [...] w warunkach ucisku narodowego nie mogło się przekształcić w stronnictwo ludowe” [15], co zapewne stanowiło aluzję do istniejącego już w PRL i będącego nominalnym reprezentantem interesów chłopów Zjednoczonego Stronnictwa Ludowego.

Z *Dziejów ruchu zaraniarskiego* można uczynić studium przypadku, klarownie ilustrujące, do jakich kłopotów może prowadzić z jednej strony ideowy nacisk na piszących historiografię, a z drugiej konieczność operowania na ograniczonym zasobie źródłowym. Gdy chodzi o atmosferę ideową lat 50., czyli w czasie, gdy powstawała monografia Piątkowskiego, nakazywała ona szukać w „Zaraniu” ruchu postępowego, walczącego ze wstecznictwem i stanowiącego świadectwo rozbudzania się świadomości klasowej wśród ludu. Była to pewna teza, do której należało dążyć oraz podporządkować pod nią wnioski wynikające z analizy materiału źródłowego. Tak więc u Piątkowskiego wizerunek „Zarania” jest idylliczny, ewentualne trudności w kreowaniu pozytywnego wizerunku są umniejszane. Nic dziwnego, że kilkanaście lat potem, już po odwilży 1956 roku, na idealnym obrazie polskiej wsi zaczęły pojawiać się pęknięcia. Jednym z nich było wskazanie przez Barbarę Petrozolin-Skowrońską, że „Zaranie” stanowiło medium docierania do chłopów liberalnej (co tu ciekawe, niesocjalistycznej) inteligencji. Niekoniecznie chodziło tu o dawanie platformy do nieskrępowanej wypowiedzi, lecz zdobycie sympatyków dla pewnego stronnictwa politycznego, które w innym wypadku raczej nie miałoby wśród mieszkańców wsi większej popularności [16]. I tu dochodzimy do drugiego problemu, czyli zniekształcania przekazu źródłowe-

go. Maria Krisań dowiodła, że redakcja „Zarania” w istotny sposób manipulowała korespondencją nadsyłąną do czasopisma [17]. Periodyk skwapliwie publikował listy otrzymane od czytelników, ale wcześniej nieraz dokonywał w nich wyraźnych ingerencji. Tymczasem Piątkowski czytał listy opublikowane na łamach „Zarania” tak, jakby były to autentyczne wypowiedzi samych czytelników. W kilkadziesiąt lat po wydaniu *Dziejów ruchu zaraniarskiego* okazuje się więc, że mit owego czasopisma wyraźnie kruszeje.

Przejdźmy już do kolejnego przykładu z literatury przedmiotu. Nurt negatywny – piętnujący nieprawidłowości – można natomiast odnaleźć w opracowaniu Henryka Syski *Od „Kmiotka” do „Zarania”*, w którym autor omawia dzieje adresowanej do chłopów prasy wydawanej w XIX wieku. O ile drugi z podanych tu tytułów gazet wspomnieliśmy powyżej, o tyle pierwszy z nich odnosi się do czasopisma tworzonego w stylu bardzo wobec chłopów paternalistycznym, co do czego i dziś nie ma w literaturze większych wątpliwości [18]. Syska pomstował na to, czym w jego oczach była „znana metoda polskiej konserwy, polegająca na ogłuszaniu rodzącego się poczucia klasowego chłopca, świadomego swoich interesów” [19]. Dziewiętnastowieczne czasopisma dla chłopów opisywał tendencyjnie jako w większości „okruch, rzucony z wysokości stołu pańskiej filantropii” [20]. Nic więc dziwnego, że te opisy rzeczy – w opinii Syski – skandalicznych, wieńczy kończący książkę akapit:

Upłynęło lat kilkadziesiąt. Przyszła druga wojna światowa, po której chłop polski i robotnik, zbrojny już w pełną świadomość swych interesów, raz jeszcze sięgnął po władzę i zdobył ją. Zdobył ją wbrew woli obszarników i kapitalistów, wbrew woli wrogiego ludowi episkopatu, którego stosunek do ludu pracującego pozostał niestety w dalszym ciągu bez zmiany [21].

Ostatnia fraza może być zaś aluzją do tarć między hierarchią kościelną a komunistycznymi władzami, które oczywiście nie prowadziły wobec katolicyzmu – wyznania większości ludu polskiego – polityki przyjaznej.

Interesujące jest też to, że w tym okresie dokonano zebrania i reedycji dzieł Hipolita Grynwasera, na przykład we wzmiankowanej wcześniej *Sprawie włościańskiej w Królestwie Polskim* [22]. O ile sam Grynwaser nie dożył końca II wojny światowej (zginął najprawdopodobniej w trakcie Powstania Warszawskiego), o tyle w czasach bierutowskich jego prace uznano za pożyteczne dla nowego reżimu [23]. Nie jest moją intencją sugerowanie, że Grynwaser byłby z takiego obrotu spraw zadowolony.

Jak widać, historiografia stała się więc jednym z pól legitymizacji krzepnącej właśnie władzy Polski Ludowej. Z jednej strony chciano chłopom przypomnieć i uwypuklić nieprzyjemności lat minionych, od których komunizm miał być wybawieniem, z drugiej strony budowano poczucie pewnej ciągłości między postawami samej ludności wiejskiej, a programem realizowanym przez nowych rządzących [24].

Gdy socjalizm spotyka nacjonalizm.

Brodowska

Po odwilży październikowej paradygmat marksizmu-leninizmu nadal był wyraźnie obecny w historiografii. W porównaniu z wcześniejszym okresem zmniejszył się jednak nacisk ideologiczny. Nie został on całkowicie wyeliminowany, ale bez wątpienia zmieszał się z zakorzenionymi jeszcze w poprzednim stuleciu ideami polskiego nacjonalizmu. Efektami tego z jednej strony były słynne przeboje kinowe jak *Potop*, stanowiące osobliwy przykład swego rodzaju po-

lityki historycznej czasów realnego socjalizmu, z drugiej historiografia wsi.

Przykładami prac zawierających tego rodzaju mieszankę ideową są teksty Heleny Brodowskiej, postaci wielce zasłużonej dla historiografii chłopów [25]. Była ona powiązana ze środowiskiem Zjednoczonego Stronnictwa Ludowego, które w realiach PRL-u budowało swoją mitologię na koncepcjach oporu wsi wobec feudalizmu i kapitalizmu, jak i w stosunku do walczących z Polską najeźdźców [26]. Trudno jednak pozbyć się wrażenia, że pewien narodowy i klasowo-świadomościowy optymizm znacząco deformował nieraz ogląd historycznych wydarzeń prezentowanych w publikacjach poświęconych przeszłości. Ruchy narodowyzwoleńcze mieszały się tu z walką klasową, co najlepiej chyba oddaje cytat pochodzący ze studium Brodowskiej: „*chłopi udziałem w powstaniu [styczniowym – Ł.K.] pogłębiali świadomość społeczną, wcześniej rozbudzoną w antyfeudalnym ruchu*” [27]. Pomimo wielkiej wartości faktograficznej prac autorki, niektóre ich aspekty teoretyczne niestety nie zawsze zgrywają się z materiałami źródłowymi, a przynajmniej brak dostatecznie przekonującego uzasadnienia takich interpretacji, jak prezentowane.

Wątpliwa jest także zasadność stosowanej przez autorkę metody, której celem było uzasadnienie gorących uczuć patriotycznych dziewiętnastowiecznych mieszkańców wsi. Brodowska stawia na przykład tezę, iż żyjący po powstaniu styczniowym „*chłopi znali godło państwa polskiego – orła białego*” [28]. Zarówno moja intuicja badawcza, jak i przypis do tekstu (odnoszący się tylko do jednego fragmentu źródła) skłaniają do sceptycyzmu wobec tego rodzaju twierdzenia.

Najnowsza literatura historyczna ze znacznie mniejszym entuzjazmem podchodzi do tematu postaw narodo-

wych wsi. Jakkolwiek sama Brodowska twierdziła, iż chłopie nie posiadali dojrzałej świadomości narodowej czy obywatelskiej w XIX w., to jednak widoczny jest w jej studium pewien (raczej przesadny) optymizm w owej sprawie [29]. Młodszy badacze, wychodzący z innych założeń i niepodzielający owego optymizmu, zachowują dużo większy sceptycyzm w ocenach (być może również przesadny) [30].

To, co budziło ostrożność Syski – czyli intensywne łącznie wątków narodowych z klasowymi – w ujęciu Brodowskiej zdaje się mieć już przede wszystkim harmonijny charakter [31]. Z taką właśnie mieszanką ideową historiografia polskich chłopów przemierzyła znaczną część wieku XX, dochodząc aż do czasów (po)transformacyjnych, których obecnie jesteśmy świadkami. Intrygującym zadaniem byłoby prześledzenie, jak wyżej zarysowane nurty historiograficzne rezonują lub są nieświadomie powtarzane w najnowszych publikacjach dotyczących dziejów wsi, zarówno tych które można zebrać pod szyldem „lewicowych” (np. Adama Leszczyńskiego) jak też tych „patriotyczno-konserwatywnych” (np. Andrzeja Nowaka) – to jednak stanowi już materiał na osobne studium [32].

Wnioski.

Chłopi jako „puste znaczące”

Przedstawiony powyżej przegląd literatury może wywierać dość przykre wrażenie, jakoby, zwłaszcza w dekadach bezpośrednio poprzedzających powstanie III Rzeczypospolitej, dzieje chłopów było dla badaczy tematem dość przygodnym, nie interesującym samym w sobie. Nie jest to jednak prawda. Przede wszystkim wiele z opisanych prac ma istotne zalety, których pewne ideologiczne zabarwienia czy pomyłki bynajmniej nie przekreślają. Samo uleganie odchy-

leniom ideologicznym niekoniecznie bywało intencją piszących, ale wpisywało się w ówczesny pejzaż ideowy oraz wiązywało się z koniecznym kompromisem z władzami PRL. Zarówno kiedyś, jak i dziś, powstają liczne teksty, starające się podtrzymać standardy naukowe. Zaprezentowany tu przegląd historiografii opiera się na wybranych przykładach oraz pomija chociażby te prace, które tytułowych mód intelektualnych – na których skupiono uwagę we wcześniejszych akapitach – nie wykazują w znaczącym stopniu [33].

Obecnie widzimy znaczące ożywienie na polu historiografii dotyczącej chłopów. O ile najgłośniejsze z prac pojawiających się w ramach tego nurtu spotykają się nie tylko pozytywnymi, ale i negatywnymi recenzjami – i to nie tylko w prawicowych mediach [34] – o tyle w zaciszach archiwów czy bibliotek powstają też liczne prace cieszące się mniejszym rozgłosem, lecz niemniej warte uwagi (choćby wspomnianego już Tomasza Wiślicza). Przede wszystkim zaś być może obecny „ferment intelektualny” stanowi zaczyn do formowania się nowej szkoły badawczej. Nie wykliczone, że okres formacyjny dla „ludowej historii Polski”, w którym obecnie się znajdujemy, pozwoli w dalszej perspektywie przedstawić opinii publicznej wiele wysoce merytorycznych, a zarazem poczytnych prac.

Na koniec pozostaje jedno pytanie: dlaczego dzieje chłopów tak łatwo mogą być poddawane instrumentalizacji? Dlaczego w tej tematyce widzimy odchylenie tekstów historiografii w stronę bieżących mód intelektualnych? Dlaczego tak często poglądy autorów poszczególnych opracowań rzutują na ostateczny wydźwięk prowadzonej przez nich narracji historycznej? Zdaje się, że używany dziś w odniesieniu do przeszłości termin „chłopi” można uznać za coś bliskiego temu, co Ernesto Laclau nazwał „pustym zna-

czącym" [35]. Społeczności wsi epok dawnych są bowiem tak liczne, że zazwyczaj opisuje się je jako masy – i to wielomilionowe przecież – a nie konkretne jednostki. Łatwo więc uprawiać w takiej sytuacji *cherrypicking*, czyli z wielkiej ilości postaw i sytuacji (nierównomiernie przecież obecnych w badanej populacji) wybierać taką, która pasuje do założonej uprzednio tezy, choć nie jest ona reprezentatywna dla zestawu faktów obecnych w materiale źródłowym. Gdy opowiada się historie małych grup czy wręcz jednostek, zasób źródeł jest ograniczony, dlatego łatwiej wychwycić tezy radykalnie fałszywe, gdyż punkt odniesienia do badań jest konkretny, jednostkowy, określony.

W przypadku badań historii wsi sytuacja jest jednak odwrotna – mówimy o dziejach milionów osób, nieraz anonimowych albo znanych ledwie z urywków pojedynczych źródeł (i to często nienapisanych przez nich samych). Myślowy konstrukt „chłopów” staje się więc czymś amorficznym. Gdy materiał źródłowy nie stawia dużego „oporu” piszącym, dużo łatwiej snuć domysły i zasypywać luki między informacjami z historycznych tekstów własnymi wyobrażeniami. Pole historiografii, którym są dzieje chłopów, można więc uznać za miejsce tryumfu teorii narratywistycznej – tu bowiem wyraźniej widać, niż w wielu innych obszarach badawczych, że od autora w znacznej mierze zależy to, jaka opowieść o przeszłości zostanie przedstawiona. Jest tu więc bardzo duże pole do błędów czy nadużyć, czyli sytuacji, gdy chęć zbliżenia się do prawdy historycznej ustępuje chęci udowodnienia własnej tezy pozornie potwierdzonej źródłami. Nawet jeśli przeszłość nie jest historykowi dostępna, nie powinno to zwalniać z obowiązku weryfikacji osobistych hipotez wtedy, gdy nie mają one dostatecznego poparcia w materiale źródłowym bądź wprost z nim kolidują.



[1] Zob. P. J. Hutton, Francois Hartog, *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time* [rec.], „The Journal of Modern History” 2016, vol. 88, no. 3, s. 633–634. Pomijam tu już przebogată literaturę, sięgającą czasów starożytności, dotyczącą odwoływania się do przeszłości jako środka retorycznego.

[2] T. Wiślicz, *Nowe tendencje w historiografii polskiej po 1989 roku. Raport diagnostyczny w: Wielka zmiana. Historia wobec wyzwań... Pamiętnik XX Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Lublinie 18–20 września 2019 roku. Tom 1. Potęga historii*, red. J. Pomorski, M. Mazur, Warszawa–Lublin 2021 s. 282–283. W niniejszym tekście używam raczej terminu „historia chłopów” niż „historia ludowa” m.in. dlatego, że termin „lud” może być rozumiany znacząco szerzej, niż chłopi.

[3] Tamże, s. 282. Por. M. Gospodarczyk, Ł. Kożuchowski, *Nowa ludowa historia. Charakterystyka i społeczno-polityczne korzenie współczesnych narracji o historii chłopów polskich*, „Studia Socjologiczne” 2021, nr 2 (241), s. 177–198. We wzmiankowanym studium zaproponowałem krótkie omówienie historiografii wsi polskiej na przykładach, które pod pewnymi względami są zbieżne z tezami tu przedstawionymi. Niniejszy tekst opisuje te kwestie jednak nieco szerzej i z innym zamiarem. Pewne zagadnienia (choćby komentarz do pism Brodowskiej) są tu przedstawione w bardziej zniuansowanej formie.

[4] Z racji ograniczonego miejsca oraz zainteresowań badawczych autora niniejszy tekst będzie operował jedynie na przykładach – związanych z historią Królestwa Polskiego w XIX wieku – ale wnioski niniejszego artykułu zapewne nie są ograniczone jedynie do historiografii jednego konkretnego tematu z dziejów wsi.

[5] Omawia je zwięzle Aleksander Świętochowski, *Historia chłopów polskich w zarysie. T. 1. W Polsce niepodległej*, Lwów–Poznań 1925, s. IX–X.

[6] W. Grabski, *Materiały w sprawie włościańskiej. T. 1*, tomy I–II, Warszawa 1907. Tenże, *Materiały w sprawie włościańskiej. T. 2*. Tom trzeci wydano dopiero w 1919 r.

[7] Tenże, *Historia wsi w Polsce*, Warszawa 1929. Poniżej będę odwoływał się do najnowszego wydania (Warszawa 2004).

[8] Tamże, s. 17.

[9] K. Korab, *Wstęp*, w: W. Grabski, *Historia wsi w Polsce*, Warszawa 2004, s. 12.

[10] A. Świętochowski, *Historia chłopów polskich w zarysie 1. W Polsce Niepodległej*, Kraków 1925, s. IX.

[11] H. Grynwaser, *Sprawa włościańska w Królestwie Polskim w latach 1861–62 w świetle źródeł archiwalnych*, Warszawa 1938.

[12] Tamże, s. 1.

[13] W. Piątkowski, *Dzieje ruchu zaraniarskiego*, Warszawa 1956, s. 5.

[14] Bez wątplenia najistotniejszą rolę na tym polu w Królestwie Polskim odgrywała „Gazeta Świąteczna” (1881–1939), założona przez Konrada Prószyńskiego, zasłużonego działacza społeczno-oświatowego, autora niezwykle popularnego elementarza do samodzielnej nauki czytania. Zob. M. Kriśań, *Chłopi wobec zmian cywilizacyjnych w Królestwie Polskim w drugiej połowie XIX*

- początku XX wieku, Warszawa 2008, s. 13–14.
- [15] W. Piątkowski, *Dzieje ruchu zaraniarskiego*, s. 173.
- [16] B. Petrozolin-Skowrońska, *Problem Genezy „Zarania” (W Świetle Listu Aleksandra Świętochowskiego do Aleksandra Lednickiego z 11 Listopada 1907 roku)*, „Roczniki Dziejów Ruchu Ludowego” 1968, nr 10, s. 516–521.
- [17] M. Kriśań, *Listy do gazety „Zaranie” z lat 1909–1915*, „Dzieje Najnowsze” 1998, nr 4, s. 26–27. Taż, *Chłopi wobec zmian cywilizacyjnych w Królestwie Polskim w drugiej połowie XIX – początku XX wieku*, s. 38.
- [18] Tamże, s. 32.
- [19] H. Syska, *Od „Kmiotka” do „Zarania”. Z historii prasy ludowej*, Warszawa 1949, s. 17.
- [20] Tamże, s. 19.
- [21] Tamże, s. 258.
- [22] H. Grynwaser, *Sprawa włościańska w Królestwie Polskim w latach 1861–62 w świetle źródeł archiwalnych*, Wrocław 1951. Co ciekawe, inne z jego ważniejszych dzieł doczekało się nawet trzeciego wydania – w 2021 roku, gdy rozgorzała już debata związana z chłopskimi korzeniami Polaków. Publikacja została wydana przez Fundację Wolności im. Tadeusza Kościuszki, związaną z parlamentarną lewicą.
- [23] M. Wierzbicka, *Hipolit Grynwaser* [hasło], w: *Słownik Historyków Polskich*, red. M. Prosińska-Jacki, Warszawa 1994, s. 167.
- [24] Kwestię relacji między marksizmem a historiografią, a także ideami narodowymi oraz historiografią w odniesieniu do dziejów warstw chłopskich podejmuje praca Nikodema Bończy-Tomaszewskiego *Polskojęzyczni chłopi? Podstawowe problemy nowoczesnej historii chłopów polskich*, „Kwartalnik Historyczny” 2005, nr 2, s. 91–111. Tekst Bończy-Tomaszewskiego jest w swojej wymowie dość odważny, pokazuje jednak pewną zmianę w postrzeganiu zjawiska świadomości narodowej chłopów w XIX wieku.
- [25] Por. M. Kostrzewska, *Profesor Helena Brodowska-Kubicz (1914–2003)*, „Przegląd Nauk Historycznych” 2003, nr 2 (4), s. 287–292.
- [26] Por. Wiślicz, *Nowe tendencje w historiografii polskiej po 1989 roku. Raport diagnostyczny*, s. 282.
- [27] H. Brodowska, *Chłopi o sobie i Polsce. Rozwój świadomości społeczno-narodowej*, Warszawa 1984, s. 83.
- [28] Tamże, s. 117.
- [29] Tamże, s. 28.
- [30] N. Bończa-Tomaszewski, *Polskojęzyczni chłopi?*, s. 91–96.
- [31] Co do relacji między ideami narodowymi a historiografią dot. chłopów, zob. tamże, zwłaszcza s. 95–96.
- [32] Za ten postulat badawczy dziękuję anonimowemu recenzentowi niniejszej pracy.
- [33] Można tu chociażby wspomnieć szereg wydanych w okresie PRL i później prac ks. Daniela Olszewskiego, dotyczących życia religijnego ziem polskich w XIX wieku. Daleko im do paradygmatu marksistowskiego (z tekstów przebijają czasem natomiast silne patriotyczne przekonania autora), a zarazem zawierają wiele cennych informacji o religijności wsi i nie tylko. Zob. D. Olszewski, *Przemiany religijności w diecezji kieleckiej na początku XX wieku*,

„Przegląd Tomistyczny” 1987, nr 3, s. 281–296.

[34] Recenzji czy omówień jednej z najgłośniejszych prac dotyczących chłopów wpisujących się w tzw. zwrot ludowy – np. *Ludowej historii Polski* Adama Leszczyńskiego (Warszawa 2021) – jest wiele. Dla przykładu można odwołać się do artykułu Jana J. Błońskiego pt. *Wyrzecz tradycję konformizmowi. O ludowych historiach Polski*, „Przegląd Historyczny” 2022, z. 2, zwłaszcza s. 311–317. Por. P. Okniński, *Zemsta Chama? Wokół „Ludowej historii Polski” Adama Leszczyńskiego*, <https://magazynkontakt.pl/zemsta-chama-wokol-ludowej-historii-polski-adama-leszczyńskiego/> (dostęp: 10.07.2024). Warto wspomnieć także rozmowę Kamila Wonsa z Michałem Kopczyńskim i Piotrem Guzowskim pt. *„Ludowa historia Polski” – marksistowskie klisze, moralne oburzenie i bazowanie na starych źródłach*. <https://klubjagiellonski.pl/2021/08/22/ludowa-historia-polski-marksistowskie-klisze-moralne-oburzenie-i-bazowanie-na-starych-zrodlach/> (dostęp: 10.07.2024).

[35] „Ściśle mówiąc, puste znaczące to element znaczący bez elementu znaczonego”. E. Laclau, *Dlaczego puste znaczące mają znaczenie dla polityki?*, w: tegoż, *Emancypacje*, red. L. Koczanowicz, A. Orzechowski, Wrocław 2004, s. 67. Za zwrócenie uwagi na owo zagadnienie dziękuję Piotrowi Kuliowskiemu.

[36] Por. chociażby Jakub Muchowski, *Polityka pisarstwa historycznego. Refleksja teoretyczna Haydena White’a*, Warszawa–Toruń 2015.

"Peasant" Means Everything, "Peasant" Means Nothing. The Empty Signifier And Intellectual Fashions of the 20th Century And Polish Historical Writing Devoted To the Rural Areas

Abstract

The text discusses twentieth-century historiography devoted to the history of the Polish countryside. It draws attention to the social involvement of studies written in the interwar period, the strong influence of Marxism during the communist times, as well as the nationalist ideas of the Real Socialist era. The conclusion proposes a treatment of historical peasants as an "empty signifier" according to Ernesto Laclau's concept - both in the 20th and 21st centuries, narratives about peasants are prone to cherry-picking and constructing an argument so as to match an author's thesis.

Key words

peasants, historiography, Marxism, empty signifier, peoples' history of Poland, peasant turn

Łukasz Kożuchowski – doktorant historii na Uniwersytecie Warszawskim (projekt *Bóg na niebie, car na ziemi: władza imperialna i religijność chłopów w Królestwie Polskim, 1905-1915*). Jego zainteresowania naukowe koncentrują się na historii politycznej, społecznej, kulturowej i religijnej Królestwa Polskiego oraz Imperium Rosyjskiego, w szczególności na historii chłopów w okresie reform lat sześćdziesiątych XIX wieku i po ich zakończeniu. Jego prace dotyczą również carskiej polityki imperialnej w zaborze rosyjskim. W latach 2020-2024 kierownik projektu *Chłopska pobożność w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX wieku w perspektywie egodokumentów* (Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego RP). Laureat grantu Fundacji Kościuszkowskiej na badania w Harriman Institute na Uniwersytecie Columbia w Nowym Jorku. We wcześniejszych latach także pracownik w projektach realizowanych w Polskiej Akademii Nauk i Muzeum Historii Polski w Warszawie.

Numer ORCID: 0000-0001-5774-2898.

Numer ORCID: 0000-0003-0178-0857.



Sylwetki, figury, kreacje



*W grze toczonej przez agentów
i dynamitaratów nie wygrywa
nikt, a niewinnymi ofiarami padają
bliscy tych, którzy dali się uwikłać
w rewolucyjne spiski.*

Conrad – Chesterton – anarchizm. Między Tajnym agentem a Człowiekiem, który był czwartkiem

Piotr Hennel

Wprowadzenie

Literatura piękna często wikła się w polityczność. Czasem mimowolnie, formując dla wydarzeń fikcyjnych autentyczny kontekst społeczny, innym razem z konkretnego zamysłu i celu autora, stając się wehikułem treści politycznych. Dziewiętnastowieczni autorzy stworzyli szereg dzieł, które znalazły się na stałe w kanonie literatury, a których polityczna warstwa jest niezaprzeczalna – to m.in. *Nie-Boska komedia* Zygmunta Krasinśkiego, *Nędznicy* Victora Hugo czy *Biesy* Fiodora Dostojewskiego. Celem niniejszego tekstu jest analiza dwóch literacko-politycznych przedstawień ruchu anarchistycznego nakreślonych przez Josepha Conrada w *Tajnym agencie* (1907) i Gilberta Keitha Chestertona w powieści o rok późniejszej – *Człowieku, który był Czwartkiem*. Dzieła te, jako nieliczne z szerszego nurtu powieści poświęconych spiskom anarchistycznym, przetrwały do dziś w kanonie literackim. Artykuł nie jest jednak stricte literaturoznawczy, ale pograniczny, również o optyce his-

storycznej. Celem jego jest umiejscowienie obu powieści w kontekście politycznym epoki, wskazanie odniesień do współczesnych autorom wydarzeń i tendencji oraz przedstawienie, w jaki sposób odwzorowują one emocje społeczne Brytyjczyków, żyjących u kresu epoki wiktoriańskiej i pod panowaniem Edwarda VII, względem ruchu anarchistycznego. Literatura piękna jest bowiem świadectwem swojej epoki, które – jak każde inne źródło pisane – można w pełni zrozumieć tylko w kontekście tejże epoki.

Polityczny wymiar *Tajnego Agent*a był od początku dostrzegany przez badaczy Conrada, często jednak sytuował się na peryferiach ich zainteresowań, a jego interpretacja pozostaje kwestią dyskusyjną. Barbara Koc w literackiej biografii Korzeniowskiego krótko charakteryzuje powieść:

Przykład niewielkiej powieści *The Secret Agent (Tajny Agent)* pokazuje, iż Conrad pasjonował się życiem politycznym i że potrafił o nim pisać biorąc na warsztat epizody ze współczesnego anarchizmu. Przedmiot traktował ironicznie, gdyż zależało mu na delikatnym obnażeniu spraw, które dotyczyły między innymi angielskiej policji oraz ministerstw spraw wewnętrznych. Conrad sugerował, że bohaterowie książki to blagierzy a nie żądni rewolucjoniści [1].

Natomiast Zdzisław Najder określił *Tajnego agenta* mianem „melodramatu przeniecowanego” [2], stawiając zarazem tezę o satyrycznym charakterze dzieła i sarkastycznej narracji względem *w s z y s t k i c h* jego bohaterów (podkr. – P. H.). W swojej analizie *Tajnego Agent*a skłaniam się jednak ku odmiennej interpretacji od tej, wskazanej w eseju Najdera. Powieść Conrada, podobnie jak Barbara Koc, odczytuję jako tekst bardziej społeczno-polityczny niż obyczajowy, głęboko zakorzeniony w ideologicznych sporach epoki. Jestem także odmiennego zdania w kwestii traktowania bohaterów przez narratora. Przedstawienie rodziny Verloca, szczególnie Steviego, postrzegam jako nacechowa-

ne życzliwą empatią, która kontrastuje z druzgocząca krytyką szerszego kręgu anarchistów.

W zredagowanym przez Zdzisława Najdera zbiorze *Conrad w oczach krytyki światowej*, tekstem poświęconym *Tajnemu agentowi* jest *Symboliczny świat „Tajnego agenta”* Avroma Fleishmana [3], który jest tłumaczeniem rozdziału z *Conrad's Politics. Community and Anarchy in the Fiction of Joseph Conrad* [4].

Zdaniem Fleishmana Conrad podjął w *Tajnym agencie* tematykę anarchistyczną nie dlatego, że wiązała się z aktualnymi problemami społecznymi, ale ponieważ pozwalała mu snuć bardziej abstrakcyjne refleksje [5]. Odczytując *Tajnego agenta* przez pryzmat innej powieści Conrada – *Ocalenie* [6], badacz postawił tezę, że pierwszorzędymi problemami w *The Secret Agent* są kryptokracji, ukryte hierarchie władzy [7], wolność moralna [8], subiektywność czasu [10]. Stwierdził nawet, że *Tajny agent* „nie jest powieścią o anarchizmie, co raczej powieścią o społecznej anarchii” [10]. Nie przeszkadzało to Fleishmanowi dowodzić, że Conrad projektował na swoich bohaterów błędne rozumienie anarchizmu oraz że ich deklaracje ideowe zamiast doktryny anarchistycznej przedstawiały „brutalne wypaczenie myśli Marksa” [11].

Spośród badaczy zagranicznych bliższa jest mi perspektywa Roberta Hampsona, który w *Conrad's Secrets* analizował *Tajnego agenta*, wykorzystując narzędzia socjologii historycznej, jako komentarz do realnej problematyki społecznej, skupiając się jednak przede wszystkim na kwestii organizowania ładu publicznego oraz nadzoru policyjnego w Londynie [12].

Studia nad Chestertonem, jak i popularyzacja jego twórczości prezentuje się w odmienny sposób. Koncentrują się one na jego publicystyce politycznej i apologetyce kato-

lickiej. Przykładem może być praca Dale'a Ahlquista *Apostoł zdrowego rozsądku* [13], która (co zrozumiałe) skupia się na konwersji religijnej Chestertona, pozostawiając jednak jego twórczość literacką na peryferiach zainteresowań badawczych. Ewidentne jest, że jako powieściopisarz Chesterton opierał swoje fabuły na założeniach światopoglądowych. Czasem jednak logika powieści nadaje jej wydźwięk odmienny od założonego przez autora, dlatego nie można apriorycznie utożsamić literackiej refleksji społecznej z poglądami wyrażanymi przez ich autora w pismach *stricte* politycznych.

Proponowane przeze mnie odczytanie obu powieści skupia się na tekście Conrada, włączając powieść Chestertona w obręb metody kontekstualizacji. Z tego powodu przyjmuję odmienną strategię doboru analizowanego materiału. W przypadku Conrada, staram się wniknąć bezpośrednio w jego najbardziej reprezentatywny tekst poświęcony anarchizmom, jakim jest powieść *Tajny agent*, pomijając krótkie formy literackie i publicystykę, których analiza mogłaby stanowić oddzielne studium. W przypadku Chestertona uzupełniam analizę *Człowieka, który był czwartkiem* kontekstem innej powieści – *Napoleon z Notting Hill*. Pozwala to bowiem wydobyć niuans, który umyka przy analizie omawianego utworu Chestertona. Całość zaś służy wytworzeniu swoistej synergii egzemplifikacji literackich oraz analizy faktograficznej.

Kontekst historyczny

Idee anarchistyczne zostały zauważone przez mieszkańców Wysp Brytyjskich stosunkowo późno. Pierwsze środowiska anarchistyczne w Zjednoczonym Królestwie zaczęły organizować się w latach 80. XIX wieku. W tym czasie po

drugiej stronie kanału La Manche ruch anarchistyczny istniał od kilkudziesięciu lat, przechodząc ewolucję światopoglądową, która w tym okresie wiązała się z radykalizacją zarówno celów politycznych, jak i środków ich realizacji. Podczas gdy Europą i Ameryką Północną wstrząsały zamachy bombowe oraz zabójstwa polityczne, dokonywane w myśl hasła *propagandy czynu*, w imperium królowej Wiktorii, doszło do jednego aktu terroru ze strony anarchistów, który jednak odbił się głośnym echem w brytyjskiej debacie publicznej. 15 lutego 1894 roku Francuz, Martial Bourdin wysadził bombę nieopodal Królewskiego Obserwatorium w Greenwich [14]. Atak pochłonął tylko jedną ofiarę – samego zamachowca. Ale to wystarczyło, by wzbudzić wśród Brytyjczyków lęk przed polityczną konspiracją, której celem miał być chaos, a środkiem – przemoc.

Společne potępienie, połączone z cichym pragnieniem, by zajrzeć w świat radykałów, czyniło z anarchizmu wdzięczny temat dla wiktoriańskich i edwardiańskich powieściopisarzy. W 1906 roku Joseph Conrad opublikował na łamach „Harper’s Magazine” opowiadania *Anarchista i Donosiciel*. Rok później ukazała się powieść *Tajny agent* przedstawiająca fikcyjny przebieg zamachu w Greenwich. W następnym roku w ręce czytelników trafił *Człowiek, który był czwartkiem* Gilberta K. Chestertona. Ta oniryczna powieść przedstawia historię policyjnego detektywa, z przekonania i usposobienia romantycznego konserwatysty, który próbując zinfiltrować środowisko londyńskich anarchistów, zostaje zainicjowany w najwyższe kręgi międzynarodowego spisku.

Tytuły te przeszły do kanonu literatury anglojęzycznej, nie były jednak jedynymi ani pierwszymi utworami poruszającymi podobną tematykę. Wśród dzieł, które szybko popadły w zapomnienie, trzeba wspomnieć o Ver-

ne'owskiej z ducha, powieści fantastycznej Edwarda Douglasa Fawcetta *Hartmann the Anarchist or The Doom of the Great City*. Jej akcja dzieje się w Londynie w 1920 r. Tytułowy bohater, korzystając z pieniędzy zdeponowanych na szwajcarskich kontach, buduje maszynę latającą, aby dokonać ataku na stolicę imperium brytyjskiego. Niewielka załoga podniebnego okrętu uzbrojonego w armaty, bomby, jak i wszelkiego rodzaju substancje zapalające, uderza na miasto pod osłoną nocy. Londyn zostaje obrócony w proch, po tym, jak opanowała go zbrojna rebelia marginesu społecznego, rozprzestrzeniająca się po mieście wraz z płomieniami wzniesionymi z powietrza przez anarchistów. Powieść kończy się nieuniknioną porażką rewolucji, jednak zniszczenia wywołane przez jej bojowników jeszcze przez lata mają znaczyć Londyn, przypominając jego mieszkańcom o nikczemności dynamitardów.

W rzeczywistości jednak brytyjscy anarchiści nie stanowili zagrożenia publicznego ani w wymiarze tak fantastycznym jak w wizji Fawcetta, ani tak realnym jak w praktyce spiskowej anarchistów z Europy kontynentalnej. Brytyjskie środowiska anarchistyczne skupiały w tamtym czasie głównie intelektualistów i artystów, niezainteresowanych koncepcją propagandy czynu. Jednym z pionierów ruchu był Henry Seymour, anarchista indywidualistyczny, który zainspirowany działalnością wydawniczą Amerykanina, Benjamin Tuckera, otworzył w 1885 roku pierwszą brytyjską gazetę anarchistyczną, o adekwatnym do treści tytule – „Anarchist”. Periodyk ten, jak często bywało w przypadku prasy radykalnej, okazał się efemerydą i po roku przestał być wydawany. W 1886 roku przybył jednak do Anglii Piotr Krotopkin, który rozpoczął publikację własnego pisma zatytułowanego „Freedom”. Z kolei w latach 1890–1892 kolportowane było czasopismo „He-

rald of Anarchy”, związane z Albertem Tarnem, podobnie jak Seymour, anarchista o zapatrywaniach indywidualistycznych.

W tym samym czasie w Wielkiej Brytanii nastąpiło ożywienie zainteresowania ideologią socjalistyczną, która w wielu przypadkach była adoptowana w sposób wyróżniający się na tle europejskiej lewicy. Oprócz reformistycznego Towarzystwa Fabiańskiego funkcjonowała marksistowska partia Social Democratic Federation. Z tej ostatniej w 1884 roku wyłoniło się ugrupowanie Socialist League, założone przez rozłamowców pod przewodnictwem Williama Morrisa. Morris jako przedsiębiorca, pisarz, grafik, projektant modnych tapet i tapiserii w mediewalistycznym stylu, pomógł przyzwyczaić brytyjskie społeczeństwo do obecności lewicowych haseł w przestrzeni publicznej. Głosił syndykalizm i decentralizację państwa, co w połączeniu z jego sentymentem wobec średniowiecznej Anglii, utorało drogę dla rozwijającego się w dwóch pierwszych dekadach XX w., ruchu socjalizmu cechowego. Sama Socialist League stopniowo przesuwiała się na pozycje anarchistyczne. Anarchiści przejęli ostatecznie kontrolę nad ugrupowaniem w 1889 r., pozbawiając Morrisa wszelkich funkcji. Ten kierunek polityczny był kontynuowany, aż do rozwiązania organizacji w 1901 r.

Ideologia anarchizmu w *Tajnym agencie*

W czasach pełnych gwałtownych przemian społecznych, polityka szczególnie mocno odciskała ślad na twórczych umysłach. Joseph Conrad porzucił marynarskie życie i oddał się karierze pisarskiej w 1884 roku, w tym samym czasie, kiedy w parku Greenwich rozległa się eksplozja bomby zdetonowanej przez pechowego rewolucjonistę Martiala

Bourdina. W swojej twórczości nawiązał do tego zdarzenia jednak dopiero dwanaście lat później – już jako znany i ceniony przez brytyjską publikę autor. Powieść odpowiadała na zapotrzebowania rozwijającej się kultury popularnej, lecz mimo to (a może właśnie dzięki temu!) jej polityczna problematyka wywołała żywą reakcję. Autora oskarżano o anarchistyczne sympatie i nakreślenie życzliwego obrazu kręgów terrorystycznych. Conrad przyznał, że poruszony wzmianką prasową o samobójstwie siostry zamachowca z Greenwich, pragnął przedstawić swoje wyobrażenie na temat okoliczności zamachu, nadając postaciom ludzkie oblicze i pogłębiony rys psychologiczny. Odrzucał z kolei oskarżenia o sprzyjanie anarchizmowi:

Pamiętam jednak, że mówiłem o przestępczej daremności anarchizmu, jego doktryny, działalności i mentalności, jak również o pożałowania godnej, na poły obłąkanej poży bezczelnego oszusta, żerującego na bolesnych nieszczęściach i uczuciowej łatwowierności człowieka, zawsze tak tragicznie skorego do samozagłady. Filozoficzne pretensje anarchizmu uważałem za absolutnie niewybaczalne właśnie z tej przyczyny [15].

Wbrew wrażeniu, jakie odniosła część czytelników, Conrad zamierzał napisać książkę o demaskatorskim charakterze, ukazując mroczne oblicze fanatyzmu, kryjące-go się za fasadą humanitaryzmu oraz międzynarodowej walki o godność robotników, uciskanych przez państwo będące na usługach kapitału.

Element socjalny zdaje się w narracji Conrada powierzcchną retoryką, z jednej strony legitymizującą ruch w oczach samych działaczy, z drugiej strony przemawiającą do wrażliwych osobowości – takich jak Stevie – szwagier głównego bohatera – Adolfa Verloca. Conrad zdecydowanie bardziej akcentuje przemocowy charakter ruchu anarchistycznego wraz z towarzyszącymi mu koncepcjami ille-

galizmu: „Zbrodnia! A cóż to znaczy? Czym jest zbrodnia? Jakie może być znaczenie takiego stwierdzenia?” [16] – pyta jeden z rewolucjonistów. Prawo, według doktryny referowanej przez bohaterów Conrada, nie ma żadnej legitymizacji. W rzeczy samej zawdzięcza ono swoją sprawczą moc jedynie przemocy i przemoc jest jedynym środkiem, który może je pozbawić rzekomej prawowitości: „Tego przekłętego porządku społecznego nie zbudowano z atramentu i papieru i nie wydaje mi się, żeby ich połączenie kiedykolwiek położyło mu kres” [17].

W interesie sprawy anarchistycznej leży eskalacja konfliktu, doprowadzenie do niekontrolowanego starcia między służbami państwa a siłami anarchii, która uzmysłowi społeczeństwu arbitralność rozróżnienia między przemocą stosowaną przez państwo a rewolucyjną przemocą anarchistów.

Naszym celem powinno być zniszczenie zabobonu i czci dla praworządności. Nic nie sprawiłoby mi większej rozkoszy niż zobaczyć komisarza Heata i jemu podobnych, jak biorą się do tego, żeby nas powyrzelać w biały dzień za zgodą opinii publicznej. Wtedy nasza bitwa okazałaby się w połowie wygrana, jako że do dezintegracji dawnej moralności doszłoby w jej własnej świątyni [18].

Dyskusje toczone przez anarchistów w wielu aspektach odbiegają od humanitarnych haseł głoszonych przez radykałów na ulicach Londynu. W kontekście tego, jak istotną rolę w powieści Conrada pełni więź łącząca Winnie (żonę Verloca) z jej niepełnosprawnym umysłowo bratem, Steviem, szczególnie okrutna wydaje się postawa jednego z rewolucjonistów wobec chłopaka, będącego jedną z nielicznych pozytywnych postaci na kartach powieści.

Alexander Ossipon wstał. Był w wytartym niebieskim surducie z serży, pod niskim sufitem wydawał się wysoki. Rozpostarł członki,

zesztywniał bowiem wskutek długiego bezruchu, i udał się do kuchni (dwa stopnie w dół), by zająrzeć Steviemu przez ramię. Po powrocie oświadczył tonem wyroczni:

– Bardzo dobre. Bardzo charakterystyczne, całkowicie typowe.

– Co jest tak dobre? – wystękał pytająco Pan Verloc, już znowu usadowiony w kącie kanapy. Ossipon z nutą protekcyjności w głosie wyjaśnił pobłażliwie, o co mu chodziło, wskazując kuchnię ruchem głowy:

– Typowe dla tej formy degeneracji... Mam na myśli rysunku.

– Uważasz chłopca za nienormalnego, tak? – mruknął pan Verloc.

[...]

– Z naukowego punktu widzenia można by go tak nazwać. W sumie wręcz doskonały przykład degeneracji. Wystarczy rzucić okiem na płatkę jego uszu. Jeżeli czytałeś Lombrosa...

[...] Odezwał się za to nieugięty do ostatniego tchu Karl Yundt.

– Lombroso to bałwan.

Towarzysz Ossipon zareagował na takie bluźnierstwo straszliwym, nieprzytomnym spojrzeniem [19].

Może wydawać się, że połączenie koncepcji eugenicznych z ruchem anarchistycznym jest nieuczciwością ze strony Conrada. Eugenika implikuje bowiem ingerencje podmiotów publicznych w kwestie ludzkiego zdrowia i fizjonomii, nieraz za pomocą brutalnych środków. Anarchizm jako ruch wolnościowy zdawałby się odporny na tego typu tendencje. Mimo to dochodziło do takich mariaży ideologicznych. Przykładem może być znany w kręgach anarchistycznych, chicagowski magazyn „Lucifer the Light-bearer”, który nie zmieniając redaktora naczelnego, zadeklarowanego libertyna i piewcy postępu społecznego, Mosesa Harmana, zmienił tytuł na „American Journal of Eugenics” [20] i został poświęcony nowej tematyce.

Mimo że Stany Zjednoczone, podobnie jak Wielka Brytania, raczej absorbowwały anarchizm jako trend płynący z Europy kontynentalnej, okazały się podatnym gruntem dla rozwoju nowego ruchu. Ameryka oprócz wydawców takich jak Harman czy Tucker i myślicieli jak Lysander Spoo-

ner, dała ruchowi anarchistycznemu również bojowników, gotowych do tak zdecydowanych aktów jak atak bombowy w czasie zamieszek w Boston Square w 1886 roku, czy zabójstwo prezydenta Williama McKinleya w 1901 r.

Sytuacja sprawy rewolucyjnej za oceanem również nie uchodzi uwadze bohaterom Conrada. Profesor wyjaśnia Ossipowiczowi perspektywy roztaczające się przed ruchem anarchistycznym w Nowym Świecie:

Amerykianie są bardziej charakterni, a ich charakter jest w istocie anarchistyczny. Stany Zjednoczone to żyzna gleba dla nas. Znakiem... Ta wielka republika ma w sobie korzenie destrukcji. Temperament kolektywny prowadzi do bezprawia. Doskonale [21].

Z kolei Wielka Brytania, w której ostoję znajdują uciekający z kontynentalnej Europy anarchiści tacy jak Kropotkin, jest zdaniem Profesora pułapką – miejscem, w którym rewolucyjne talenty zostają zmarnowane przez udział w demokratycznym dyskursie monarchii parlamentarnej:

Ameryka jest w porządku. To ten kraj ze swoją idealistyczną koncepcją praworządności jest niebezpieczny. Duch społeczny Brytyjczyków jest przyodziany w pełne różnych skrupułów przesady, zgubne dla naszej roboty. A ty mówisz, że Anglia to nasz jedyny azyl? Tym gorzej dla nas. To Kapua! Po co nam azyle? Gadacie tu, drukujecie, spiskujecie i nie robicie nic więcej [22].

Środowiska anarchistyczne według Conrada

Conrad, obsadzając w roli nieumyślnego zamachowca niepełnosprawnego Steviego, głównym i tytułowym bohaterem czyni jego szwagra, Adolfa Verloca, organizatora zamachu, rewolucjonistę. Verloc, stary szpieg, który udał się do Anglii po obcju we Francji wyroku za kradzież technologii wojskowej, przeniknął szeregi anarchistów, którzy obdarzy-

li go zaufaniem do tego stopnia, aby omawiać swoje sekrety w zaciszu jego domu. Powiązany z rosyjską ambasadą [23], ale utrzymujący kontakt z brytyjską policją, Verloc przez wiele lat przekazywał informacje, które ratowały życie oficerów, na których nastawali rewolucjoniści. Jednak wraz ze zmianą na stanowisku ambasadora, zmianie uległa również tajna polityka ambasady. Władimir, nowy reprezentant obcego mocarstwa, postanawia zainicjować akt terroru, który zszokuje brytyjską opinię publiczną, wymuszając na władzach rozprawę z radykałami. Pisarz opisuje rozmowę Verloca z mocodawcami w sposób nie pozostawiający złudzeń, co do kompetencji dyplomatów:

Sekretarz w niewybaczalny sposób mieszał przyczyny ze skutkami, najwybitniejszych propagandzistów z impulsywnymi, miotającymi bombami zamachowcami, zakładał istnienie organizacji tam, gdzie z natury rzeczy nie mogły istnieć i najpierw mówił o partii rewolucyjnej jak o doskonale zdyscyplinowanej armii, gdzie słowo przywódcy jest rozkazem, a potem traktował ją niby najbardziej przypadkową zbieraninę zdesperowanych zbrojczyków, których nie znają dotąd górskie wąwozy [24].

Mimo braku zrozumienia konspiracyjnego rzemiosła Sekretarz formułuje ideę znakiem nowych czasów. Od-tąd środki wywiadowcze służą do kreowania nastrojów społecznych, zamiast jedynie zbierania informacji lub dezinformowania wrogich władz. Potężne instytucje publiczne dysponują środkami do prowadzenia polityki skrytej przed społeczeństwem, na którego dotyczy. To nie umyka uwadze służb, których zadaniem jest przeciwdziałanie już nie tylko wewnętrznym czynnikom destabilizacji, ale także wpływom zewnętrznym. Zostaje to ujęte w słowach Pod-inspektora, który wkrótce po rozmowie Verloca w ambasadzie, będzie musiał wziąć udział w śledztwie:

To że szpieg fabrykuje swoje informacje jest zwykłym banałem. Ale w sferze działań politycznych i rewolucyjnych, opierających się częściowo na przemoc, zawodowy agent ma wszelkie możliwości, by stwarzać nawet fakty i w ten sposób wyrządzać podwójne zło, bo z jednej strony zachęca innych do naśladownictwa a z drugiej strony powoduje panikę, pochopne ustawodawstwo i bezmyślną nienawiść [25].

Wielki plan ambasadora przewidywał atak na Królewskie Obserwatorium w Greenwich, symbol nauki, która zdaniem dyplomaty była największą świętością drobno-mieszczarskiego społeczeństwa Wielkiej Brytanii. Z tego wnioskuje, że dla anarchistów, jako wrogów klasy średniej, nauka będzie naturalnym obiektem nienawiści. „Czyż nauka nie jest jedną z instytucji, którą należy znieść z powierzchni ziemi, zanim nadejdzie P.P. [Przyszłość Proletariatu – przyp. P. H.]?” [26] – pyta Rosjanin.

Tymczasem wśród Conradowskich anarchistów panuje duch scjentyzmu. Autor przedstawia ich jako grupę zdeklasowanych intelektualistów (bądź aspirujących do tego miana), którzy nie odnieśli sukcesu w pracy naukowej, czy nawet własnej edukacji. Wobec tego pograżyli się w resentymencie zarówno wobec instytucji, które nie rozpoznały ich talentu, jak i mas ludzkich nie zdolnych do pojęcia oświeconej doktryny anarchizmu. Conrad podkreśla ten rys środowiska anarchistycznego, obdarzając jednego z bohaterów przydomkiem „Doktor”, innego zaś „Profesor”. Żaden z nich, rzecz jasna, nie posiadał żadnego z tych tytułów. Na ich tle Verloc może zyskać sympatię czytelnika, który obserwuje rewolucjonistów jego oczami:

Towarzysz Alexander Ossipon – noszący przydomek „Doktor”, najpierw student medycyny bez dyplomu, następnie wędrowny wykładowca w stowarzyszeniach robotniczych, wygłaszający odczyty na temat higieny w aspekcie socjalizmu, autor popularnego quasi-medycznego studium (w formie taniej broszury, z miejsca

skonfiskowanej przez policję), zatyłowanego Destrukcyjne nalogi klasy średniej, specjalny delegat nieco tajemniczego Czerwonego Komitetu, wyznaczony razem z Karlem Yundtem i Michaelisem do pracy na polu propagandy literackiej – zwrócił na skromnego zausznika co najmniej dwóch ambasad spojrze nieznosnej, beznadziejnie tępej buty, której zwykły, ograniczony zjadacz chleba może nabyć jedynie przez obznajomienie z nauką [27].

W innym momencie autor pozwala Ossipionowi wyrazić własnym zdaniem swoją wiarę w naukę: „Za dwieście lat to lekarze będą rządzić światem. Nauka już króluje. Może stoi w cieniu, ale króluje. A szczytowym osiągnięciem nauki jako takiej musi okazać się w końcu nauka leczenia, nie słabych, lecz silnych. Ludzkość chce żyć...” [28]

Verloc, sam będąc głową rodziny, dostrzega odrealnienie swoich towarzyszy: „Ci faceci, którzy nie znają pana Vladimira i cieszą się wsparciem kobiet, mogą sobie próżnować, on ma natomiast kobietę na utrzymaniu...” [29] Anarchiści, których opisuje Conrad, uczynili ze swojego radykalizmu sposób na życie, który zapewnia im poczucie misji oraz materialne wsparcie ze strony sympatyków. Jednocześnie wszyscy uczestnicy potajemnych spotkań w domu Verloca są do jakiegoś stopnia świadomi nierzeczywistości wojowniczych haseł i utopijnych planów. Jedynie Stevie, słuchając rewolucyjnych wywodów, traktuje je w pełni poważnie, opłacając to rozstrojem emocjonalnym. „On nie ma dość rozumu, żeby słuchać, co się tutaj mówi. Wierzy w to wszystko. Nie wie, jak jest naprawdę” [30] – strofuje zebranych siostra Steviego, Winnie.

Uświadomienie sobie jałowego charakteru anarchistycznego aktywizmu jest jednak bodźcem radykalizującym dla działaczy tęsknie spoglądających na drugie wybrzeże kanału La Manche, gdzie wolnościowe idee głoszono z dynamitem w rękę. Dla niektórych niszczycielski żywioł rewolucji staje się nie tylko instrumentem zmiany, ale

celem samym w sobie, który w pełni urzeczywistnia się przez akt terroru. Znajduje to wyraz w filozofii Profesora, który z wyższością tłumaczy Doktorowi różnice między rewolucjonistą jako rozgadany doktrynerem, a prawdziwym anarchistą:

Z punktu widzenia propagandy rewolucyjnej macie swoją wartość, kłopot polega wszak nie tylko na tym, że, że jesteście równie niezdolny do niezależnego myślenia jak każdy szacowny sklepikarz albo żurnalista, lecz i na tym, że tobie brakuje charakteru [...] Wy rewolucjoniści [...] jesteście niewolnikami konwencjonalnego społeczeństwa, które się was boi. Jesteście jego niewolnikami w takim samym stopniu jak policja, która występuje w jego obronie. Najwyraźniej tak jest, skoro chcecie je zrewolucjonizować. To oczywiście ono kieruje waszymi myślami i działaniami, dlatego ani wasze myśli ani działania nigdy nie będą ani kategoryczne ani ostateczne [31].

Krytyka środowisk rewolucyjnych nie powoduje jednak zwątpienia w samą Ideę. Strofując towarzysza, Profesor przyjmuje groteskową pozę świeckiego kaznodziei, wytykającego współwyznawcom powierzchowność przekonań i brak oddania sprawie. On sam, wychowany przez ojca należącego do jednej z surowych sekt konfesji protestanckich, szybko utracił wiarę swojego dzieciństwa, oddając jednak religijny zapał sprawie religijne uczucia sprawie rewolucji. Conradowski narrator *explicite* wyraża pogląd o religijnym charakterze oraz osobistych przyczynach ideologicznych sympatii: „Drogę nawet najlepiej uzasadnionej rewolucji przygotowują impulsy osobiste w przebraniu wiary” [32]. Wiara Profesora ukrywała się pod maską scjentyzmu, który pozwalał racjonalizować profetyczne wizje i sakralizowanie przemocy przez historyczny i socjologiczny determinizm: „wyływające z podświadomości przekonanie, że konstrukcja obecnego porządku nie można strząśkać inaczej niż uciekając się do jakiejś formy kolektywnego lub indywidualnego aktu przemocy uważał za ścisłe i słusz-

ne" [33]. Jeżeli rewolucja była wiarą Profesora, miała ona konsolacyjny charakter, nawet wtedy gdy wołał on o krew: „Łagodziło to niepokój Profesora – i może na swój sposób najbardziej żarliwi rewolucjoniści nie robią nic innego, tylko wraz z resztą ludzkości szukają tego pokoju i spokoju, jaki daje ukojona próżność, nasycony apetyt, a może ukojone sumienie” [34].

Profesor zostaje opisany przez Conrada jako człowiek w ostatnim stadium radykalizacji, w którym anarchista staje samotnie przeciw społeczeństwu, a samobójczy atak bombowy jest zarazem aktem zemsty, jak i ostatecznego wyzwolenia. Conrad dostrzega problem leżący u podłoża tego pragnienia krwi – resentyment. Kreacja postaci Profesora nie pozostawia złudzeń: niski i szpetny, opętany ideologią rewolucjonista pragnął władzy, której nikt nie chciał mu powierzyć:

Skromnego pochodzenia i o wyglądzie naprawdę tak nikczemnym, że mógłby stanąć na przeszkodzie jego wysokim naturalnym zdolnościom. Profesor wcześniej ją rozpalać swoją wyobraźnię opowieściami o ludziach, którzy wydobywali się z otchłani ubóstwa, by zająć stanowiska zapewniające im władzę i zamożność. Krańcowa, niemal ascetyczna czystość jego myśli w połączeniu ze zdumiewającą nieznaną światu wyznaczoną mu za cel władzę i prestiż, które miał osiągnąć bez pośrednictwa podstępów, kokieterii, taktu czy pieniędzy, lecz wyłącznie dzięki własnym zasługom. Z tego punktu widzenia uważał, że należy mu się niekwestionowany sukces [35].

Pewny swojej intelektualnej przewagi, lecz mimo to pozbawiony sprawczości, Profesor utwierdza się w przekonaniu o konieczności zniesienia dotychczasowego ładu przez przemoc. Podkreśla on różnicę między jego wizją, a humanitarnymi przekonaniem Michaelisa, wiekowego anarchisty przypominającego Lwa Tołstoja. Dla Profesora postęp ma jednoznacznie eugeniczny charakter:

Powiedziałem, że ja marzę o świecie przypominającym rzeźnię, w którym słabych można wziąć za pysk i przeprowadzić eksterminację. Rozumiesz? Zlikwidować źródło zła. To oni są naszymi złowrogimi panami: słabeusze, niedorajdy, głupcy, tchórze, ludzie o miękkich sercach i umysłowości niewolników. To oni mają władzę. To oni są masami. To jest ich królestwo na ziemi. Zlikwidować ich, zlikwidować! Oto jedyna droga postępu. [...] Najpierw ślepi, potem głusi i niemi, potem chromi i ułomni, i tak dalej. Każdy defekt, natóg, przesąd i konwenans musi zginąć [36].

W słowach Profesora wybrzmiewa nietzscheański paradoks: samozwańczy nadczłowiek ogłasza się ofiarą s ł a b y c h, uciemiężonym przez tych, którzy mają „miękkie serca” i „umysłowości niewolników”. Dla zapalonego rewolucjonisty nie ma w tym jednak sprzeczności i wzorem wielu anarchistów w epoce powtarza za Blanquim i Kropotkinem stwierdza: „żadnych bogów. I panów” [37].

Człowiek, który był Czwartkiem i widmo anarchizmu

Powieść Gilberta Keitha Chestertona, *Człowiek, który był Czwartkiem*, mimo że utrzymana w lżejszym, surrealistycznym tonie niż *Tajny Agent*, przedstawia podobną wizję ruchu anarchistycznego. Postrzega anarchistów jako krwawych świętoszków, ukazując za pomocą groteskowych dialogów dysonans między deklarowaną troską o ludzkość, a żądzą zemsty na społeczeństwie. Anarchiści z żalem wspominają zmarłego towarzysza:

On to zorganizował w Brighton zamach dynamitowy, który – gdyby nie przypadkowy a niepomysłny zbieg okoliczności – spowodowałby śmierć ludzi na molo. Wściecie też, że towarzysz ten umarł równie ofiarnie, jak żył ponieważ śmiercią przypłacił wiarę w odżywcze wartości kredy rozpuszczonej w wodzie: używał tego napoju zamiast mleka, potępiał bowiem dojenie krów jako okrucieństwo i barbarzyństwo. Miał szczególną odrazę do okrucieństwa we wszystkich jego postaciach [38].

Strategię maskowania własnych zamiarów autor ukazuje za pomocą przemowy, którą anarchista Lucian Gregory wygłasza na tajnym spotkaniu. Jest on świadom obecności agenta Scotland Yardu, o której jednak ze względu na złożoną przysięgę, nie mógł powiadomić towarzyszy:

Nasza idea jest przedmiotem wielu oszczerstw i zniekształceń, bywa przedstawiana fałszywie i zatajana, chociaż w rzeczywistości nie zmienia się nigdy. Ci, którzy mówią o anarchii i jej niebezpieczeństwach, szukają o naszym ruchu informacji wszędzie byle nie u źródła. Czerpią je z brukowych powieści i z prasy czytanej przez sklepikarzy, z takich pism jak „Ally Slopper's Half Holiday” albo „Sporting Times”. Nie pytają o anarchizm samych anarchistów. Nie mamy więc możliwości odparcia potwornych oszczerstw, które sypią się na nasze głowy jak długa i szeroka. Człowiek, któremu stale kładą w uszy, że jesteśmy wcieleniem wszystkich plag, nie usłyszy nigdy naszej odpowiedzi. I nie usłyszy jej dziś także, chociażby mój gniewny głos przebił te sklepienia. Albowiem tylko w głębi podziemi wolno się zbierać prześladowanym, jak ongi chrześcijanom w katakumbach. Gdyby jednak jakimś cudem znalazł się pośród nas jeden z tych ludzi, którzy zawsze nas tak błędnie osądzali, zadałbym mu pytanie: „Co mówiono na ulicach Rzymu o moralności pierwszych chrześcijan, gromadzących się w katakumbach? Jakie bajki o ich okrucieństwie opowiadali nawet oświeceni Rzymianie? Zastanówmy się – rzekłbym temu człowiekowi – czy nie powtarza się w stosunku do anarchistów ten sam po dziś dzień zagadkowy paradoks historii? Czy świat nie oburza się na nas, jak ongi oburzał się na chrześcijan, ponieważ równie jak chrześcijanie jesteśmy niewinni? Czy nie dlatego wydajemy się dziś światu szaleńcami, jak pierwsi chrześcijanie wydawali się Rzymowi ponieważ jesteśmy nie mniej łagodni? [39]

Mowa, sama w sobie humorystyczna, spotyka się z wściekłą reakcją zgromadzonych, nic wiedzących o intruzie. Na delegata do władz organizacji zostaje wybrany utajony policjant, który zaproponował własną kandydaturę, wygłaszając najradyalniejszą przemowę, do jakiej był zdolny. Pisarz odsuwa ewentualne zarzuty o przeinaczenie idei anarchistycznych, wyśmiewając jednocześnie retorykę bry-

tyjskich anarchistów, którzy sięgali nieraz po retorykę religijną, kpiąc z ich zdolności organizacyjnych. Chesterton jednak bardziej niż przemoc akcentuje chaos jako cel rewolucji anarchistycznej. Odmienne niż anarchiści Conrada, Chestertonowscy dynamitardzi, choć zawsze otwarci na progres społeczny, występują przeciw postępowi technicznemu jako narzędziu zniewolenia. Po jednej stronie stają potęgi cywilizacji reprezentujące państwo brytyjskie, religię, technikę i dyscyplinę społeczną, z drugiej zaś siły anarchii w postaci pokracznych rewolucjonistów, zbierających się raz w eleganckich restauracjach, innym razem w podziemiach, w których gromadzą broń i odprawiają właściwe sobie ceremonie.

W kluczowym momencie krytykę anarchizmu Chesterton wypowiada ustami głównego bohatera, Gabriela Syme'a, poety i agenta Scotland Yardu:

– Czy widzisz tę latarnię? – spytał Syme straszliwym głosem. – Czy widzisz krzyż wykuty na niej i płomień palący się w środku? Nie ty ją zrobiłeś. Nie ty ją zapalałeś. Ludzie więcej od ciebie warci, którzy umieli wierzyć i słuchać nadali kształt żelazu i przekazali legendę ognia. Każda ulica, po której stąpasz, każdy strzęp tkaniny, która cię odziewa, wszystko – podobnie jak ta latarnia – powstało jako protest przeciwko twojej szczerzej filozofii. Nie umiesz nic stworzyć. Umiesz tylko niszczyć. Zniszczysz ludzkość. Zniszczysz świat [40].

Bohaterowie powieści stopniowo orientują się, że infiltracja organizacji spiskowej jest niemal całkowita. Ze względu na fantastyczne, sensne zakończenie powieści, czytelnik nie dowiaduje się jaki był cel intrygi, jednak pewne jest, że zarówno detektywi tropiący rewolucjonistów, jak i sami anarchiści stają się pionkami rozgrywanymi przez instytucje władzy.

Tożsamości przybrane przez policyjnych agentów odzwierciedlają obecne w dziewiętnastowiecznej kulturze

wizerunki rewolucjonistów. Pierwszy agent, który zostaje ujawniony jako agent przez przywódcę spiskowców jest Gogol, który zwany w organizacji również Wtorkiem. Persona odgrywana przez zdemaskowanego detektywa miała być Polakiem, prostolinijnym radykałem o „smutnym spojrzeniu rosyjskiego pańszczyźnianego chłopca” [41], który nie po-trafi odnaleźć się w eleganckich restauracjach, gdzie dla niepoznaki zbiera się przywództwo anarchistów. Mimo że bohater ten nie jest w rzeczywistości Polakiem, ale angielskim policjantem, wciąż pozwala to na podkreślenie dystansu między uciemieżonymi poddanymi cara, zlewającymi się w narracji powieści w jedną grupę, a modnym sposobem bycia brytyjskich radykałów. Dla tych ostatnich luksus jest zarówno źródłem hedonistycznej przyjemności, jak i sposobem zachowania konspiracji. Być może jest to aluzja do Towarzystwa Fabiańskiego (Fabian Society), które skupiając członków elit społecznych, starało się, działając przez zastane instytucje, realizować w Wielkiej Brytanii hasła socjalistyczne. Organizacja ta przez pierwsze lata posługiwała się herbem przedstawiającym wilka odzianego w owczą skórę, a jej prominentnym członkiem był George Bernard Shaw, regularny przeciwnik w publicystyce Chestertona.

Niezależnie czy wątek fabiański wskazuje właściwą ścieżkę interpretacyjną, Chesterton niezaprzeczalnie szkicuje w swojej powieści satyrę na progresywnych intelektualistów. Narzędziem drwiny staje się historia profesora de Worms. Powieściowy filozof, nihilista i autorytet moralny, mimo podeszłego wieku stale obecny na salonach, staje się ofiarą żartu aktora teatralnego. Młody artysta w przebraniu i charakteryzacji przybywa na spotkanie, którego atrakcją towarzyską ma być wiekowy profesor i ku własnemu zaskoczeniu, skutecznie udaje mu się podszyć pod niego. Kiedy zostaje skonfrontowany z prawdziwym de Worm-

sem, toczy z nim debatę (*nota bene* poruszającą m.in. te-mat eugeniki), w której na poglądy uczonego odpowiada nonsensownymi frazami imitującymi filozoficzny żargon. Profesor został wykluczony ze środowiska, zaś oszust szybko został zwerbowany przez brytyjskie służby, które wykorzystywały jego nowo nabytą tożsamość, by wprowadzić do zarządu organizacji anarchistycznej jeszcze jednego agenta. Rzekomy profesor de Worms nie jest jedynym przedstawicielem elit społecznych w organizacji, wraz z nim w radzie zasiadają doktor Bull i markiz st. Eustache. Obraz organizacji rewolucyjnej zarządzanej przez detektywów Scotland Yardu udających uczonych i arystokratów koresponduje z publicystyką Chestertona, która przedstawia progresywne hasła jako wyraz elitaryzmu, przeciwstawiając im zdrowy rozsądek prostych ludzi.

Czy *Napoleon z Notting Hill* to niezamierzona utopia anarchistyczna?

Ciekawy kontrast dla wizji przedstawionej w *Człowieku, który był Czwartkiem*, stanowi powieść Gilberta Chestertona z 1904 r., dziejąca się w Londynie w roku 1984. Opowiada o przyszłości, w której problem wojen został rozwiązany przez światowy rząd, a Wielka Brytania uporała się z konfliktami wewnętrznymi, ustanawiając nowy ustrój, podporządkowany absolutnemu władcy wybranemu przez losowanie. Ład zostaje naruszony, kiedy nowy król postanawia podzielić stolicę na quasi-średniowieczny sposób oraz nadać poszczególnym dzielnicom daleko idącą autonomię. Wkrótce jednak dochodzi do konfliktu między mieszkańcami dzielnicy Notting Hill, a przedsiębiorstwem kolejowym, który przeradza się w regularną wojnę, którą toczą oddziały uzbrojone w halabardy i miecze. Ostatecznie całe

miasto przekształca się w organizm złożony z miejskich republik, gdzie zapanowały gusta i obyczaje rodem z marzeń prerafaelitów.

Wizja ta zaskakująco bliska wydaje się mediewalistycznemu syndykalizmowi Williama Morrisa i późniejszym poglądom efemerycznego ruchu socjalistów cechowych. Jednocześnie może budzić skojarzenia ze współczesnymi koncepcjami Hansa Hermana Hoppego, nazywanymi niekiedy konserwatywnym anarchizmem, który głosi powszechną secesję małych wspólnot, co miałyby doprowadzić zarówno do wyzwolenia jednostki z jarzma nowoczesnego państwa, jak i odrodzenia wartości wyznawanych w dawniejszych czasach.

Podobną analogię, bliższą jednak omawianej epoce, można znaleźć w opiniach politycznych J.R.R. Tolkiena. W liście z 29 listopada 1943 r., zaadresowanym do syna odbywającego szkolenie wojskowe, Tolkien wyklada swoje przekonania, zaczynając od znamiennego zdania: „*Moje poglądy polityczne coraz bardziej skłaniają się ku anarchii (w rozumieniu filozoficznym, w którym oznacza ono zniesienie wszelkiej kontroli, nie zaś mężczyzn z bokobrodami podkładającymi bomby) lub ku monarchii «niekonstytucyjnej»*” [42]. Tolkien, podobnie jak inni autorzy o antymodernistycznych sympatiach, spoglądał z niechęcią na poczynania ruchu anarchistycznego [43], lecz mimo to zobaczył w ideach anarchistycznych wspólny element z rzeczywistością przednowoczesnego świata, którego był piewą.

Epilog

Conrad i Chesterton mimo innego tonu swoich dzieł, sformułowali podobną krytykę idei anarchistycznych, konfrontując deklarowane przez rewolucjonistów ideały z ich

krwawą praktyką, w przypadku Wielkiej Brytanii bardziej wyobrażoną przez opinię publiczną niż zrealizowaną przez samych anarchistów. Jednocześnie wiążą pisarze rozwój ruchu anarchistycznego z nadaktywnością służb państwowych: rodzimych, jak w powieści Chestertona, bądź obcych, jak u Conrada. Ciężkie warunki życia w mieście, desperacja i zawiedzione ambicje rzucają zarówno najbardziej zdeprawowane oraz nieszczęśliwe jednostki w objęcia rewolucyjnej ideologii, która ostatecznie staje się narzędziem zniechęconego przeciw państwa. W grze toczony przez agentów i dynamitardów nie wygrywa nikt, a niewinnymi ofiarami padają bliscy tych, którzy dali się uwikłać w rewolucyjne spiski.

Historia dopisała jednocześnie specyficzny epilog do dzieła Conrada, kiedy w 1995 r. ujęto najbardziej wówczas poszukiwanego terrorystę Stanów Zjednoczonych, którego po latach zdemaskowano jako Theodore'a Johna Kaczynskiego, byłego wykładowcę matematyki w Berkeley. Zamachowiec, zaciekle przeciwnik przemysłu i społeczeństwa masowego, był jednocześnie miłośnikiem *Tajnego Agent*. Spekulowano na temat jego fascynacji postacią powieściowego Profesora, a wręcz inspiracji ustępami powieści dla ideologii wyrażonej w manifestie Kaczynskiego [44]. Okazało się również, że terrorysta w czasie swoich podróży do Waszyngtonu, skąd wysyłał pocztą bomby swoim ofiarom, używał nazwiska Joseph Conrad, meldując się w miejscowych hotelach [45]. Wydarzenia te wydają się odbijać ponurym echem oskarżeń, przed którymi bronił się Conrad, jakoby opisując zamach bombowy w Greenwich inspirował tych, którzy w przyszłości postanowią wyrazić swoją rozpacz i nadzieje na lepszy świat przez akty krwawego terroru.



- [1] B. Koc, *Joseph Conrad*, Warszawa 1989, s. 109–110.
- [2] Z. Najder, *Sztuka i wierność. Szkice o twórczości Josepha Conrada*, Opole 2000, s. 117–125.
- [3] A. Fleishman, *Symboliczny świat „Tajnego Agentą”*, tłum. Ewa Krasnowolska [w:] *Conrad w oczach krytyki światowej*, red. Zdzisław Najder, Warszawa 1975, s. 682–713.
- [4] Tenże, *Conrad's Politics. Community and Anarchy in the Fiction of Joseph Conrad*, Baltimore 1967.
- [5] Tenże, *Symboliczny świat „Tajnego agenta”*, s. 682.
- [6] Tamże, s. 683–684.
- [7] Tamże, s. 687.
- [8] Tamże, s. 695.
- [9] Tamże, s. 709.
- [10] Tamże, s. 713.
- [11] Tamże.
- [12] R. Hampson, *Conrad's Secrets, Houndmills*, 2012, s. 73–101.
- [13] Dale Ahlquist, *Apostoł zdrowego rozsądku: Gilbert Keith Chesterton (1874–1936)*, przeł. Z. Dunian i W. Paluchowski, Warszawa-Ząbki 2008; tenże, G.K. Chesterton: *The Apostle Of Common Sense*, San Francisco 2003.
- [14] H. Shpayer-Makov, *Anarchism in British Public Opinion 1880-1914*, „Victorian Studies”, t. 31, nr 4, Bloomington 1988, s. 487–516.
- [15] J. Conrad, *Tajny agent*, przeł. Maciej Świerkocki, Łódź 2018, s. 10. Intencją niniejszego artykułu nie jest filologiczny *close reading*, ale historyczna kontekstualizacja, dlatego dla spójniejszej narracji cytowane są polskie tłumaczenia. Por.: G. K. Chesterton, *The Man Who Was Thursday: A Nightmare*, J. W. Arrowsmith, Bristol, 1908. Joseph Conrad, *The Secret Agent: A Simple Tale*, Methuen & Co, London 1907.
- [16] Tamże, s. 84.
- [17] Tamże, s. 86.
- [18] Tamże, s. 87.
- [19] J. Conrad, *Tajny agent*, s. 60–61.
- [20] Por. „American Journal of Eugenics” 1907, nr 1.
- [21] J. Conrad, *Tajny Agent*, s. 86-87.
- [22] Tamże, s. 87.
- [23] Choć Conrad nie podaje nazwy państwa, imię ambasadora oraz germańskie nazwiska urzędników, często przecież spotykane wśród carskich elit, nie pozostawiają wątpliwości, czyja służba dyplomatyczna zostaje wskazana przez autora jako siła sprawcza zamachu.
- [24] J. Conrad, *Tajny Agent*, s. 43.
- [25] Tamże, s. 151.
- [26] Tamże, s. 45.
- [27] Tamże, s. 60.
- [28] Tamże, s. 312.
- [29] Tamże, s. 67.
- [30] Tamże, s. 73.
- [31] Tamże, s. 83.
- [32] Tamże, s. 95.

- [33] Tamże.
- [34] Tamże.
- [35] Tamże, s. 94.
- [36] Tamże, s. 310.
- [37] Tamże, s. 94.
- [38] G. K. Chesterton, *Człowiek, który był Czwartkiem*, przeł. M. Skibniewska, Kraków 2008, s. 32.
- [39] Tamże, s. 34.
- [40] Tamże, s. 164.
- [41] Tamże, s. 60.
- [42] J. R. R. Tolkien, *Listy*, red. Ch. Tolkien, przeł. A. Sylwanowicz, Warszawa 2010, *list 52.*, s. 109.
- [43] Włączając w zdecydowaną niechęć dla lewicowej koalicji w hiszpańskiej wojnie domowej, zob.: tamże, *list 83.*, s. 162–163.
- [44] J. Guimond, K.K. Maynard, *Kaczynski, Conrad and terrorism*, „Conradiana”, vol. 31, no. 1, Lubbock 1999, s. 3–25.
- [45] S. Kovaleski, *1907 Conrad Novel May Have Inspired Unabomb Suspect*, „Washington Post”, 9 VI 1996, A1, A6.

**Conrad–Chesterton–Anarchism:
Between *The Secret Agent*
and *The Man Who Was Thursday***

Abstract

The late 19th century marks a period of growth and radicalization of anarchist circles in Europe. The article analyzes the portrayal of the anarchist movement in Edwardian novels: *The Secret Agent* (1905) by Joseph Conrad and *The Man Who Was Thursday* (1906) by Gilbert Keith Chesterton. The article aims to present the historical context of both works, posing the question of how they reflected and sought to shape the attitude of British public opinion towards anarchism.

Key words

Joseph Conrad, Gilbert K. Chesterton, literary history, history of ideas, intellectual history, anarchism, 19th century, Edwardian novel

Piotr Hennel – doktorant historii w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Łódzkiego. Specjalizuje się w historii idei w XIX wieku, na obszarze Polski i świata anglojęzycznego.

ORCID: 0000-0001-5079-8688





Ukształtowana jednostka, która przejdzie odpowiednią edukację, odpowiedni rodzaj przemodelowania swojej podmiotowości [...] będzie w stanie budować także wolne, samodzielne, niezawisłe państwo.

**Droga ku „wszelkie dziedziny
przenikającej niepodległości”
Wincentego Lutosławskiego**

Karolina Filipczak

I

Umieszczenie twórczości i działalności Wincentego Lutosławskiego w sztywno rozumianych ramach dyscyplin – na przykład naukowych – jest zadaniem trudnym. Ze względu na szczególny charakter swojej pracy, Lutosławski jednym prezentuje się przede wszystkim jako filozof gabinetowy, znawca Platona, innym jako autor pierwszego podręcznika jogi w Polsce, jeszcze innym jako jeden z intelektualistów związanych z Romanem Dmowskim. Dla zbadania rzeczywistego wkładu tego autora w rozwój kultury polskiej i nauki (w tym wypadku tak polskiej, jak i międzynarodowej), niezbędne jest przyjęcie perspektywy obejmującej wszystkie plany działalności filozofa, pozwalającej przedstawić je jako komplementarne, poszukującej w przeróżnych drogach, które obierała jego aktywność, jednej i tej samej idei, którą realizował przez większość swojego życia.

By stało się to możliwe, zwrócić należy uwagę na dwie płaszczyzny, które mogą pomóc w dostrzeżeniu idei

nadrzędnej w projekcie Lutosławskiego. Po pierwsze, jest to uznanie go za badacza czy też działacza kompletnego, w całej rozpiętości dyscyplin, które uprawiał. Jego twórczość w zakresie historii filozofii, ekonomii, pedagogiki, jogi, edytorstwa, historii literatury czy logiki [1] rozumieć zatem należy za w miarę homogeniczny zbiór, poddawanie próbie tych samych tez i projektów, aplikowanych jedynie do różnych materii. Pozwoli to stworzyć jednolity obraz autora, nasycony, dowartościowujący te aspekty jego twórczości, które bywają spychane na plan dalszy lub uznawane są za mniej lub bardziej nieszkodliwe dziwactwie ekscentrycznego profesora. Przyjęcie tej perspektywy pozwala uczynić zadość postulatowi samego Lutosławskiego, który Robert Zaborowski ujmuje następująco: „Jest to przy tym wielostronność nie tylko pozioma (wszechstronność), ale i to, co można określić jako wielostronność pionową, a więc ujmowanie rzeczywistości z kilku poziomów” [2]. Wielostronność pionowa niemożliwa jest do uchwycenia przy próbie interpretowania Lutosławskiego w ramach sztywno wykreślonych granic dyscyplin.

Perspektywa, która powinna uzupełnić już zarysowany kontekst, odnosi się do tego, co – korzystając z zasugerowanej przez Zaborowskiego metaforyki przestrzennej – nazwać możemy głębią twórczości Lutosławskiego. Wynika ona ze szczególnego związku pracy – nazwijmy ją na sposób przybliżony – teoretycznej z jego działalnością praktyczną. Choć sam Lutosławski wyznaczał w swojej biografii moment zarwania, który podzielił jego życie na dwa etapy – etap pracy gabinetowej i etap pracy terenowej [3] – to jednak można pokusić się o poszukiwanie ciągłości między nimi. Nie chce się jej wykazywać wbrew zapewnieniom Lutosławskiego, co raczej w imię proponowanych przez niego samego postulatów. Mieczysław Geniusz, wie-

loletni przyjaciel Lutosławskiego, wyjaśniając znaczenie projektu profesora, przedstawiał to zagadnienie w następujący sposób:

Połączyć to, co było dotąd rozdzielane – ideał z życiem, myśl z czynem, co daje tę rozkosz wewnętrzną zgody z sobą, która jest jedynym szczęściem dostępnym na tej ziemi, i tę moc ducha co zwycięża materię, co ją urabia i na obraz i podobieństwo swoje i daje tę drugą, nadziemską, rozkosz tworzenia, które duch świadomy kosztuje. Z tej to treści wypływają wszystkie zarzuty trzeźwych, którzy w najrozmaitszych postaciach wyrażają tylko jedną i tę samą niewiarę w połączenie ideału z życiem, myśli z czynem [4].

Ujawniają się tutaj dwa aspekty. Pierwszy z nich ma związek przede wszystkim z przesunięciem punktu ciężkości z pracy gabinetowej w stronę pracy aktywnej, społecznie zaangażowanej, w ramach której myśl polską (myśl właśnie, nie filozofię, by nie ograniczać się do perspektywy dyscyplinarnej) będzie się uprawiać poprzez tworzenie stowarzyszeń i zrzeszeń. Drugi aspekt – równie istotny – odnosi się do intymnego związku, jaki wytworzył się między życiem Lutosławskiego i proponowanymi przez niego projektami: „Z tym łączy się z kolei brak dostrzegania granicy między własnymi poglądami i życiem, inaczej mówiąc łącznie rzeczywistości z własną – choć też rzeczywistą, bo przecież przeżywaną, a jednak – fantazją” [5]. I choć w wypowiedzi Zaborowskiego zdaje się kryć pewna dla Lutosławskiego pobłażliwość, podobna do tej, z którą Boy-Żeleński przedstawiał go jako komiwojażera Króla-Ducha [6], to jednak w tym właśnie objawia się to, o czym pisał Geniusz – połączenie ideału i życia.

Przy tak zakreślonych ramach interpretacyjnych, próba ujmowania działalności Lutosławskiego w całej jej rozciągłości oraz głębi, pociąga za sobą następującą konsekwencję – z równą powagą należy czytać prace poświęco-

ne Platonowi i te, które dotyczą metempsychozy i wychowania narodowego (w tym punkcie dotykamy przede wszystkim wszechstronności i wielopoziomowości, o której pisał Zaborowski). Po drugie, należy z podobną uwagą czytać jego teksty filozoficzne jak też podręczniki jogi i taniego podróżowania. Trzeba nie tylko starać się zrozumieć związek, jaki nakreśla Lutosławski między teorią oraz praktyką, myślą oraz czynem [7], ale także próbować uchwycić zapisane w tych tekstach doświadczenie własne autora, jego rzeczywistość własną. W tej perspektywie sam autor staje się przedmiotem badania, choć nie w takim sensie, w jakim mógłby on interesować np. historię intelektualną czy historię filozofii. On sam, poprzez pomieszenie lub fuzję ideału i życia, a także dzieła i autora, staje się produktem własnego myślenia.

Warto w tym miejscu zauważyć, że perspektywa ta powinna być dla badacza Lutosławskiego zupełnie oczywista z tego także powodu, że była ona oczywista dla samego autora. Krzewiciel romantycznej tradycji sam z siebie uczynił przedmiot własnych badań i przestrzeń eksperymentu. Widać to doskonale w tekstach takich jak *Rozwój potęgi woli* czy też *Jeden łatwy żywot*, który jest autobiografią szczególnie nie dlatego, że Lutosławski konstruuje w niej swój własny mit, ale z tego powodu, że opisuje w niej stosowanie na samym sobie praktyk, które następnie stały się ważnym punktem jego projektów społecznych. W tej samej perspektywie możliwa jest lektura takich wydarzeń z życia Lutosławskiego, jak np. odkrycie nieśmiertelności jaźni podczas lektury Platona (1885) [8] czy też religijne nawrócenie (1900) [9] prowadzące do przemiany przekonań metafizycznych.

Tak przygotowane pole dla interpretacji Lutosławskiego pozwala na wyznaczenie podstawowej tematyki czy

też podstawowego celu autora, a także podstawowej zasady konstruowania myśli, które możemy przyjąć jako obowiązujące właściwie dla całości jego twórczości. Ze cel taki uznać proponuję skonstruowanie i wypracowanie (i dwa te punkty równie są istotne, oddają bowiem, znów, związek między myślą i czynem, ideałem i życiem) modelu nowoczesnego Polaka. Jako zasadę nadrzędną opracowywania myśli uznać można u Lutosławskiego tendencję syntetyzującą.

II

Wincenty Lutosławski miał całkowitą jasność co do tego, jaki model realizować powinien idealny Polak:

[...] to istny Król-Duch – panujący nad materialnymi warunkami bytu, dowodzący wszechmocy swojej woli, jak Popiel u Słowackiego – wyzywający czasem Boga, jak Konrad u Mickiewicza, a jednak umiejący dać dowody pokory na wzór ks. Piotra; potężny, a przy tym tak giętki i wszechstronny, że stać go na humor Radziwiłła Panie Kochanku. [...] z oczu mu bije blask, co mniej wolne duchy zniewała do posłuszeństwa, z ust płynie słowo, którym on wszystko wyrazić umie, głaskać kolejno i druzgotać, najczulej pieścić i piorunować bezlitośnie, [...] Wszechstronny zawsze ten Polak bywa [...]. Nie wie Polak co niemożliwość – żyje cudem – mierzy siły na zamiary – niczego się nie boi – bez wahania wyśle na lepszy świat najbliższego przyjaciela, jeżeli tego sprawa wymaga, ale też i samego siebie raczej poprze, niż zhańbi [10].

Wszystkie zakładane przez niego instytucje – poczynając od Wszechnicy Mickiewicza [11], jako projektu typowo edukacyjnego, poprzez stowarzyszenie Elsów [12] czy inne organizacje skonstruowane na wzór życia monastycznego, kończąc na organizacji społecznej łączącej pracę dla wspólnoty, pracę nad sobą i życie rodzinne [13] prowadzić miały do stworzenia tego idealnego podmiotu. Zasada poczwór-

nej wstrzemięźliwości – od alkoholu, tytoniu, hazardu i rozpusty – która pojawiła się po wystąpieniu Lutosławskiego z antyalkoholowej Eleuterii, była tylko podstawą, aplikowaną z mniejszą lub większą rygorystycznością do wszystkich stowarzyszeń i organizacji, których celem było zaszczerpienie dyscypliny, cnoty, zaangażowania w życie społeczne i odpowiedzialności za bliźniego.

Kardynalne punkty projektu autor *Pracy narodowej* wypracował na podstawie swoich studiów poświęconych wieszczom. Lata dedykowane lekturze Mickiewicza,łowackiego i Krasieńskiego, ale także Cieszkowskiego czy, wymienianego choćby w *Rozwoju potęgi woli*, Wyspiańskiego [14], zaowocowały skonstruowaniem siatki prawd metafizycznych, ale przede wszystkim języka, który stać się miał matrycą do budowy nowego podmiotu polskiego, tak indywidualnego, jak i zbiorowego. Pojawiający się często w pismach Lutosławskiego „*brewiarz narodowy*”, który składać miał się z cytatów z wieszczów [15] czy „*ewangelia narodowa*” [16], były projektami, które miały doprowadzić do utworzenia bazy, która mogłaby służyć jako podstawa edukacji i formacji młodych Polaków. Takie przygotowanie, połączone z proponowanymi przez filozofa i działacza praktykami psychofizycznymi, miało prowadzić do duchowego odnowienia narodu:

Jeśli zaufamy naszym wieszczom, zapowiadającym nie tylko wskrzeszenie ale i odrodzenie narodu, to rozumiemy, że to zło, które się jeszcze dzieje, wynika jedynie stąd, że zbyt mało jest Polaków, znających objawienie narodowe, wierzących w jego hasła i gotowych do służby w imię tych hasel. Gdyby wszyscy Polacy znali te prawdy wyrażone w cudownej mowie, rozumieli je i chcieli do życia stosować, to zapanowałaby jednomyślność w narodzie i naród cały stanąłby jak jeden mąż w obronie zagrożonej naszej chrześcijańskiej cywilizacji [17].

Projekt Lutosławskiego, przedstawiony tak jak powyżej, może wydawać się ahistoryczny, nienowoczesny w tym sensie, że zupełnie pomija warunki zewnętrzne, skupiony jest jedynie na rozwoju jednostkowych jaźni, i prowadzi ostatecznie do powrotu do ascetycznych form życia, poprzez odseparowanie od zmiennej codzienności, z którą konfrontować musi się podmiot. Projekt Lutosy był jednak o wiele bardziej ambitny i kompleksowy. Odnowa duchowa, oparta przede wszystkim na przekonaniu o nieśmiertelności jaźni, uzgodniona z filozofią wieszczów, uzupełniona została przez projekt polityczny i gospodarczy, posiadający istotne znaczenia dla jego modelu nowoczesnego Polaka. W *Nieśmiertelności duszy. Zarysie metafizyki polskiej* (tytuł ten jest nieprzypadkowy – wskazuje zasadniczą tezę metafizyczną, która stać się ma jądrem światopoglądu idealnego Polaka) Lutosławski stwierdza:

Część tych programowych przekonań wyraziłem trzy lata temu w dziele *Praca narodowa, program polityki polskiej*. Dzieło to, z poprzednio wydanymi dwoma tomami *Ludzkość odrodzona* (Warszawa 1910) i *Wojna wszechświatowa, jej odległe i przyczyny i skutki* (Lwów 1920) – stanowi całość praktycznej wiedzy historyczno-społecznej, której metafizyczna podstawa jest dana dopiero w obecnym czwartym tomie o nieśmiertelności duszy [18].

Ujawnia się tutaj kontekst, nazwany przez Lutosławskiego „historyczno-społecznym”, który umiejscawia konstruowany przez autora podmiot. Lektura wymienionych tekstów, jak i pochodzących z podobnego okresu *Pewników polityki polskiej* [19], pokazuje, że autor umieszcza swój model na tle takich zagadnień, jak walka klas (czy też rosnącego znaczenia środowisk komunistycznych i socjalistycznych), system kapitalistyczny oraz I wojna światowa. Dwa pierwsze, związane z pojawieniem się nowego systemu gospodarczego, który identyfikuje się z nowoczesnością, sytuują ten pro-

projekt w ramach problematyki nowoczesnej.

Przedstawiony kontekst wskazuje wyraźnie, że Lutosławski widział odnowę duchową narodu w pewnym konkretnym planie historycznym. W związku z tym jasnym jest, że plan jednostkowy – odnowa jaźni czy też praca nad nią – odpowiada rozwojowi w planie wspólnotowym. Odnowa duchowa podmiotu – możliwa do osiągnięcia dzięki wprowadzeniu do życia monastycznych zasad – niezbędna jest do powołania idealnego Polaka jako obywatela i członka społeczeństwa. Tak na ten temat wypowiada się Lutosławski: „W tych warunkach jedynym ratunkiem może być nowy typ obywatela Polaka, gotowego zawsze do poświęcenia za ojczyznę, chętnie opłacającego podatki państwowe, ale także zupełnie świadomego praw, jakie nadaje obywatelstwo w cywilizowanym państwie” [20]. To metafizyka polska [21], czyli nieśmiertelność duszy, jest ostateczną podstawą projektu politycznego. Lutosławski stwierdza także: „Choćby tych prawdziwych Polaków, co ideałowi mojemu Polski odpowiadają, jak Stanisław Szczepanowski i Kazimierz Odrzywolski było bardzo mało, to fakt ich istnienia jest jakby początkiem krystalizacji, która stopniowo cały naród ogarnie” [22]. Praca indywidualna, choć żmudna i powolna, doprowadzić miała do kolektywnej przemiany.

III

Pragnienie stworzenia syntezy, na które taki nacisk kładzie w swoim porównaniu Tadeusza Zielińskiego i Wincentego Lutosławskiego Zaborowski [23], widoczne jest u autora *Pewników polityki polskiej* na wielu poziomach. Zaborowski skupia się przede wszystkim na syntezie jako rodzaju metody – zmysł syntetyzujący widzi on w pracy poświęconej

Platonowi, w skrupulatności badań stylometrycznych (tej skrupulatności, w podobnej formie, trudno już szukać na późniejszych etapach pracy [24]). Inny przykład to próba usystematyzowania światopoglądów, którą podjął Lutosławski [25]. Inne zastosowanie syntezy jako metody, którego jednak Zaborowski nie porusza, to połączenia nauki i objawienia, czy też intuicji i systematycznej pracy badawczej. Mesjanizm Lutosławskiego miałby w sobie zatem coś z myśli Hoene-Wrońskiego, z próby połączenia doświadczenia łaski i metodycznej pracy intelektualnej [26]. Przestrzega jednak Lutosławski przed metodami poznania, które niegodne są ani badacza, ani człowieka wierzącego:

To, co uchodzi za ezoteryzm, cała robota masonów, okultystów i tym podobnych sekciarzy jest najzupełniej trafnie określonym przez Nicoullaud (*L'initiation maconique*), jako robota diabła, upadłego anioła Lucyfera – granie na ciekawości ludzkiej, na łatwowierności, z którą ludzie niewyćwiczeni naukowo i logicznie, nieochronieni przez obrządki Kościoła, chcą krótką i taną drogą dostać się do takiej wiedzy, jaką człowiek zdobyć może tylko przez łaskę Bożą, po wielu trudach, ofiarach, przy wysiłkach na usługach bliźnim [27].

Lutosławski odrzuca ezoteryzm i okultyzm z perspektywy filozoficznej, nie mieszczą się one bowiem w ramach, które nakreślił on w swojej filozofii dla zagadnień epistemologicznych: „Nie raz spotykałem różnych okultystów i zawsze miałem wrażenie to samo. Pretensja do tajemnej wiedzy jest urojoną, gdyż prawdziwa wiedza bywa zawsze jawną i ekspansywną [podkreślenie własne – K.F.]. Okultyzm jest wynikiem zarozumiałości i ambicji, aby się nad innych wywyższać lub ich urojoną wyższością zdumiewać” [28]. Sposób poznania, który proponują wymienione przez niego szkoły, nie pasował do dwóch przyjętych przez niego modeli – poznania nauko-

wego i objawienia dzięki łasce Bożej. Choć nigdy nie wpisał się otwarcie czy też oficjalnie – na przykład poprzez przystąpienie do jakiegoś stowarzyszenia – w te tradycje, pewne typowe dla nich wątki były obecne w jego twórczości [29].

Tekstem zbierającym wątki interesujące z punktu widzenia zaproponowanej tezy – zgodnie z którą celem projektu Lutosławskiego jest stworzenie nowoczesnego polskiego podmiotu, a także podejmującym problematykę syntezy jako metody (i w pewnym sensie treści filozofowania Lutosławskiego) – jest *Rozwój potęgi woli*. Dzieło to w swojej pierwszej, podstawowej wersji powstało w roku 1907 jako zapis drogi, którą Lutosławski obrał dla osiągnięcia zdrowia:

Lato 1905-go roku znów spędzałem w Kosowie i wzięłem się z całą energią do systematycznej pracy nad pokonaniem periodycznie powracającej prostracji za pomocą ćwiczeń psychofizycznych, których plan sobie ułożyłem wedle różnych dzieł po części amerykańskich, po części indyjskich. Szczególnie wiele zawdzięczam uczniowi Ramakryszny Norendra Nath Dutt, który napisał szereg dzieł po angielsku pod pseudonimem Vivikananda [30].

Po osiągnięciu za pomocą powyżej opisanych ćwiczeń wyzwolenia z ciężkiej chronicznej niemocy, trwającej od 1898-go do 1905-go roku, rozpocząłem bardzo intensywną pracę [31].

Przebywanie w sanatorium doktora Apolinarego Tarnawskiego w Kosowie było istotne dla Lutosławskiego ze względu na jego stan zdrowia, ważne jednak okazało się także dla projektu odnowienia polskiego ducha. Powstał tam pierwszy podręcznik jogi, który służył początkowo członkom stowarzyszenia Eleusis.

Zmysł syntetyzujący, kierujący pracą Lutosławskiego, przedstawia się czytelnikowi, gdy śledzi się przemiany tekstu o jodze. Początkowo wydany jako *Joga, czyli rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia* w czasopiśmie El-

sów „Eleusis”, w roku 1909 został opublikowany pod zmienionym tytułem: *Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia. Według dawnych aryjskich tradycji oraz własnych doświadczeń podaje do użytku rodaków*. W 1923 roku, w trzecim, ulepszonym wydaniu, tekst zyskuje formę najbardziej pełną, której kształt podsumowuje Lutosławski w sposób następujący: „Pierwsze dziewięć rozdziałów tej książki streszczały obce doświadczenia. Dopiero w trzech ostatnich rozdziałach wyraziłem to, co mi się wydaje najpotrzebniejszym dla Polaków stęsknionych do rzetelnej naprawy Rzeczypospolitej” [32]. Sprawa naprawy Rzeczypospolitej zsyntetyzowana została z aryjską tradycją.

Potrzeba łączenia idzie w dziele Lutosławskiego dalej. W jednym z bardziej interesujących fragmentów czytamy:

Obie te drogi wzajemnie się uzupełniają i nie ma nic w ćwiczeniach, przez Hindusów wymyślonych i uprawianych, co byłoby przeciwne zasadom wiary i praktykom Kościoła. I owszem, te same ćwiczenia psychofizyczne, poparte praktykami chrześcijańskimi, mogą jeszcze skuteczniej do celu doprowadzić [33].

W pierwszym polskim podręczniku jogi Lutosławski stara się przekonać, że poszukiwanie źródeł polskiej metafizyki w mesjanizmie spod znaku Mickiewicza i Towiańskiego [34] uzupełnić można o niejako materialne wsparcie, jakim mogą być praktyki psychofizyczne wypracowane przez tradycje wschodu. Zostały one nazwane w tym miejscu materialnym wsparciem, ponieważ, chociaż Lutosławski nie widzi powodu, dla którego nie można byłoby w jednym tekście przywoływać Mickiewicza i Rabindranatha Tagore, to metafizyka, duchowe jądro narodu, pozostać musi głęboko polska. Przekonuje o tym w jednym z rozdziałów, który pojawił się dopiero w ulepszonych wznowieniach podręcznika:

Dziś ostrzegam czytelnika Polaka, że każdy naród ma swoje drogi odrębne, wiodące ku spełnieniu właściwego narodowego powołania i drogą polskiego narodu, cieszącego się najintensywniejszą świadomością narodową, nie może być ta sama, którą kroczyli ziomkowie Rabindranath Tagore [35].

Z tego samego powodu, ostatecznie w 1923 r. będzie musiał stwierdzić: „dziś jedynie zalecam post, modlitwę i służbę Bożą, jako ćwiczenia psychofizyczne, godne Polaków” [36].

Powyżej przedstawione przekonania nie powstrzymują jednak Lutosławskiego od umieszczenia w ostatnim wydaniu dzieła opisów ćwiczeń, które najpierw sam wykonywał, a następnie zalecał adeptom swoich instytucji. Ostatecznym wyjaśnieniem dla niewycofania się z owego projektu, może być kontekst, w którym umieszcza owo przedsięwzięcie: „Połączenie doświadczeń wschodu z późniejszymi objawieniami, zastosowanymi przez Świętych zachodniego kościoła, jest nowym zadaniem narodu, który przez wieki pośredniczył między wschodem a zachodem [37]. Tym samym autor *Pracy narodowej* umieszcza swój projekt w ramach pewnej tradycji myślenia o miejscu Polski w geopolitycznej układance. Być może także i całą swoją działalność filozoficzną chciał on wpisać w podobny schemat. Józef Chobot, popularyzator okultyzmu i spirytyzmu, określał Lutosławskiego jako „uosobienie twórczości polskiej w kierunku łączenia metod poznania Wschodu i Zachodu” [38]. Ten paralelizm, a także bliskość brzmienia tych cytatów wydają się nie być przypadkowe [39].

IV

Podstawowe pytanie, które często zadaje się w kontekście Lutosławskiego, dotyczy powodu, dla którego wiele podej-

mowanych przez niego działań, wszechstronne i wielopoziomowe projekty spotykały się ostatecznie z tak niewielkim zainteresowaniem ze strony potencjalnych uczestników i dlatego były tak nietrwałe. Autor pierwszego krytycznego wydania *Genesis z Ducha* był ważną postacią polskiego świata intelektualnego, szczególnie przed I wojną światową. Wiele osób istotnych dla rozwoju kultury polskiej – by wymienić tylko Stanisława Piłonia, przez wiele lat gorliwego Elsa i kontynuatora licznych, wyznaczonych przez Lutosławskiego kierunków myślenia i działania [40] czy też Tadeusza Micińskiego z jego nigdy nieukończonym u Lutosławskiego doktoratem o nieśmiertelności duszy u Platona [41] – w taki czy w inny sposób podlegało wpływowi formacyjnemu Lutosławskiego i jego duchowemu przewodnictwu. Nie doprowadziło to jednak do powstania żadnej szkoły filozoficznej:

[...] brak uczniów – dodaję od razu uczniów rozumianych jako kontynuatorów, nie zaś jedynie słuchaczy, których trudno byłoby wyliczyć. W istocie oddziałali obaj [W. Lutosławski i T. Zieliński – K. F.] ogromnie, ale trudno mówić o szkole Zielińskiego czy Lutosławskiego w takim sensie, jak np. mówi się o szkole Twardowskiego (tzw. szkole lwowsko-warszawskiej). Uczniów w tym znaczeniu starożytnym właściwie brak [42].

Brak ten – z pewnością dojmujący, biorąc pod uwagę wielość przedsięwzięć autora i tak, pozornie, niewielką spuściznę – wydaje się jednak zrozumiały. Lutosławski nigdy nie projektował środowiska podobnego do tego, które powstało wokół Twardowskiego. Zajęty przez większość swojego życia tworzeniem i przewodzeniem wielu stowarzyszeniom czy kołom, był w pełni oddany tym typom instytucji, które opierały się przede wszystkim na współżyciu, mniej zaś na współmyśleniu [43]. W tym sensie tradycja Twardowskiego byłaby niewystarczająca, bo ograni-

czająca się przede wszystkim do jednego aspektu ludzkiej aktywności – czysto filozoficznej. Projekty Lutosławskiego sięgały dalej. Tym samym, być może bardziej zasadnie byłoby zadać pytanie, dlaczego nie przetrwały te projekty, które podobne raczej były „Reducie” Osterwy niż szkole Twardowskiego [44]. Ostatecznie i w tym wypadku trudno jednak poszukiwać instytucji, którym udałoby się stworzyć trwałą i silną tradycję, zaznaczając przy tym otwarcie swój rodowód.

Jedną z możliwych interpretacji przyczyn tej porażki – poza wyjaśnianiem jej wadami charakteru samego filozofa, „polską chorobą projektomanii” [45] czy brakiem środków, a zatem czynnikami zewnętrznymi – jest uznanie, że organizacje te były niezdolne do przystosowania się do nowych warunków społeczno-kulturowych i politycznych. Innymi słowy były one zbyt mało nowoczesne. Lutosławski często bezpośrednio powoływał się na stowarzyszenie filareckie, a większość z proponowanych przez myśliciela przedsięwzięć miała zbliżony do nich charakter. Z tego powodu często organizowały się wokół problematyki niepodległościowej. tych organizacji. Proponowany przez niego projekt nowoczesnego Polaka zakładał jako punkt istotny pracę w imię budowania wspólnoty – wspólnoty niepodległej, niezależnej, wspólnoty dla której niezbędne jest poświęcenie jednostki. Podejmował mit, tak dla niego istotny, „służenia sprawie” [46], „czynienia Sprawy” [47]. Śledząc biografię filozofa widać wyraźnie intensywne poruszenie organizacyjne w latach przed odzyskaniem niepodległości i znaczący spadek tej aktywności, przynajmniej w takim kształcie jak dotąd, po założeniu na przełomie 1914–1915 Zakonu Kowali. I choć wymienić można także inne przyczyny kolejnej zmiany charakteru działalności Lutosławskiego – wojnę, przemiany polityczne, pracę na Uni-

wersytecie Wileńskim – to jednak interesującą hipotezą może być ta dotycząca nieprzystawalności tych projektów do nowego oblicza polskiej nowoczesności – nowoczesności z własną państwowością [48].

Inna możliwość wyjaśnienia braku trwałej spuścizny po działalności Lutosławskiego jest związana z potencjalnie nieodpowiednim rozumieniem pracy, do której ostatecznie filozof zachęcał. W perspektywie przedstawionej powyżej podkreślono znaczenie, jakie dla instytucji takich jak np. Wszechnica Mickiewicza czy Seminarium Wychowania Narodowego miała kwestia niepodległości. Najczęściej jednak rozumie się ją jednopoziomowo, jako niepodległość państwa. Wincenty Lutosławski jednak – i widać to wyraźnie, gdy czyta się jego teksty w ramach proponowanej tutaj ramy – niepodległość rozumie znaczenie szerszej. W *Rozwoju potęgi woli* odnajdujemy następujący fragment:

Wprowadźmy rytm do życia – wnet zapanuje w nim harmonia. „Któż za skłamaną między ludźmi sławę, odda prawdziwą moc ruszania światem przez Bożą siłę i przez Bożą sprawę?” – mówi Słowacki w *Królu Duchu* i powie za nim każdy, co tylko usiłuje zdobywać Boże siły dla tej Bożej sprawy, która jest szczególniejszym zadaniem naszego narodu. Tędy droga nie tylko do fizycznego i moralnego odrodzenia, lecz także do wszelkiej najszerzej pojętej i wszelkie dziedziny przenikającej niepodległości [podkreślenie własne – K.F.] [49].

Lutosławski rozumie problematykę niepodległości głębiej i dużo bardziej wszechstronnie, aniżeli tylko w kontekście zdobycia niezależności politycznej. W tekstach publikowanych już po uzyskaniu niepodległości dalej podejmował będzie zagadnienie samodzielności i niepodległości, tym razem od obcych wzorów:

Ale nie sądzmy, byśmy wiele zyskać mogli, naśladowując obce wzory. Nie dla nas Joga Hindusów, ani faszyzm Włochów, ani socjalizm Żydów, ani radykalizm Francuzów, ani liberalizm Anglików, ani demokracyzm Szwajcarów, Lub Amerykanów. Możemy poznawać te różne kierunki, ale na to, żeby wielkich rzeczy dokonać, trzeba być przede wszystkim sobą i mieć oryginalne natchnienie zgodne z powołaniem własnego narodu [50].

To, co interesuje go jednak przede wszystkim, to rozwój indywidualnych jaźni i trajektoria ta jest niezmienna, realizując się w podobny sposób tak przed, jak i po uzyskaniu niepodległości. Autor *Rozwoju potęgi woli* zbliża się w tym punkcie do Trentowskiego, rozumiejącego problematykę niepodległości w sposób pokrewny – niepodobna myśleć o niepodległości bez prawdziwej niezależności, niezawisłości jednostki, nazywanej przez jednego oraz drugiego jaźnią. Ukształtowana jednostka, która przejdzie odpowiednią edukację, odpowiedni rodzaj przemodelowania swojej podmiotowości – ostatecznie jeden i drugi poświęcił wiele stronic właśnie wychowaniu, które prowadzić miało do powstania jaźni prawdziwie samodzielnych, niezależnych – będzie w stanie budować także wolne, samodzielne, niezawisłe państwo.

Lutosławski wiąże zatem w sposób ścisły rozwój społeczny z rozwojem osobistym. Rozwój jednostki i indywidualizm stają się przygotowaniem do tworzenia wspólnoty. Wskazany tu indywidualizm w taki sposób definiowany jest przez Geniusza:

Między tymi właściwościami [narodowymi – K.F.] główne miejsce zajmują: osobowość czyli indywidualizm i duchowość. Indywidualizm wyrobił się u nas przez swobodny rozwój jednostki, nieskrępowanej z góry ukutymi formami, w jakie rządy centralistyczne wtłaczają gwałtem ducha społecznego, aby wypiec w postaciach podatniejszych do upatrzonych pożytków i celów [51].

Z powodu przyjęcia takich ram dla rozumienia niepodległości i niezależności, Lutosławski łączy w proponowanych przez siebie stowarzyszeniach pracę społeczną (i ewentualnie polityczną) z pracą najważniejszą, jaką jest rozwój duchowy jednostki. Fakt ten miał na uwadze planując swoje projekty edukacyjne. W *Sprawozdaniu z Wszechnicy Mickiewicza w Londynie 1902–1906* czytamy: „Podobnie i inne działy elementarnego wykształcenia ogólnego będą opracowane z uwzględnieniem polskiego indywidualizmu i empirycznych warunków rozwoju psychologicznego jednostek” [52]. Proponowany tutaj indywidualizm, nie jest więc antyspołeczny, a stać się ma zaczynem nowej (pytanie, czy nowoczesnej?) zdrowej wspólnoty. Pewność co do tego związku ma już w 1903 roku także Mieczysław Geniusz: „Naród, który powstanie z silnych indywidualnie, gorących duchowo, a karnych społecznie jednostek, niepoślednim będzie narodem” [53].

Być może zdanie sobie sprawy właśnie z tego potencjału i celu projektów Lutosławskiego, zwrócenie uwagi nie tylko na ich potencjał polityczny, ale przede wszystkim właśnie na charakter duchowy czy też jaźniowy jego projektów [54], pozwoliłoby znaleźć dla nich miejsce w nowoczesnej Polsce. O ile bowiem uzyskano niepodległość polityczną, o tyle wątpić można – a w każdym razie wątpił z pewnością Lutosławski – czy naród ten uzyskał prawdziwą niepodległość duchową.



[1] Ciekawym epizodem z biografii Lutosławskiego, rzadko traktowany poważnie w kontekście jego rozwoju intelektualnego, są jego studia z chemii i przygotowana w związku z nimi praca licencjacka. Por. K. Orzechowski, *Wincenty Lutosławski – dusza filozofa w zgodzie ze ścisłym umysłem*, w: *Wincenty Lutosławski – oblicza różnorodności*, red. A. Pawłowski, R. Zaborowski, Drozdowo 2006.

[2] R. Zaborowski, *Tadeusz Zieliński (1859-1944) i Wincenty Lutosławski (1863-1954). Próba porównania biografii*, „Prace komisji historii nauki”, 2007, tom VIII, s. 45.

[3] Lutosławski pisał: „[b]jadaczem byłem do skończonego 36-go roku życia, warto by nareszcie wyniki badań teoretycznych zastosować do czynu praktycznego”. W. Lutosławski, *Wykłady jagiellońskie, t. I*, Kraków 1901, s. XXI. Lutosławski w wielu tekstach podkreślał jakościową zmianę, która zaszła na przełomie wieków w jego działalności. Por np. W. Lutosławski, *Pewniki polityki polskiej: z krótką wiadomością o autorze i wskazówkami dla pragnących służyć sprawie*, Szamotuły 1926, s. 50-51.

Mamy także próbę interpretacji własnej biografii w innym kontekście. Odnajdujemy ją w Jednym łatwym żywocie: „Wystąpiłem w 22-m roku życia jako pisarz międzynarodowy, a dopiero w 38-m roku życia zostałem pisarzem polskim” (W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot*, Kraków 1994, s. 296). Ostatecznie jednak zakres czasowy między dwoma tymi wizjami prawie się pokrywa.

[4] M. Geniusz, *Sprawa wychowania narodowego a Wincenty Lutosławski: odczyt wygłoszony w Zakopanem dnia 15-go września 1903-go r.*, Kraków 1903, s. 7.

[5] R. Zaborowski, *Tadeusz Zieliński (1859-1944) i Wincenty Lutosławski (1863-1954)*, s. 48.

Por. także cytat z autobiografii Lutosławskiego: „Tymczasem moje życie polegało na wyrażaniu myśli, a myśli prze ich wielokrotne wyrażanie nabierały takiej obiektywności, że wydawały się niewzruszone”. W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot*, s. 291.

[6] T. Boy-Żeleński, *Uroczy Znachor*, „Wiadomości Literackie” 1933, nr 34 (505), s. 1.

[7] W swoich tekstach, Lutosławski bardzo często podejmował zagadnienie związku myśli i czynu, por. np. „Słowo utożsamiałem z czynem i słuchałem siebie samego, jakby wyższa siła przeze mnie przemawiała”. W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot*, s. 291.

[8] Por. Tamże, s. 107 i dalej.

[9] Por. Tamże, s. 259 i dalej.

[10] W. Lutosławski, *Współczesne kierunki umysłowe w społeczeństwie polskim*, „Głos” 1902, nr 26, s. 421, cyt. za: A. Świerżowska, *Wincenty Lutosławski – poszukiwania (oraz wątpliwości) ezoteryczne i program odrodzenia narodowego*, w: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. II, red. M. Rzezczycka, I. Trzciniński, Gdańsk 2009, s. 146–147.

[11] Por. W. Lutosławski, *Wszechnica Mickiewicza w Szwajcarii*, Morges 1902.

[12] Por. W. Lutosławski, *Początki Eleusis*, „Eleusis”, Kraków 1903.

[13] Por. np. W. Lutosławski, *Zakon Kowali*, w: tegoż, *Praca narodowa. Program polityki polskiej*, Warszawa 1998.

[14] Por. W. Lutosławski, *Rozwój potęgi woli*, brak miejsca wydania, 1987, s. 149. Wyspiański zostaje włączony tu do panteonu najważniejszych reprezentantów polskiego mesjanizmu.

[15] Por. np. W. Lutosławski, *Sprawozdanie z Wszechnicy Mickiewicza w Londynie 1902–1905*, Londyn 1906, s. 3.

[16] W. Lutosławski, *Rozwój potęgi woli*, s. 157.

[17] W. Lutosławski, *Rozwój potęgi woli*, s. 149–150.

[18] W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej*, Warszawa 1925, s. IX (podkreślenie w cytacie pochodzi od Lutosławskiego. Zostały w nim pominięte podkreślenia tytułów wymienionych dzieł).

[19] W kontekście proponowanej tu tezy o związkach projektu odnowy duchowej z projektem odnowy politycznej i gospodarczej, warto zwrócić uwagę na przedmowę do drugiego wydania *Pewników*. ...: „[...] tekst pewników miał stanowić dodatek do książki: *Tajemnica powszechnego dobrobytu, zarys polskiej teorii gospodarstwa narodowego*. [...] W ten sposób czytelnicy innych pism moich znajdą w tej małej książeczce ich uzupełnienie i zarazem streszczenie tych myśli, które stanowią program oczekiwanej Wielkiej Przemiany, mającej nasze życie publiczne oczyścić od mętłów i skierować naród na drogę wielkich jego przeznaczeń”. W. Lutosławski, *Pewniki polityki polskiej*, s. 3–4.

[20] Tamże, s. 41.

[21] Używanie przez Lutosławskiego zwrotów takich jak „metafizyka polska”, „polska teoria gospodarstwa narodowego” itd. zwraca nas ku problematyce „filozofii polskiej” i rozumieniu tego pojęcia przez autora. Jest to wątek dla niniejszej pracy jedynie poboczny, wymagający studiów dużo obszerniejszych i bardziej gruntownych, warto jednak zwrócić na niego uwagę. Pewną sugestią interpretacyjną tego zagadnienia zamieszcza Lutosławski w *Jednym latwym żywocie*: „Myśl polska, to był na pozór paradoksalny termin, gdyż myśl prawdziwa jest powszechna. Trzeba było tę polskość myśli uzasadnić jej udziałem w postępie myśli powszechnej i to stawało się głównym zadaniem mego życia”. W. Lutosławski, *Jeden latwym żywot*, s. 291.

[22] Tamże.

[23] R. Zaborowski, *Tadeusz Zieliński (1859–1944) i Wincenty Lutosławski (1863–1954)*, s. 45–48.

[24] Warto jednak zwrócić uwagę, że Lutosławski zupełnie studiów systematycznych i skrupulatnych nie porzucił. Pracy szczególnie systematycznej i szczegółowej wymagało np. przygotowanie pierwszego krytycznego wydania *Genezis z Ducha*. Proces, który Lutosławski przeszedł, by przygotować dzieło, opisuje w przedmowie do wydania, która jest nie mniej interesująca niż samo wydanie Słowackiego. J. Słowacki, *Genezis z Ducha. Pierwsze wydanie krytyczne z komentarzem treści i formy. Cz. 1, Tekst i komentarz krytyczny z przedmową ogólną*, Kraków 1903.

[25] Por. W. Lutosławski, *Klasyfikacja poglądów na świat*, „Przegląd Filozoficzny” 1–2, 1928.

[26] Porównanie z Hoene-Wrońskim jest uzasadnione przez samego Luto-

stawskiego. W Jednym łatwym żywocie swoje objawienie, „*odkrycie własnej jaźni*”, porównuje z doświadczeniem polskiego mesjanisty. Por. W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot*, s. 108.

[27] *List Wincentego Lutosławskiego do Mieczysława Geniusza, 12 czerwca 1914 r.*, rps. Biblioteka Publiczna m.st. Warszawy, sygn. akc. 2511, cyt. za: A. Świerzowska, *Wincenty Lutosławski – poszukiwania (oraz wątpliwości) ezoteryczne i program odrodzenia narodowego*, s. 158–159.

[28] W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot*, s. 303.

[29] Więcej na temat związków Lutosławskiego z ezoteryzmem w: A. Świerzowska, *Esoteric Influences in Wincenty Lutosławski's Programme of National Improvement. Prolegomena*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2015, nr 19; A. Świerzowska, *Wincenty Lutosławski – poszukiwania (oraz wątpliwości) ezoteryczne i program odrodzenia narodowego*.

[30] W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot*, s. 277.

[31] W. Lutosławski, *Rozwój potęgi woli*, s. 131.

[32] Tamże, s. 153.

[33] Tamże, s. 111.

[34] Por. np. W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej*, s. VIII.

[35] W. Lutosławski, *Rozwój potęgi woli*, s. VI.

Warto w tym miejscu także zwrócić uwagę, że podręcznik do jogi publikowany jest już po ukazaniu się pierwszego wydania *Nieśmiertelności duszy. Zarysu metafizyki polskiej* (1900). Wydanie 3., „*znacznie rozszerzone*”, wydane zostało w roku 1925, dzieląc je zatem od 3. wydania podręcznika ćwiczeń psychofizycznych jedynie 2 lata. Dodatkowo, w przedmowie do wydania 2. zaznacza Lutosławski: „*Czytelnicy, którzy więcej pragnęliby się dowiedzieć o sposobach kształcenia woli, znajdą szereg ćwiczeń i wskazówek w niedawno wydanym dziele moim: Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia*” (W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej*, s. XV). Relacja, uzupełnianie się i ząbiebianie tych tekstów są przez Lutosławskiego zaprojektowane. Dzieło poświęcone jodze za swoją metafizyczną podstawę ma więc *Nieśmiertelność duszy*.

[36] W. Lutosławski, *Rozwój potęgi woli*, s. 153.

[37] Tamże, s. 112.

[38] Por. A. Świerzowska, *Wincenty Lutosławski – poszukiwania (oraz wątpliwości) ezoteryczne i program odrodzenia narodowego*, s. 145.

[39] Więcej na temat związków W. Lutosławskiego z jogą, a także historii powstania podręcznika:

A. Świerzowska, *Listy o jodze. Wincenty Lutosławski do Williama Jamesa, w: Joga w kontekstach kulturowych 2*, red. A. Gomółka, K. Gęsikowska, Katowice 2017; A. Gomółka, *Nieśmiertelna dusza, rytmiczne oddychanie i postanowienie narodu. O podręczniku Wincentego Lutosławskiego, w: Joga w kontekstach kulturowych 2*; M. Lami, *Guru i mesjasz Wincenty Lutosławski: „Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia”*, 1909, w: *Wincenty Lutosławski i literatura. Studia*, red. A. Janicka, H. Libera, J. Ławski, Białystok 2022.

[40] Por. K. Ratajska, „*Trud*” życia młodego Pigionia. (Stanisław Pigoń w okre-

się przynależności do Eleuzis), „Prace Polonistyczne/ Studies in Polish Literature” 1988, t. 44, 129–157.

[41] Por. T. Mróz, *Nieukończony doktorat Tadeusza Micińskiego o nieśmiertelności duszy w filozofii Platona*, „Pamiętnik literacki” 2007, t. 108, 135–148.

[42] R. Zaborowski, *Tadeusz Zieliński (1859–1944) i Wincenty Lutosławski (1863–1954)*, s. 57.

[43] O to ostatnie być może trudno także podejrzewać ludzi zebranych wokół Twardowskiego, gdy wziąć pod uwagę wielość pozycji filozoficznych i politycznych, które zajmowali członkowie tej szkoły. Można jednak wyznaczyć jedność, chociażby, w kontekście metody (zob. prace A. Brożek poświęcone szkole lwowsko-warszawskiej).

[44] O związkach pomiędzy Wincentym Lutosławskim a Redutą, a także o osobistych kontaktach z jej dyrektorem: D. Jarząbek-Wasył, *Wincenty Lutosławski i Juliusz Osterwa. Dzieje kontaktów*, „Pamiętnik teatralny” 2020, nr 69/2; D. Jarząbek-Wasył, *Od Kuźnicy do Reduty. Wincenty Lutosławski i Juliusz Osterwa w kręgu chrześcijańskiego monastycyzmu*, w: *Tradycje monastyczne w Europie. Między liturgią a performatyką II*, red. E. Mateja, Z.W. Solski, Opole 2016. Autorka stara się dowieść, że styl współpracy i współżycia w Reducie był zainspirowany tekstami i projektami Lutosławskiego.

[45] W. Lutosławski, *Sprawozdanie z Wszechnicy Mickiewicza*, s. 17.

[46] Por. np. W. Lutosławski, *Pewniki polityki polskiej z krótką notą o autorze i wskazówkami dla pragnących służyć sprawie*, s. 62–64.

[47] Por. np. W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot*, s. 270.

[48] Fakt, że Lutosławski był świadomy jakościowej zmiany, jaka zaszła wraz z odzyskaniem niepodległości, jest niezaprzeczalny. Widać to wyraźnie przy lekturze jego tekstów politycznych. Wraz z przekroczeniem granicy, jaką był rok 1918, pojawia się o wiele więcej fragmentów, w których problematyka polskiego podmiotu zaczyna być ujmowana w ramy myślenia o obywatelu, partiach, instytucjach państwowych i zobowiązaniach obywatelskich. Por. np. *Pewniki polityki polskiej*, s. 10 i dalej.

[49] W. Lutosławski, *Rozwój potęgi woli*, s. 130.

[50] W. Lutosławski, *Rozwój potęgi woli*, s. 153.

Por. także np. „Polacy nie mogą spełnić swego narodowego powołania, oglądając się na obce wzory. Trzeba wykrzesać z własnego sumienia narodowego światło, które by nas oświeciło, i pozwoliło nam być wzorem i przykładem dla innych narodów”. W. Lutosławski, *Pewniki polityki polskiej*, s. 5–6.

[51] M. Geniusz, *Sprawa wychowania narodowego*, s. 11.

[52] W. Lutosławski, *Sprawozdanie z Wszechnicy Mickiewicza*, s. 4.

[53] M. Geniusz, *Sprawa wychowania narodowego*, s. 22.

Por. także fragment dotyczący jednostek jako ognisk, tamże, s. 4–5.

[54] Lektura taka powinna być ważna dla rodaków Lutosławskiego, ponieważ jak zaznacza autor: „Polak indywidualista chce mieć jasny obraz indywidualnych działaczy, ich sił przede wszystkim duchowych”. W. Lutosławski, *Sprawozdanie z Wszechnicy Mickiewicza*, s. 3.

The Path Toward "Independence Penetrating All Domains" in the Thought of Wincenty Lutosławski

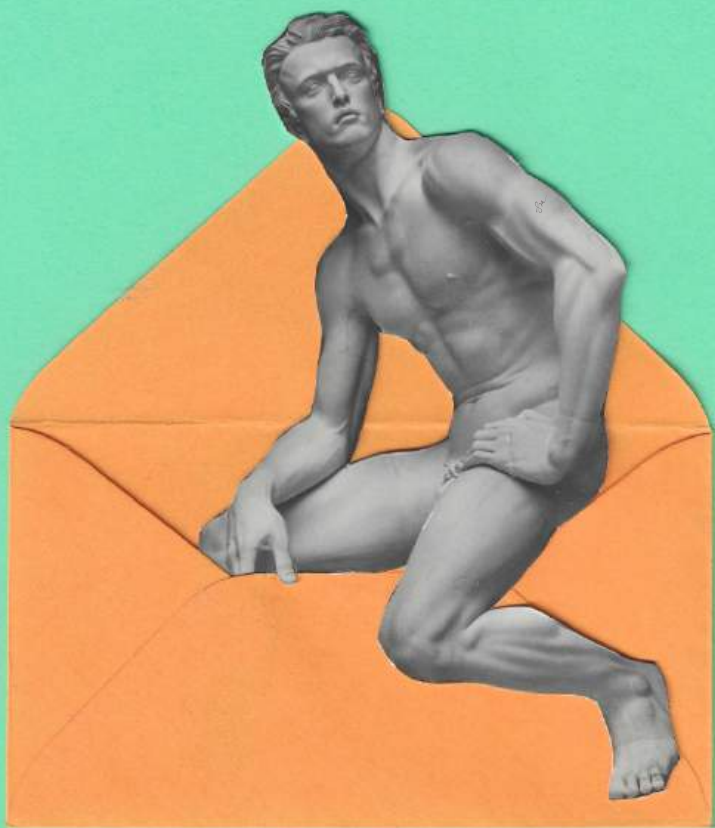
Abstract

The aim of the article is to reflect on the philosophical activities of Wincenty Lutosławski, distinguishing these from philosophical works or philosophy per se, and seeking to position an analysis of Lutosławski's work within a broader context. To this end, an interpretative framework is established, within which the philosopher's activities can be comprehensively understood without overlooking episodes in his work that are often neglected in a strictly philosophical context. By proposing a holistic interpretation, the article pays particular attention to the model of the modern Pole, which emerges as the central theme of Lutosławski's works, and the sense of synthesis, regarded as the fundamental principle of his thought. The text *Development of the Power of Will* serves as a significant context for much of the discussion, providing a foundation for bringing together the threads identified. The article concludes with a section dedicated to addressing the question of the durability of Lutosławski's projects.

Key words

Wincenty Lutosławski, synthesis, *Development of the Power of Will*, model of the modern Pole, independence, self.

Karolina Filipczak – Doktorantka w Międzydziedzinowej Szkole Doktorskiej UW, absolwentka Wydziału Artes Liberales w ramach Kolegium MISH. Należy do Zakładu Historii Filozofii Polskiej na Wydziale Filozofii UW. Jej zainteresowania badawcze związane są z filozofią polską i latioamerykańską. Przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą myśleniu peryferyjnemu. Laureatka Stypendium Cieszkowskiego (edycja 2023).





*Dunikowski znajduje w czynie apologię
nowoczesnego życia, stąd też cały
witalistyczny podtekst Idę ku Słońcu
– mistyka barw, masek, kapłańska duma
i ludzki erotyzm, są odbiciami twórczej
woli, która pozwala wyjść poza fałszywą
opozycję historycznego patosu i mistycznej,
wsobnej indolencji.*

Polsko-słowiańska sztuka rzeźbiarska? Chimery, figury podwójne i nowoczesność Xawerego Dunikowskiego

Łukasz Żuchowski

Punktem wyjścia poniższego artykułu jest dosyć łatwa do zweryfikowania hipoteza: Xawery Dunikowski postrzegał siebie i był w oczach innych postrzegany jako neoromantyk albo jak sam to określił „*dusza arcyromantyczna*” [1]. Wydaje się, że przynajmniej od okresu powojennego panował ustalony konsensus w kwestii tego powiązania – do takiego stopnia, że wpływał na strategię prezentacji jego dzieł. Andrzej Wajda, w swoim krótkim filmie *Idę do Słońca* z roku 1955, powstałym przy okazji osiemdziesiątych urodzin artysty, zainscenizował sekwencję, w której słynne, wczesne dzieło artysty – *Kobiety brzemiennie* (ok. 1906) wystawione zostały na plaży. W tej kontrowersyjnej, ledwie trzydziesto-sekundowej sekwencji, reżyser gra z teorią romantycznego symbolu, zestawiając ze sobą jego różne redakcje. W pierwszym ujęciu przywołuje Caspara Davida Friedricha i jego monumentalne scenerie (np. *Mnich na plaży*); nagie dziecko niosące muszlę, które wkracza w grupę rzeźbiarską Dunikowskiego, odsyła do surrealizmu; wreszcie, same prace artysty każą myśleć o symbolistycznych przetworzeniach ro-

mantycznej niesamowitości. Z kolei Adam Mauersberger, dyrektor utworzonego w 1952 r. Muzeum Adama Mickiewicza w Warszawie [2], wystawił popiersie Mickiewicza autorstwa rzeźbiarza w fantazyjnej rekonstrukcji gabinetu Mickiewicza. Jego interpretacja dorobku Dunikowskiego była jasna: był on w prostej linii spadkobiercą „wieszczów” [3].

Te wątki przenikały też do języka, jakim opisywano artystę. Można tu wskazać m.in. późny komentarz o „wulkanicznej” naturze jego procesu twórczego [4]. Jednak w zasadzie od początku wskazywano na wizyjny charakter tych prac, a źródła motywów pochodzących z romantycznego *imaginarium* nie umknęły uwadze uważniejszych komentatorów epoki. Antoni Lange w swoim artykule z 1910 roku wywodzi wrażliwość artysty z „rasowej” słowiańszczyzny, fantazmatu badanego przez Marię Janion [5].

Antoni Lange we wzmiankowanym tekście wywodzi wrażliwość artysty z „rasowej” słowiańszczyzny. Pomimo tego że Lange przedstawił jej uproszczoną wersję, pełną intelektualnych projekcji i spektakularnych fałszerstw, które przesłaniały rzeczywistą historię „pogańskiej” kultury, to udało się stworzyć intrygującą konstrukcję łączącą trzeźwy sceptycyzm z kompletną fantazją. Warto przytoczyć obszerniejszy fragment:

W pismach Joachima Lelewela znajdujemy nader ciekawą rozprawkę o tzw. Wykopaliskach Prylickich. Były to postaci bogów i bogiń słowiańskich, które na początku XIX w. wykopał w swoim majątku Prylwica pewien szlachcic na Pomorzu. Odkrycie to wywołało entuzjazm nie mniejszy, jak odkrycie rękopisu krółodworskiego w Czechach lub Słowa o pułku Igora na Rusi. Pospieszmy dodać, że to również okazało się falsyfikatem. Lelewel jeszcze wierzył w autentyczność figur i szczegółowo je opisał, a nadto podał ich rysunki. Obecnie figurki te – z kamienia przeważnie wykute – znajdują się w muzeum któregoś małego miasteczka na Pomorzu: zapomniano o nich zupełnie, a jednak warto by było o nich sobie przypomnieć, a to dlatego, że jakkolwiek posązki te są stwierdzoną

mystyfikacją, to jednakże autor ich, podobnie jak odkrywcy rękopisów czeskiego i ruskiego, był bezwarunkowo człowiekiem wielkiego talentu i w innej chwili stałby się zapewne inicjatorem rodzimej, rzeczywiście polsko-słowiańskiej sztuki rzeźbiarskiej.

Kierował nim instynkt nader wrażliwy – i w swojej fantazji słowiańskiej stworzył on symbole wysoce prawdopodobne takich bogów, jakich niewątpliwie tworzyliby Słowianie wieków bajecznych, gdyby sztuka ich była należycie rozwinięta.

Takie myśli budzą się w widzu, gdy ogląda rzeźby Biegasa albo Dunikowskiego. Chociaż wpływy dzisiejszej rzeźby europejskiej – Rodina, Vigeland i in. – oddziały na nich w znakomitym stopniu – to jednak tłem zasadniczym ich twórczości jest ten sam pierwotny duch rasowy, który budował chimeryczne posągi prylwickie [6].

Jest to świetne wprowadzenie do problematyki recepcji romantyzmu Dunikowskiego: po pierwsze, pojawia się tu wskazanie wspólnoty postaw między nim a pokoleniem Lelewela [7], a po drugie, zostaje przedstawiona idea wspólnoty „ducha”, która przekracza ograniczenia historyczne i pozwala artyście stworzyć archaiczno-współczesne „chimeryczne posągi” [8]. Komentarz Langego nie wpisuje się w znaną z pracy Harolda Blooma [9] narrację nowoczesnego agonu, walki o przekroczenie przytłaczającego wpływu tradycji artystycznej. Wyrasta on raczej z tego, co w odniesieniu do XIX-wiecznej sztuki można określić za Elizabeth Prettejohn mianem „hojnej imitacji” (ang. *generous imitation*) [10]. Oparta jest ona na otwartym nawiązaniu do dawnego dzieła, nie tyle walce o przekroczenie jego wpływu, a zbudowaniu z nim twórczego dialogu. Ten rodzaj imitacji zakłada, że samo przytoczenie ma wartość artystyczną, o ile odsłania wcześniej nieznaną aspekt historii. Pozwala na kształtowanie nowoczesności przez głębsze wejście w przeszłość, odrzuca konieczność istnienia negatyw-

nej strony procesu twórczego, tak ważnego dla Blooma. Co jednak odróżnia Dunikowskiego od analizowanego przez amerykańską badaczkę przypadku Bractwa Prerafaelitów, to nieobecność wzorca, który by można powtórzyć. Chimeryczność należy więc rozumieć podwójnie, jako proces uwspółcześnienia, zespolenia przeszłości i teraźniejszości oraz wytwarzania modelu kultury – wizji przedchrześcijańskiej Słowiańszczyzny, aby nadać jej współczesne znaczenie. Idole prillwickie doskonale obrazują ten proces: łączą nawiązania do sztuki antycznej oraz proste, „prymitywne” wykonanie, aby kreować wizję przeszłości zakorzenionej w modach intelektualnych końca osiemnastego wieku.

Uwagi Langego stanowią dobre wprowadzenie do centralnych problemów niniejszego studium. Każą przede wszystkim zapytać o odmienny, niż dotąd przyjęty w historii sztuki, model interpretacji sztuki około roku 1900. Timothy James Clark w swoich znanych komentarzach na temat Paula Cezanne’a wskazywał na obecne w jego malarstwie „figury podwójne” [11] – nierozwiązywalne paradoksy widzenia, których zamknięta jest forma malowanych przez artystę sylwetek. Badacz upatrywał w tych postaciach zaczątków nowoczesnego widzenia, kubistycznych form, nie dających się sprowadzić do jednej ustalonej, poprawnej anatomicznie pozy. Naturalizm miał znaleźć w Cézannie najwierniejszego ucznia, gdyż w końcu podważył on jego najważniejsze założenia mimetycznej wierności.

Warto jednak uzupełnić francuskocentryczny model interpretacyjny Clarka. Trwające od lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku stopniowe odkrywanie pełnej tradycji artystycznej [12], pozwala postawić pytania o inną nowoczesność, wyrastającą na fundamencie romantycznym. Szczególnie w kontekście polskim można

szukać innych sposobów rozumienia rewolucji przełomu wieków, której jednym z czołowych przedstawicieli był Dunikowski. „Chimeryczne posągi” rzeźbiarza często zwracają się ku zbliżonym do znanych z europejskiego modernizmu rozwiązaniom formalnym, jednak, co będę starał się wykazać, nie oznaczają one wcale wpływu formacji post-impresjonistycznej, czy – jak często sugerowano – antycypacji rozwiązań kubistycznych [13]. Raczej chodzi mi o wskazanie alternatywnej drogi prowadzącej do podobnych problemów artystycznych.

Pojawia się tu kluczowe pytanie dla całego artykułu: jakie są źródła rewolucyjnych pomysłów Dunikowskiego? Należy tutaj wskazać kontekst polskiej poezji i dramaturgii romantycznej. Odrzucam jednak prosty model transponowania koncepcji literackich na dzieła sztuki. Natomiast przyjmuję założenie o przekładzie między językiem a sztukami wizualnymi. W zmianie medium, sposobu narracji i prezentacji odbijają się podstawowe idee romantyczne, przełożone na inny język formalny. Podwójność bohaterów Słowackiego omawiana przez Jarosława Marka Rymkiewicza [14], „upióryczność” opisywana przez Marię Janion [15] czy Łukasza Kozaka [16] muszą znaleźć swoją wizualną interpretację.

Niniejsze studium czerpie z koncepcji zaproponowanej przez Dario Gamboniego, przedstawionej w książce *Potential Images. Ambiguity and Indeterminacy in Modern Art* [17] i rozwija uwagi autora dotyczące rzeźby. Wydobycie na pierwszy plan problemów wizualnej polisemii pozwala na analizę metod, umożliwiających Dunikowskiemu wprowadzenie widza w dialog, angażując jego percepcję i konstruując wizjonerską, alegoryczną [18], paranarracyjną strukturę, obecną nie tylko w poszczególnych dziełach, ale w całej twórczości [19]. Jak przyznaje Gamboni

rzeźba pozostaje medium, któremu nie towarzyszy tak ożywiona dyskusja, jak malarstwu i często pełni wobec niego służebną rolę. Widoczne jest to w kalkach językowych funkcjonujących w obszarze krytyki artystycznej (określenia, takie jak rzeźba impresjonistyczna i kubistyczna), ale także pozycji tej ostatniej pośród opracowań sztuki nowoczesnej. Produktem ubocznym owego uproszczonego, zubożonego aparatu krytycznego staje się wyraźne niedowartościowanie okresów przejściowych w dziejach historii sztuki, w których nie istnieje dominująca formuła stylowa, łatwa do zestawienia ze zjawiskami malarskimi. Takim okresem w historii rzeźby są pierwsze dwie dekady XX stulecia. Z tego punktu widzenia kluczowe jest uwzględnienie uwag Catherine Chevillot. Autorka w opracowaniu o paryskiej sztuce lat 1905–1914 dekonstruuje szereg mitów oraz kładzie nacisk na eksperymentalny charakter ówczesnych praktyk artystycznych oraz brak dogmatycznych założeń, o których wzmianki wciąż pojawiają się w popularnych opracowaniach tematu [20]. Dokonany przez Dunikowskiego wybór gipsu jako podstawowej techniki rzeźbiarskiej wydawać się będzie niezrozumiały, wręcz zapóźniony w kontekście stereotypowego ujmowania tego okresu jako zdominowanego przez pojęcie „prawdy materiału” i praktykę rzeźbienia bezpośrednio w materiałach szlachetnych, choćby w kamieniu (*taille directe*). Jednak, jak pokazują badania Chevillot, tego rodzaju dogmatycznego przywiązania nie można wykazać dla żadnego artysty tego okresu za wyjątkiem Jacoba Epstein [21]. Otwiera to pole do szeregu dyskusji problemowych. Można, korzystając z uwag Andrzeja Pieńkosa [22], zapytać o to, jak w gipsie Dunikowski starał się oddać efekty haptyczne, aby skonfrontować widza z iluzją ciała poddanego brutalnej deformacji.

Pomimo inspirującej roli Chevillot, należy zwrócić uwagę na to, że nie uwzględniła ona w swoim opracowaniu szerokiego problemu transformacji tematycznych, dokonujących się we wspomnianym czasie w historii rzeźby. Wyczerpywanie się romantycznej „obsesji historii” [23] polegało nie tylko na jej odrzuceniu, analogicznie do kubistów prowadzących grę z hierarchią gatunków, ale też na zmianie formuły prezentacji wielkiej, zmitologizowanej historii. Jest to szczególnie ważne dla dzieł Dunikowskiego, takich jak *Autoportret. Idę ku Słońcu* (1917–1920) i *Grobowiec Bolesława Śmiałego. Rapsod* (1916–1917), które są centralnym tematem mojego namysłu.

Bazalt i diament. *Autoportret. Idę ku Słońcu*

W stanie badań teza o romantyczności *Autoportretu. Idę ku Słońcu* wydaje się prawie nieobecna. Jeśli pojawiają się odwołania do problematyki recepcji literackiej, to w kontekście porównań do prozy i poezji młodopolskiej, jak w przypadku rozpoznania Aleksandry Melbechowskiej-Luty [24], ukazującej szereg analogii do poezji m.in. Kazimierza Przerwy-Tetmajera i jego wiersza *Tytan* (1900) [25]. Nie ma powodu, aby podważać poszukiwanie związków między dziełami powstającymi w zbliżonym czasie, warto jednak spojrzeć na inne możliwości interpretacyjne. Szczególnie, że to dzieło (w założeniu) programowe, wyraźnie odstaje od panteistycznych, patetycznych stylizacji Przerwy-Tetmajera. Zaś jedna z kluczowych cech twórczości Dunikowskiego kontrastuje z młodopolską wizją sztuki. Obsesja skrótowości, syntezy, tak wyraźna u rzeźbiarza, często jest przeszkodą w uważnym rozpoznaniu elementów, z których ukształtowana jest figura. Nieraz prowadzi to do „ucieczki w interpretację” – opis obiektu ginie w gąszczu skojarzeń ikono-

graficznych, literackich czy też formalnych. Przyjmując odwrotną strategię – interpretując pod włos *Autoportret. Idę ku Słońcu*, łatwiej zrozumieć jego eksperymentalny, a nawet paradoksalny charakter.

Po pierwsze, nie jest jasne czy tę rzeźbę należy traktować jako pełnoplastyczną, czy jako niezwykle głęboki relief. Nie jest to jedynie techniczne rozróżnienie, gdyż odsyła do szeroko prowadzonej w tym czasie dyskusji o relacjach z nowoczesnym malarstwem. Z szeregu wskazanych przez Chevallot przykładów wynika, iż artyści przebywający w Paryżu na początku XX wieku stosowali technikę reliefu w celu rozpoznania możliwości przeniesienia rozwiązań kubistycznych na rzeźbę [26]. Płaska powierzchnia tła dawała okazję do budowania iluzjonistycznej, paramalarskiej przestrzeni, która następnie ulegała dekonstrukcji właściwej obrazom Picassa lub też Braque'a. W połączeniu z zastosowaniem syntetycznych pasów polichromii w części tła, *Autoportret. Idę ku Słońcu* dramatyzuje pytania o status własnego medium. Wysunięcie postaci poza lico tak ukształtowanego drugiego planu silnie dynamizuje kompozycję, jak również „wyrzuca” figurę poza zbudowaną iluzję reliefu. To wszystko wytwarza wrażenie oscylacji między dwoma technikami, jakby artysta celowo odchodził od jasnego podziału na rzecz nieusuwalnych paradoksów: relief osuwa się ku pełnoplastycznej rzeźbie, a rzeźba pojawia się na malarskim tle.

Takie spojrzenie pozwala z jednej strony podkreślić niezależność dzieła od ustalonych porządków stylistycznych kubizmu czy futuryzmu, a z drugiej nawiązać dialog z twórczością Stanisława Wyspiańskiego, którego wskazywano jako modela dla *Grobowca Bolesława Śmiałego* i *Autoportretu. Idę ku Słońcu* [27]. Ta gra niejasności i podwójności rozwija się w kolejnych elementach figury.

Warto zwrócić uwagę na ogólną kompozycję przedstawionej postaci, znajdującej się w niepoprawnej anatomicznie pozie, bliskiej nie tytułowego chodu, a tanecznego wyroku. Nogi postaci kontrastują z masywną górną partią ciała, ugiętymi rękami, trzymającymi kryształy i zdwojoną głową-maską. Charakterystyczna jest gra par, która odbywa się pomiędzy poszczególnymi częściami dzieła. Wbrew uproszczonemu opisowi, formy w dłoniach postaci należałoby traktować jako elementy „ewolucyjnego” pochodzenia. Ta po prawej stronie dzieła, przypominająca prosty kubik, rozwija się ku lewej stronie niczym kwiat, w formę rozszerzającego się poligonalnego kryształu po lewej stronie. Wydaje się, że umieszczona pomiędzy nimi ukoronowana głowa-maską jest echem tego procesu. Stanowi niejako etap rozwoju, w którym zmieszane są: pierwiastek ludzki, jak i „astralny portret” [28] artysty. Zgeometryzowane, nieregularnie ukształtowane tło rozwija te formy oraz wzmacnia narrację ich przekształceń.

Ten rodzaj artystycznego „transformizmu” łatwo powiązać z poetyką romantycznej podwójności, która odgrywa istotną rolę w pismach, zwłaszcza późnych, Juliusza Słowackiego [29], odkrywanych na nowo w pokoleniu młodopolskim [30]. Jego twórczość może być tekstowym wzorcem dla artystycznych dążeń Dunikowskiego. Warto przyrzeć się dwóm, hymnicznie nawołującym Boga, akapitom pochodzącym z *Genesis z Ducha*:

W skalach więc już, o Panie, leży duch jako posąg doskonałej piękności, uśpiony jeszcze, ale już przygotowany na człowieczeństwo formy, a tęczęmi myśli Bożej spowity niby sześcioraką girlandą. Z bezdna tego wyniósł on wiedzę matematyczną kształtów i liczb. która po dziś dzień leży najgłębiej w ducha skarbnicy i zdaje się być wszczepioną w ducha, bez żadnej jego wiedzy w tem i zasługi, ale Ty wiesz, Panie, że forma dyamentowa ułożyła się z żywych, a wody poczęły łać się z ruchomych, lekko związanych i uczących się

równowagi, a na globie wszystko było żywotem i przemianą – a tego, co dziś zwiemy śmiercią, to jest przejścia ducha z formy do formy, nie było.

Oto zapozynam przed Ciebie, Boże mój, te kryształy twarde, pierwsze niegdyś ciała ducha naszego, dziś już przez wszelki ruch opuszczone a jeszcze żywe, chmurami i piorunami ukoronowane: bo to są Egipcjanie pierwszej natury, którzy na lat tysiące ciała sobie budowali, ruchem pogardzili, w trwaniu i w spoczynku rozmyślali się jedynie. Ileż Ty, Panie, użyłeś piorunów bijących w skały bazaltowe pierwszego świata, ile ogni podziemnych, ile wstrząśnień, abyś te kryształy rozbił i zamienił w proch ziemski, będący dziś odrzuceniem pierwszych przez atrakcję ducha postawionych kolosów. Kazałeśli duchowi samemu zniszczyć się? czy przerażony sam walił na siebie wybudowane sklepienia? aż ze stłuczonych skał dostał ognia, skró pierwszą, która może księżycowi wielkiemu podobna, wybiegła z gruchotu kamieni, zamieniła się w słup ogniasty i stanęła na ziemi jako Anioł Niszczyciel, a dziś jeszcze leży w głębi ziemnej, pod siedmiodniową prac naszych i popiołów skorupą [31].

Komentarz Aliny Kowalczykowej do fragmentów *Genezis z Ducha* odnoszących się do pojęć naukowych również dobrze można wykorzystać do opisu aspiracji Dunińskiego. Podobnie jak w przypadku Słowackiego, autor *Autoportretu. Idę ku Słońcu* dokonuje „spirytualizacji pojęć naukowych” [32] – nie polega ona jednak na prostym przełożeniu ich na język panteistycznej jedni, a raczej służy wyrażeniu kreacyjnej energii, której nośnikiem staje się człowiek. Z drugiej strony, podwójność charakteryzująca postać ludzką w *Genezis z Ducha* wydaje się w *Autoportrecie. Idę ku Słońcu* znajdować szczególnie intrygujące odbicie:

Autor zwraca się do Boga raz z pozycji nędznego przemijającego kształtu – raz z pozycji ducha zbliżającego się do doskonałości absolutu. Raz to po prostu Juliusz Słowacki – raz drugi to czysta świadomość na poziomie rozwoju człowieka. Gdyż jest równocześnie i jednym, i drugim. Toteż i styl wypowiedzi musi podlegać wahaniom, i wylaniający się obraz jej adresata – Boga, nie jest jednolity [33].

Fragment ten pomaga lepiej zrozumieć komentarz autorski do *Autoportretu. Idę ku Słońcu*, w którym występują obok siebie „portret astralny” i „gramolący się po ziemi” człowiek. Dunikowski wydaje się doskonale rozumieć płynącą z mistycznych pism Słowackiego ambiwalencję poszukiwania potęgi i pokory. Ta podwójność legitymizuje się poprzez kontakt z wyższym porządkiem: z jednej strony poniżenie, z drugiej wyniesienie autora do statusu niemalże równego Bogu. Ustanawia ona imperatyw wiecznej zmiany, kreacji, a nie biernego stapiania się z otoczeniem.

Dunikowski poszukiwał w *Autoportrecie. Idę ku Słońcu* sposobu na aktualizację toposów romantycznych, a zarazem kontynuował młodopolski wątek ich artystycznego przekładu [34]. Jednak w przeciwieństwie do autora *Melancholii* warunki przenoszenia tych motywów kształtowane były poza ilustracyjnym odwzorowaniem. Najciekawsze zabiegi dotyczą formy, odwzorowującej dwoistość aktu kreacji (świata, wizji) i autokreacji (wizerunku artysty-demiurga, ale i usłużnego kapłana). Wskazywane przez Dunikowskiego zainteresowanie tematem czwartego wymiaru, podobnie jak u Słowackiego, nadaje naukowy czy raczej paranaukowy sens jego spekulacjom i stanowi oryginalny wkład tego artysty w polską sztukę nowoczesną [35]. Niejasne jest jednak to, jaki charakter ma duchowy „czwarty wymiar”. Z zainteresowania Xawerego Dunikowskiego słowiańszczyzną wysuwano tezy o „światowidowej” naturze jego dzieł [36]. Można, podążając za Langem, pokazać chimeryczność rozwiązania podsuwanego przez *Autoportret. Idę ku Słońcu*: jest to dzieło projektujące wizję prakultury słowiańskiej, z której ma rzekomo wyrastać. Nawet jeśli wyrasta z zainteresowania artysty jogą, nawet jeśli powiela formę figury Laokoona [37] (podobnie zresztą jak jeden z idoli prillwickich), to ostatecznym celem jest tu wytworzenie

współczesnej redakcji mitu kreacyjnego kultury indywidualnej wobec wzorców zachodnich.

Paradoks rzeźby Dunikowskiego leży w tym, że poszukując modelu dla polskiej, czy szerzej słowiańskiej, artystycznej nowoczesności zwrócił się do wzorców romantycznych, które w kontekście paryskim wydawały się zupełnie nieprzystające do ukształtowanego w tym czasie języka krytyki artystycznej. Mimo nawiązania do szeregu problemów kluczowych dla rozwoju sztuki nowoczesnej, dzieło nie mogło liczyć na poważny komentarz – wyrastało z bardzo idiosynkratycznej interpretacji nowoczesności, łączącej naukową spekulację z prymitywizmem, romantyczną „kuźnię natury” z nowoczesnym traktowaniem formy.

Poza „walką wewnętrzną z bezdziejowością” [38]

Zestawienie twórczości Dunikowskiego z Malczewskim, a przede wszystkim z Wyspiańskim otwiera kolejny problem interpretacyjny. Powstaje pytanie: do jakiego romantyzmu Dunikowski się zwraca i w imię czego [39]? Roztopienia się w słowiańskich, mistycznych miazmatach, fantazjach historycznych, narcystycznej autokreacji? Nie ma tu wątpliwości: Dunikowski rości sobie prawa do statusu wielkiego twórcy, chociaż nie jest to tak jednoznaczne uwznioślenie, jak mogłoby się wydawać [40]. Można dokonać takiej redukcji: klasyczny topos wybujałego ego modernisty znalazłby w Dunikowskim i *Autoportrecie. Idę ku Słońcu* szczerego wyraziciela, zatopionego w autoerotycznych fantazjach i narcystycznym samouwiebleniu. Nie zamierzam odrzucać tego rodzaju interpretacji – zaryzykowałbym wręcz tezę, że jest niewielu artystów bardziej zaabsorbowanych sobą, niż autor *Grobowca Bolesława Śmiałego. Rapsodu* [41]. Jednak w tej perspektywie kryje się po-

nownie wywrócona na nice, strategia interpretacyjna stawiająca syntezę ponad dziełem. Nawet jeśli wektor tej syntezy skierujemy na megalomanię artysty, to wciąż podążamy wyznaczoną przez Dunikowskiego ścieżką absolutnych kategorii i pozahistorycznego geniuszu.

Tymczasem to właśnie interpretacja historii warunkuje rozumienie mistycznych, indywidualistycznych i erotycznych obsesji Dunikowskiego. Należałoby na nią spojrzeć w perspektywie wyznaczonej przez Brzozowskiego w zakończeniu *Legandy Młodej Polski*, a więc w rozdziale poświęconym Wyspiańskiemu [42]. Filozof stawia tam tezę o wypaczeniu idei romantyzmu i głębokim zniekształceniu roli autora *Wesela* w pokoleniu młodopolskim:

Falszuje się dziś Wyspiańskiego, jak fałszowało się i fałszuje romantyków, udusić się usiłuje go kadzidłami, sprawia się nad jego grobem tryumf masek. Temu stanowi rzeczy przeciwstawić trzeba swe veto, nie lękać się rzeczywistości, zrozumieć, że gdy maskaradowy tłum udający naród usiłuje wieńcem laurowym uczynić z tragicznego ducha – wodza szalbierstwa i szychu – jedyną odpowiedź może być: kłamiecie [43].

Brzozowski nawołując do przeciwstawienia się tej „szalbierczej” interpretacji romantyzmu nie tyle odrzuca jego mitotwórczy aspekt, co zwraca uwagę na potrzebę ugruntowania często pociągających ekscentryzmem, wizyjnych obsesji, a także domaga się, aby nie patrzeć na nie tylko jako na „poetyczność”, lecz jako objawy historycznego kontekstu [44]. W przypadku romantyków i Wyspiańskiego było to poczucie dojmującej „walki wewnętrznej z bezdziejowością” [45], poczuciem beznadziei, w której niemożliwy jest ustanawiający historię narodu czyn.

To czyny z romantyków i ich spadkobierców postaci głęboko uwikłane w sprzeczności „kalekującej”, peryferyjnej nowoczesności, jak proponuje postrzegać ich w swo-

jej monografii Kacper Kutrzeba [46]. Wydaje się, że Dunikowski podobnie wkracza w pole sztuki w sytuacji braku nadziei na społeczną zmianę, „dekadencji”, która z czasem zaczyna budować język niepodległościowej dumy narodowej [47]. Wewnątrz tych dyskursów powracają motywy marzenia sennego jako „metafizyki statyzmu”, eskapizmu, sublimujące romantyczny radykalizm społeczny w wizji roztopienia się w porządku absolutnym [48]. Z drugiej strony, kontynuację znajduje tradycja, kontestująca stan takiej bierności, poszukując drogi wyjścia z impasu wytworzonego przez nawarstwienia tradycji i historii. W tej ciągłej walce pojawiają się postaci, takie jak Wyspiański czy Małczewski, osobowości zdolne do rozpoznania tragizmu pokolenia pozbawionego możliwości działania; artyści, których twórczość to – jak pisze Brzozowski – „królewski jęk: nie mam go, nie mam korony i berła!” [49].

To właśnie w tym kluczu należałoby rozpatrywać *Autoportret. Idę ku Słońcu* oraz *Grobowiec Bolesława Śmiałego. Rapsod*. Jako próby przekroczenia bierności, przekształcenia melancholii w czyn oraz woli w narzędzie walki. Sam Brzozowski jeszcze w 1910 r. rozpoznawał ten potencjał w rzeźbie, czyli – jak sam powiadał – „sztuce nie znoszącej sentymentu” [50], ujawniającej, że „Człowiek jest właśnie tem, walczącą wolą, nie ma niczego naprawdę zdobytego. Nasza ojczyzna, to stan osiągniętego dziś przez nas wytężenia, lecz czem jesteśmy na jego tle – jesteśmy ostatecznie” [51]. Stąd widział w twórczości Dunikowskiego możliwość rozwoju formy wykraczającej poza ograniczenia młodopolskiego pasywizmu i mitomanii; możliwość „dojrzenia myśli nowoczesnej do jej męskiej, wyrzekającej się patosu – tragicznej swobody” [52].

Tak rozumiem też moment „prymitywistyczny” czy „kubistyczny” Dunikowskiego. Odziera on jego dzieła z ba-

gażu nawiązań historycznych, które tak przytłaczały Malczewskiego czy Wyspiańskiego, uczniów w pracowni Jana Matejki [53]. Charakterystyczne, że przed 1945 r. Dunikowski w swoich dziełach rzadko sięgał po tematy historyczne, a przed 1916 r. wcale ich nie podejmował. Kiedy się do nich odwołuje, brutalna redukcja formy idzie w parze z odrzuceniem tego, co w dziejach incydentalne, czyli całego „kostiumu historycznego”. W tym znaczeniu *Grobowiec Bolesława Śmiałego. Rapsod* stanowi najradykałniejszy gest, najbardziej zbliżony do dictum Brzozowskiego: „rzeźba przemawiająca do nas mową ciała ukazanego jako to, czym jest ono: – konkretną formą naszego tragizmu, gdy zdoła zakłócić w swą mowę nowoczesność, musi być wielką szkołą” [54].

Spiętrzone w piramidalnej kompozycji ciała podkreślają obrazoburczy gest króla, ale zamiast czynić z niego wyraz zsimplifikowanego morału, wydobywają całą potęgę woli i przekroczenia granic moralnych. Znajdujemy się tu bliżej bluźnierczej *Wielkiej Improwizacji*, ataku na ustalony porządek wartości niż ironizowania z przesytu historią u Malczewskiego. Można odnaleźć w tym kolejny ślad recepcji myśli genezyjskiej, jak pisze Kowalczykowa:

czyny niewybaczalne z punktu widzenia etyki ludzkiej, a także niosące szkodę czy nawet zagładę gatunkowi, jeśli podejmowane były w imię przyspieszenia postępu genezyjskiego, dla dobra nowych idei, nowych form i nowych nazw, zyskują pełną aprobatę moralną. [...] Moralność genezyjska nie propaguje nihilizmu – duchom wyższym poruczono decyzję, kiedy i w jakim zakresie ma się dokonywać zniszczenie [55].

Przemoc Bolesława Śmiałego zyskuje usprawiedliwienie, sam akt wielkiej jednostki wydaje się wystarczający, niezależnie od konsekwencji dla dziejów ludzkich. W tym znaczeniu Dunikowski bliższy jest romantyzmowi

niż symbolizmowi, a jednocześnie, w paradoksalnej oscylacji między przeszłością a terażniejszością, bliższy jest nowoczesności rozumianej jako nietzscheańska krytyka ustalonych porządków moralnych [56].

Łatwiej też w tej perspektywie zrozumieć zaskakujące kompozycyjne zbieżności między *Grobowcem Bolesława Śmiałego. Rapsod* a *Tchnieniem* (1903) – problemy obu dzieł są, mimo kompletnej rozbieżności tematycznej, podobne. Apoteoza gestu, witalizmu, energii dotyczy zarówno tworzenia (*Tchnienie*), jak i niszczenia (*Grobowiec...*). Wyjście poza historię ku konkretnej ludzkiej aktywności prowadzi do tworzenia „nie w marmurze, lecz w tym, co jest nami, co się nam ukazuje jako kształt nasz. Jest cisza i groza naokoło rzeźby, w niej samej duma i samoprzyjęcie. Cały pozaludzki świat naciera na ludzkie życie, wytęcza się ono przeciw niemu i linie, i płaszczyzny są tu liniami zetknięcia” [57].

Dunikowski znajduje w czynie apologię nowoczesnego życia, stąd też cały witalistyczny podtekst *Idę ku Słońcu* – mistyka barw, masek, kapłańska duma i ludzki erotyzm, są odbiciami twórczej woli, która pozwala wyjść poza fałszywą opozycję historycznego patosu oraz mistycznej, wsobnej indolencji. W tym sensie *Autoportret...* jest też rewersem „czarnej legendy” czynu Bolesława Śmiałego. Ten „dyptyk” Dunikowskiego, łączy go z Brzozowskim, a tym samym z problemami kluczowymi dla formowania się światopoglądu romantycznego.

Zakończenie

Twórczość Xawerego Dunikowskiego można rozumieć nie tyle jako rozwinięcie myśli młodopolskiej, ale jako powrót i aktualizację centralnych aporii myślenia romantycznego.

Dwoistość – dialektyczny ruch łączenia przeciwieństw – otwiera rzeźby, takie jak *Autoportret. Idę ku Słońcu* na problematykę z jednej strony, wizyjnej poetyki Juliusza Słowackiego, z drugiej, na próby odnalezienia lokalnych warunkowań dla polskiej odmiany nowoczesności. Świadomość własnej peryferyjności, a także potrzeby nawiązania dialogu z do-minującymi prądami sztuki płynącej z europejskich centrów, Paryża czy też Wiednia, kształtuje pełną sprzeczności formę i kompozycję rzeźb, takich jak *Autoportret. Idę ku Słońcu* czy *Grobowiec Bolesława Śmiałego. Rapsod*. Przykład Dunikowskiego pokazuje, że warunki zaistnienia wzmiankowanej tu formy nowoczesności zakładają chimeryczność w sensie fantazmatycznego kreowania przeszłości oraz kre-owania za jej pomocą wyobrażonego obrazu wspólnoty kulturowej. W wewnętrznych paradoksach tej postawy rozpoznać można pęknięcia w tożsamości kultury polskiej z okresu międzywojennego [58].



- [1] H. Blum, *Rozmowy przeprowadzone z Xawerym Dunikowskim w grudniu 1945 roku, cz. 1 i 2*, Warszawa 1946 (maszynopis w materiałach *Słownika artystów polskich*, Instytut Sztuki PAN w Warszawie).
- [2] Obecnie Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza.
- [3] Dziękuję Sandrze Włodarczyk za wskazanie tego wątku.
- [4] H. Blum, *Rozmowy przeprowadzone z Xawerym Dunikowskim w grudniu 1945 roku*, s. 19.
- [5] M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2007.
- [6] A. Lange, *Nasi artyści. Ksawery Dunikowski*, „Świat” 1910, nr 34, s. 3–4. Podkr. – Ł.Ż. W transkrypcji przyjąłem współczesne reguły interpunkcyjne, a także obowiązujące dziś zasady dotyczące pisowni łącznej i rozłącznej oraz stosowania wielkich i małych liter. Zrezygnowałem z zapisu niektórych słów wersalikami
- [7] Warto wspomnieć, że egzemplarz *Czci bałwochwalczej Sławian i Polski* w wydaniu z 1857 roku znajduje się w księgozbiornie artysty.
- [8] A. Lange, *Nasi artyści. Ksawery Dunikowski*, s. 3.
- [9] H. Bloom, *Łęk przed wpływem. Teoria poezji*, przeł. A. Bielik-Robson i M. Szuster, Warszawa 2002.
- [10] E. Pretejohn, *Modern Painters, Old Masters. The Art of Imitation from the Pre-Raphaelites to the First World War*, London 2017, s. 16–21.
- [11] T.J. Clark, *Farewell to an Idea. Episodes from a History of Modernism*, Yale–New Haven 1998, s. 153.
- [12] R. Rosenblum, *Modern Painting and the Northern Romantic Tradition. Friedrich to Rothko*, London 1975.
- [13] Por. P. Szubert, *Rzeźba polska XIX i XX wieku*, Warszawa 1995; M. Dąbrowska-Szelągowska, *La sculpture polonaise face au cubisme (Rzeźba polska wobec kubizmu)*, „Ikonotheka. Prace Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Warszawskiego”, T. 14, s.147–185, a także inny model interpretacji przyjęty przez Xaviera Derynga, który w pewnych kwestiach bliski jest przedstawionemu w niniejszym artykule: X. Deryng, *Rzeźba „polska” na początku XX wieku czyli odwrócona norma*, przeł. A. Pierikos, „Ikonotheka. Prace Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Warszawskiego” 2000, T. 14, , s. 123–145.
- [14] Zob. J. M. Rymkiewicz, *Ludzie dwoiści. Barokowa struktura postaci Słowackiego*, w: *Problemy polskiego romantyzmu. Seria 3*, red. M. Żmigrodzka, Wrocław 1981, s. 65–107.
- [15] Zob. M. Janion, *Polacy i ich wampiry*, w: *Losy Polaków w XIX–XX w. Studia ofiarowane Profesorowi Stefanowi Kieniewiczowi w osiemdziesiąt rocznicę Jego urodzin*, red. B. Grochulska, J. Skowronek, Warszawa 1987, s. 183–197.
- [16] Zob. Ł. Kozak, *Upiór. Historia naturalna*, Warszawa 2020.
- [17] D. Gamboni, *Potential Images. Ambiguity and Indeterminacy in Modern Art*, London 2002.
- [18] Ł. Żuchowski, *„На другом берегу” – Ксавери Дуниковский и Четвертое измерение*, w: *Польская художественная культура в историческом и современном контексте*, red. I. Svetlov, I. Luba et al., Moskwa 2022, s. 485–502.

- [19] Tamże.
- [20] C. Chevillot, *La sculpture à Paris – 1905–1914. Le moment de tous les possibles*, Vanves 2017.
- [21] Tamże, s. 156.
- [22] A. Pierńkos, *Niemoc Pigmaliona w XVIII wieku? Sztuka i nauka w poszukiwaniu realizmu*, w: tegoż, *Tracona moc obrazu, czyli epizody nowoczesnego realizmu*, Warszawa 2012, s. 64–77.
- [23] Tamże, s. 86.
- [24] A. Melbechowska-Luty, *Kreator. Rzeźbiarskie dzieło Xawerego Dunikowskiego*, Warszawa 2012, s. 145.
- [25] K. Przerwa-Tetmajer, *Poezye IV*, Warszawa 1900, s. 173.
- [26] C. Chevillot, *La sculpture à Paris – 1905–1914. Le moment de tous les possibles*, s. 89–111.
- [27] A. Melbechowska-Luty, *Kreator. Rzeźbiarskie dzieło Xawerego Dunikowskiego*, s. 148.
- [28] W. Borowy, *Rozmowa z wielkim rzeźbiarzem. Wśród wspaniałych dzieł Ksawerego Dunikowskiego*, „Express Poranny (Warszawa)” 1932, nr 50, s. 3.
- [29] J. M. Rymkiewicz, *Ludzie dwoiści. Barokowa struktura postaci Słowackiego*, s. 65–106. Zob. też: A. Kowalczykowa, O „Genezis z Ducha”, „Pamiętnik Literacki” 1961, nr 1, s. 139–160.
- [30] H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla-Ducha. O recepcji filozofii Juliusza Słowackiego w światopoglądzie polskiego modernizmu*, Wrocław 1976.
- [31] J. Słowacki, *Genezis z Ducha*, w: tegoż, *Krąg pism mistycznych*, oprac. A. Kowalczykowa, Wrocław 1997, s. 17–18.
- [32] A. Kowalczykowa, O „Genezis z Ducha”, s. 146.
- [33] Tamże, s. 153.
- [34] Oczywistym przykładem jest tutaj twórczość Jacka Malczewskiego.
- [35] Zob. Ł. Żuchowski, *Xawery Dunikowski i czwarty wymiar*, w: *Xawery Dunikowski. Malarstwo*, red. J. Torchała, katalog wystawy w Muzeum Rzeźby im. Xawerego Dunikowskiego w Warszawie, 11 czerwiec – 14 listopad 2021, Warszawa 202, s. 66–76.
- [36] A. Melbechowska-Luty, *Kreator. Rzeźbiarskie dzieło Xawerego Dunikowskiego*, s. 146.
- [37] Por. Ł. Żuchowski, *Antyk Dunikowskiego. Problematyka wpływu tradycji antycznej w kontekście Autoportretu. Idę ku Słońcu (1917/1920)*, „Pamiętnik Sztuk Pięknych” 2023, nr 17, s. 45–53.
- [38] S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studya o strukturze duszy kulturalnej*, Kraków 1983, s. 527. Ten rozdział zawdzięcza wiele dyskusjom z Kacprem Kutrzebą, któremu chciałbym podziękować za wskazanie myśli Stanisława Brzozowskiego, jako ogniwa pośredniego w dziejach recepcji romantyzmu w pokoleniu twórców młodopolskich.
- [39] Zwięźle podsumowanie dyskusji na temat wieloznaczności pojęcia romantyzmu w książce Kacpra Kutrzeby, *Kalekująca nowoczesność a literatura. Dialektyczne przygody u zarania polskiej modernizacji*, Toruń 2022, s. 133–155.
- [40] Warto zestawić *Autoportret...* z bardzo autoironicznymi autoportretami Malczewskiego, aby pełniej dostrzec ironię, z jaką Dunikowski przedstawia

siebie, czyli – używając jego określenia – „gramolącego się po ziemi”.
Por. A. Piętkos, *Pracownia malarza czy rzeczywistość?* w: tegoż, *Трагона мот образу, czyli епізоды новочаснаго рэалізму*, s. 153–167.

[41] Ł. Żuchowski, „На другом берегу” – Ксавери Дуниковский и Четвертое измерение, s. 485–502. Por. E. Ziemińska, *Rodin/Dunikowski. Dwoich rzeźbiarzy patrzy na kobietę*, w: Rodin/Dunikowski. *Kobieta w polu widzenia*, katalog wystawy w Muzeum Rzeźby im. Xawerego Dunikowskiego w Królikami, oddział Muzeum Narodowego w Warszawie, 22 maja – 18 września 2016 oraz Muzeum Narodowym w Krakowie 8 października – 15 stycznia 2017, red. E. Ziemińska, Warszawa–Kraków 2016, s. 18–44.

[42] S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, s. 527–589. Odczytanie twórczości Dunikowskiego w zestawieniu z myślą Stanisława Brzozowskiego, a za pośrednictwem dzieł Stanisława Wyspiańskiego, zaproponował pierwszy raz w swoim niezwykle cennym artykule Kazimierz Piotrowski, kładąc nacisk na te wątki w *Autoportrecie. Idę ku Słońcu*. Uwagi zamieszczone w obecnym artykule można traktować jako rozwinięcie koncepcji Piotrowskiego. Zob. K. Piotrowski, *Dunikowski i Brzozowski. Kwestia „bezdziejowości” między chrześcijaństwem i modernizmem*, „Orońsko. Kwartalnik rzeźby” 2024, nr 3, s. 40–46.

[43] Tamże, s. 532.

[44] Tamże.

[45] Tamże, s. 527.

[46] K. Kutrzeba, *Kalekująca nowoczesność a literatura. Dialektyczne przygody u zarania polskiej modernizacji*, s. 11–26.

[47] Temat przejścia od dekadenceńskiego pesymizmu ku poetyce prometeizmu, a wreszcie „*odrodzeńczego*» *solaryzmu*” opisywany był przez Jacka Kwiatkowskiego, a w odniesieniu do Dunikowskiego przez Aleksandrę Melbechowską-Luty. Zob. J. Kwiatkowski, *Od katastrofizmu solarnego do synów słońca*, w: *Młodopolski świat wyobraźni. Studia i eseje*, Kraków 1977, s. 23–235 oraz A. Melbechowska-Luty, *Kreator. Rzeźbiarskie dzieło Xawerego Dunikowskiego*, s. 145–146.

[48] K. Kutrzeba, dz.cyt., s. 202–204. Zob. też: K. Wyka, *Modernizm polski*, Kraków 1968, s. 57–113, 213–220. Wyka wyraźnie podąża za myślą Brzozowskiego, rozpoznając w Młodej Polsce fascynację „niższymi gatunkowo” cechami romantyzmu: poszukiwaniem niezwykłości czy nadmierną autoanalizą. Zob. też: K. Wyka, *Młoda Polska. Tom II. Szkice z problematyki epoki*, Kraków 1987, s. 265–310; A. Mencwel, *Stanisław Brzozowski. Kształtowanie myśli krytycznej*, Warszawa 1976, s. 407–427.

[49] S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, s. 533.

[50] S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Lwów 1910, s. 427.

[51] Tamże.

[52] Tamże, s. 428.

[53] Por. A. Piętkos, *Pracownia malarza czy rzeczywistość?*, s. 155.

Należy również zwrócić uwagę na wypowiedź Dunikowskiego o Wyspiańskim: J. Starzyński, *Dunikowski o Młodej Polsce. Rozmowy z artystą*, „Sztuka

i Krytyka. Materiały do studiów i dyskusji z zakresu teorii i historii sztuki, krytyki artystycznej i badań nad sztuką" 1957, nr 34, s. 300.

[54] S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, s. 428.

[55] A. Kowalczykowa, *O „Genezis z Ducha”*, s. 153.

[56] K. Kutrzeba, *Kalekująca nowoczesność a literatura. Dialektyczne przygody u zarania polskiej modernizacji*, s. 82.

[57] S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, s. 428

[58] Temat sprzeczności modernizacji międzywojennej kultury przedstawia Iwona Luba, zob. I. Luba, *Duch romantyzmu i modernizacja. Sztuka oficjalna Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 2012.

Polish-Slavic Sculptural Art? Chimeras, Double Figures, and Modernity in the Work of Xawery Dunikowski

Abstract

The article examines the work of Xawery Dunikowski as an extension not so much of Young Poland thought, but rather as a return to and an update of the central aporias of Romantic thought. In works such as *Self-Portrait. I Am Walking Towards the Sun*, the author explores issues of reception, on one hand focusing on Juliusz Słowacki's visionary poetics, and on the other, the search for local conditions conducive to a Polish form of modernity. The author further develops the concept of embedding the issues in Dunikowski's work within the intellectual legacy of Stanisław Brzozowski, highlighting the dominant theme in *The Tomb of Bolesław the Brave. Rhapsody* of an action that transcends the moral limitations of the individual, enabling the construction of an identity free from historical burdens. Additionally, the text addresses the issue of semi-peripherality, which shapes the artist's consciousness, provoking syncretic, often ideologically contradictory creative solutions. The article un-

Łukasz Żuchowski – Doktorant w Instytucie Historii Sztuki Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie ukończył także studia licencjackie i magisterskie. Obecnie pracuje nad rozprawą doktorską dotyczącą Xawerego Dunikowskiego i problematyki czwartego wymiaru w polskiej sztuce modernistycznej i awangardowej, pod kierunkiem prof. Iwony Luby. Jego główne zainteresowania to rzeźba nowoczesna, relacje nowoczesnej i współczesnej sztuki i nauki oraz współczesne relacje między sztuką a kontrkulturą. Publikował swoje artykuły w wydawnictwach Muzeum Narodowego w Warszawie i Uniwersytetu Warszawskiego. Jest stypendystą drugiej edycji Joseph Conrad Fellowship oraz kierownikiem grantu NCN PRELUDIUM 22 dotyczącego Xawerego Dunikowskiego i problematyki czwartego wymiaru.

numer ORCID: 0000-0001-9661-4864





Artysta zrywał się z łóżka w środku nocy z krzykiem, zamykał się na nawet na kilkanaście godzin w pracowni i dopiero po godzinach szaleńczej pracy się uspokajał.

**Artysta, zesłaniec.
Aleksander Sochaczewski:
życie, technologia warsztatu,
interpretacja**

Anna Maria Dębska

Stan badań z zakresu historii sztuki

Aleksander Sochaczewski jest twórcą zapomnianym, często nie wspominanym w naukowych opracowaniach dotyczących polskiego romantyzmu, mimo że jego życiorys sam w sobie jest na wskroś romantyczny. Pierwszą syntezą życiorysu stanowi napisany z okazji śmierci malarza tekst Majera Bałabana *Aleksander Sochaczewski, 1839–1923 zapomniany malarz polskiej martyrologii* [1]. Autor znał osobiście pierwszą żonę Sochaczewskiego, z której relacji korzystał. Kolejnym artykułem przedstawiającym biografię artysty jest *Aleksander Sochaczewski, malarz-zesłaniec, twórca galerii obrazów martyrologii zesłańców syberyjskich* Erny Podhorizer-Sandel zamieszczonym w 1970 r. w „Biuletynie Żydowskiego Instytutu Historycznego” [2], który według Heleny Boczek oraz Beaty Meller zawiera wiele pomyłek [3]. Dwie ostatnie badaczki są autorkami najobszerniejszej do tej pory pracy na temat artysty pt. *Aleksander Sochaczewski, malarz syberyjskiej katorgi* wydanej w 1993 roku [4]. Boczek

jest też autorką artykułu o Sochaczewskim w czasopiśmie „Niepodległość i Pamięć” [5] z 1995 r. Trzy lata później w „Notatkach Płockich” sylwetę życia artysty prezentuje Marian Chudzyński [6]. W 2010 r. Barbara Pokorska w artykule zamieszczonym w „Zesłańcu” prezentuje biografię artysty uzupełnioną o ocenę jego twórczości [7]. Rok później życiorys oraz twórczość Sochaczewskiego jako źródło wiedzy o sytuacji życiowej katorżników omówiła Katarzyna Stołoska-Fuz na łamach „Rocznika Towarzystwa Naukowego Płockiego” [8]. W 2014 r. Anna Milewska-Młynik poruszyła zagadnienie identyfikacji postaci historycznych na obrazach ukazujących sceny z zesłania we wspomnianym piśmie „Niepodległość i Pamięć” [9]. Dziewięć lat później wydany został zbiór artykułów pod tytułem *Aleksander Sochaczewski i jego czasy* [10], publikacja pokonferencyjna wydana przez Muzeum Niepodległości [11]. W tym samym wydawnictwie i w tym samym roku ukazał album z reprodukcjami dzieł Sochaczewskiego wraz z polskim tłumaczeniem jego nowel [12].

Stan badań z zakresu technologii malarstwa

Technologia i autorska technika malarska Sochaczewskiego są to tematy zupełnie do tej pory nie zbadane. W zakresie realizowanego przeze mnie projektu badawczo-artystycznego wykonane zostały badania porównawcze piętnastu podobrazów z kolekcji oraz badania instrumentalne obrazu *Wieczór. Zakuwanie w kajdany* pozwalające zidentyfikować materiały wykorzystywane przez twórcę. Wiedza ta, wsparta o analizę wzrokową obrazów wchodzących w skład *Kolekcji Syberyjskiej* zastosowana została w sposób praktyczny do stworzenia naukowej kopii technologicznej obrazu *Wieczór*, która po zakończeniu projektu przekazana ma zostać Muzeum Historii Polski.

Biografia artysty

Aleksander Sochaczewski, właściwie Lejb Sonder, urodził się 3 maja 1843 r. w Iłowie koło Sochaczewa w średniozamożnej rodzinie żydowskiej [13]. Był jedynym synem Szmula i Szajny Bajły z domu Pytel [14]. Jego ojciec był szamesem w miejscowej bożnicy, dodatkowo parał się wieloma innymi zawodami, by utrzymać rodzinę [15]. Sochaczewski ponoć wspominał o nim niechętnie [16]. Od dziecka przejawiał zamiłowanie do rysunku i malarstwa, lecz na początku chciał zostać rabinem [17], możliwe, że pod wpływem presji ojca [18]. W 1860 roku rozpoczął naukę w Warszawskiej Szkole Rabinów [19], której ówczesny dyrektor Jakub Tugendhold i grono pedagogiczne kształciły młodzież w duchu asymilacyjnym [20].

Pod koniec tego samego roku porzucił jednak naukę w Szkole Rabinów na rzecz nauki malarstwa w warszawskiej Szkole Sztuk Pięknych w Warszawie u profesora Józefa Simmlera [21], gdzie szybko zdobył opinię jednego z najzdolniejszych studentów [22], mistrz uważał go za utalentowanego [23]. W 1861 r. na wystawie uczniów Szkoły Sztuk Pięknych w Pałacu Kazimierzowskim jego obrazy zdobyły uznanie jako „mimowolnie zwracające uwagę każdego” [24].

W 1861 roku panowała w Warszawie napięta sytuacja społeczno-polityczna [25]. Sochaczewski, wraz z innymi studentami Szkoły Sztuk Pięknych, zaangażował się w demonstracje religijno-patriotyczne [26] oraz kolportowanie nielegalnej prasy i ulotek nawołujących do powstania narodowego [27]. Według biografów związany był ze „stronnictwem czerwonych” opowiadającym się za wybuchem powstania [28].

Został aresztowany przez żandarmerię carską w no-

cy z 31 sierpnia na 1 września 1862 roku, po zadenuncjowaniu przez Piotra Braclawskiego i Henryka Bruchalskiego, dwóch uczniów szkoły elementarnej z Kołbieli powiatu mińsko-mazowieckiego przyłapanych na rozwieszaniu obwieszczeń zachęcających do udziału w manifestacjach patriotycznych [29]. Według Barbary Pokorskiej donosicielem był Karolkow, który uczęszczał do Szkoły Sztuk Pięknych jako wolny słuchacz w celu infiltracji studentów [30]. Szczegółowy opis aresztowania Sochaczewskiego podaje Władysław Daniłowski, który wówczas przebywał z nim w bliskich stosunkach, a o przebiegu wydarzenia dowiedział się z listu wysłanego z Warszawy [31]. W mieszkaniu Sochaczewskiego przy ulicy Chmielnej znaleziono obciążające materiały, takie jak broń palna i sieczna, kindżały do wykonywania wyroków śmierci na zdrajcach, formy do odlewania kul, instrukcje konspiracyjne wraz z walkiem, na którym były drukowane, druki nielegalnych czasopism oraz autorskie rysunki Sochaczewskiego przedstawiające egzekucję Ludwika Rylla i Jana Rzońcy, straconych na stokach cytadeli za zamach na życie margrabiego Aleksandra Wielopolskiego w 1882 roku [32]. Wykaz dowodów rzeczowych obejmował 61 pozycji [33].

Po dziewięciomiesięcznym śledztwie, 24 kwietnia 1863 roku Sochaczewski został osadzony w X Pawilonie Cytadeli Warszawskiej, a następnie skazany na śmierć przez powieszenie [34]. Dopiero pod szubienicą, po egzekucji dwóch współwięźniów powiadomiono go o decyzji Wielkiego Księcia Konstantego co do zmiany jego wyroku na 22 lata katorgi na Syberii [35].

Jego podróż tam trwała półtora roku, celem zsyłki było Usole, 64 km na zachód od Irkucka [36]. Zesłańcy byli tam zatrudniani przy wydobywaniu soli, rozbijaniu skał oraz wyrębie tajgi [37]. Sochaczewski był w środowisku zesłań-

ców uważany za samotnika [38]. Przez pewien czas zesłania popołudniami uczył rysunku córkę księżnej Trubeckiej [39]. Agaton Giller podaje, że Sochaczewski trudnił się malowaniem portretów i retuszem fotografii [40]. W 1868 został zwolniony z przymusu mieszkania w koszarach dla zesłańców [41]. Na przełomie lat 60. i 70. został zwolniony z noszenia kajdan [42]. Na początku lat 70. w wyniku kolejnej amnestii mógł zamieszkać w Irkucku [43]. Przez czas zesłania wykonywał szkice przedstawiające sceny syberyjskie i przechowywał je w specjalnej teczce [44].

Uwolniony został w roku 1884, ale nie pozwolono mu na osiedlenie się na terenie Królestwa Polskiego [45]. Wracając z zesłania zatrzymał się w Wiatce, gdzie namalował portret powstańca Chojeckiego [46]. Do rodzinnych stron nie wrócił, bo jego rodzice zmarli [47]. Zatrzymał się na krótko we Lwowie u przyjaciela poznanego w Warszawskiej Szkole Rabinów, dr. Bernarda Goldmanna [48]. W jego domu poznał siostrę jego żony, córkę rabina lwowskiego, Różę Lövenstein, którą szybko, gdyż 23 listopada 1884, poślubił [49]. Po ślubie zamieszkali w Monachium przy ulicy Goethestrasse [50]. Pracownia malarza mieściła się przy Schwanthalerstrasse [51]. Róża Lövenstein była osobą o romantycznym usposobieniu, tłumaczyła Mickiewicza i Słowackiego na niemiecki. Miała idealistyczny obraz Sochaczewskiego jako bojownika o wolność ojczyzny wracającego z niewoli, jednak nie wzięła pod uwagę jego złej kondycji psychicznej wynikłej z wieloletniej katorgi [52]. Z tego powodu ich małżeństwo rozpadło się po trzech miesiącach, a Róża według Boczek wyjechała do Warszawy, gdzie ponownie wyszła za mąż [53], według Bałabana wróciła do Lwowa [54].

Bałaban podaje, że Sochaczewski przebywał w środowisku malarzy takich jak: Ernst Berger, Józef Buchbin-

der, Józef Brandt, Salomon Hirschfelder i siostry Höningsmann [55]. Prawdopodobnie pokazywał obrazy we własnej pracowni [56], a jego prace chwalone były za formę, koloryt, styl, umiejętne ugrupowanie postaci w scenach zbiorowych [57]. W Monachium też zaczął tworzyć kolekcję syberyjską [58].

Swoje prace wystawił w Krakowie [59]. W 1889 roku w Paryżu na wystawie międzynarodowej pokazał *Portret własny* [60]. W 1890 roku w Rzeszowie, gdzie zrobiły ogromne wrażenie na zwiedzających [61]. Kolejna, większa wystawa jego dzieł odbyła się w 1895 r. w Londynie [62], gdzie zebrala pochlebne opinie [63]. Było tam obecne płótno *Pożegnanie Europy*, umieszczone w osobnym lokalu, które budziło ogólne zainteresowanie [64]. Po tej wystawie Sochaczewski wyjeżdża do Brukseli. W 1897 r. zaczyna skupiać się na przedstawieniach ucieczek z katorgi [65]. Wówczas powstaje tryptyk *Odpoczynek zbiegów, Śmierć Brodiażki, Wśród śnieżnej zamięci* [66]. W lipcu 1897 r. odbywa się wystawa w brukselskim Domu Sztuki [67], która zdobywa pozytywne recenzje w tamtejszych pismach [68].

W latach 1898 – 1899 tematy jego prac stają się coraz bardziej drastyczne: kary cielesne, tortury, umieranie na etapach i przy pracy [69]. Na miejsca swych wystaw wybiera miasteczka galicyjskie [70].

W Brukseli dokonuje kolejnej próby założenia rodziny poślubiając Marię Würm [71]. Jego sytuacja finansowa jest bardzo ciężka [72]. Mimo to w liście do dyrektora Muzeum Narodowego w Rapperswilu odmawia sprzedania kolekcji lub oddania jej za dożywotnią rentę. Zamiast tego prosi o pożyczkę w wysokości 1500 franków [73].

W 1900 roku ma wystawy w Krakowie i Budapeszcie [74]. W 1901 roku przenosi się wraz z rodziną do Wiednia [75]. Najpierw mieszka przy ulicy Stock im Veg m. 18

(1904–1907), potem przenosi się do swojej poprzedniej pracowni przy ul. Jacquingasse 45, a żona zabrała dzieci i wyjechała do Belgii, prawdopodobnie ze względu na nie-najlepsze sytuację finansową rodziny [76]. Sochaczewski nie był członkiem Towarzystwa Sztuk Pięknych, co utrudniało mu sprzedaż prac [77]. Pomocy żyjącemu w nędzy artyście udzieliło koło Polaków w Wiedniu [78]. Gazeta „Życie i sztuka” podaje informacje o kolejnej wystawie kolekcji syberyjskiej [79].

W 1913 roku podarował miastu Lwów dzieło swojego życia, kolekcję syberyjską, za dożywotnią rentę. Stało się to po wystawieniu jego prac w tym mieście na wystawie w ramach obchodów pięćdziesiątej rocznicy powstania styczniowego [80]. Wydano wówczas apel do byłych powstańców, aby udostępniili swoje pamiątki na wystawę [81]. Sochaczewski zawiózł całą swoją kolekcję wagonem pociągowym na własny koszt [82]. Obrazy zdobyły powszechne uznanie i panowało przekonanie o konieczności eksponowania ich w mieście na stałe [83]. Sochaczewski po transakcji powrócił do Wiednia, nigdy już nie podejmował tematyki syberyjskiej [84]. Zmarł 15 czerwca 1923 roku [85].

Warsztat

Badania warsztatu malarskiego Sochaczewskiego przeprowadziłam na kolekcji jego prac w zbiorach Muzeum X Pawilonu Cytadeli Warszawskiej, oddziale Muzeum Niepodległości, miejscu, gdzie był osadzony i przesłuchiwany malarz. Znajduje się tam Kolekcja Syberyjska, główny trzon malarskiej twórczości artysty, który tworzył przez całe życie. Składają się na nią obiekty od rysunków węgłem na płótnie, przez szkice i studia, po wielkoformatowe obrazy. Do ustalenia sposobu konstrukcji podobrazí artysty wybra-

łam piętnaście obiektów pochodzących z różnych okresów jego twórczości. Głębszym badaniom technologii poddałam obraz *Wieczór, zakuwanie w kajdany*, Wykorzystałam nieniszczące techniki badawcze, czyli zdjęcia w świetle widzialnym [86], promieniowanie ultrafioletowe [87], podczerwone [88], fluorescencji rentgenowskiej [89], a także metody wymagające pobrania mikro próbek, czyli analizę mikroskopową [90], analizę SEM-EDS [91].

Na żadnym z nich nie było śladu znakowania podobrazi przez producentów, mimo że praktyka ta, jako forma reklamy, była w czasach Sochaczewskiego w Europie, jak i Ameryce powszechna [92] i przybierała formy stempli lub nalepek na płótnie, krośnie, desce lub poprzeczkach [93]. Na podstawie obecności oraz wyglądu takich oznaczeń można wydedukować datę powstania obrazu [94]. Z braku takowych oznaczeń wnioskuję, że malarz musiał sam nabijać płótno na krosno.

Można założyć, że płótna wykorzystywane przez Aleksandra Sochaczewskiego były produkowane mechanicznie, gdyż w drugiej połowie XIX wieku była to już norma [95]. Wszystkie z przebadanych obrazów mają splot płócienny (poszczególne nić wątku przeplata się z nicią osnowy).

Krosna wykonane zostały maszynowo, znajdują się na nich ślady piły fabrycznej; są one ruchome. W większości obiektów obecne są kliny.

Na szkicach, malowanych na małej wielkości płótnach, zauważyć można, że artysta prawie zawsze malował na podobrazdach o zaprawie białej, czasem pokrytej dodatkowo jednokolorową powłoką (imprimiturą) dla nadania obrazowi jednolitego podkładu kolorystycznego.

Na większości przebadanych obiektów zaprawa występuje na krajkach ale prawidłowość ta dotyczy tylko obrazów, a nie szkiców.



Fot. 1. Ślady piły fabrycznej na dolnej poprzeczce krosna obrazu *Brodiaga* A. Sochaczewskiego. Fot.: Anna Debska.

Z tych obserwacji można odtworzyć sposób konstruowania podobrazia malarskiego przez Sochaczewskiego. Artysta kupował krosna malarskie wyprodukowane fabrycznie oraz duże bryty płótna powleczone tzw. zaprawą fabryczną [96].

Gdy zamierzał namalować obraz, kupował krosno o pożądanym przez siebie rozmiarze, docinał zagruntowane płótno do kształtu krosna i przybijał je, co tłumaczy występowanie zaprawy na krajkach.

Przy wykonywaniu podobrazii pod szkice malarskie najpierw nabijał surowe płótno na krosna, a następnie przeklejał i gruntował, prawdopodobnie kilka płócienek równocześnie, dlatego w przypadku szkiców brak jest zaprawy na krajkach.

Na podstawie obserwacji dorobku Sochaczewskiego można wywnioskować, że posiadał typowe dla swojej epoki akademickie wykształcenie, zauważalne w znajomości anatomii, kompozycji i poczuciu tonacji oraz gamy barwnej. Także sposób pracy, polegający na poprzedzaniu pracy nad obrazem licznymi studiami i szkicami wskazuje na szkołę akademicką. Potwierdza to jego biografia jako ucznia Józefa Simmlera [97]. Jednak Sochaczewski wyszedł w swojej twórczości poza akademizm, gesty miał swobodniejsze i lżejsze. Jego sposób kładzenia farby można porównać do Piotra Michałowskiego, czołowego przedstawiciela polskiego romantyzmu. Sam styl pracy też odbiegał od trybu akademickiego. Według biografów obrazy Sochaczewskiego powstawały podczas intensywnej (czasem kilkunastogodzinnej) nieustannej pracy, podczas której niczego nie pił, nie jadł ani do nikogo się nie odzywał [98]. Praca ta była poprzedzona nocnymi napadami lęku i przywidzeń [99], w czasie których zrywał się z łóżka z krzykiem, czasem chwytając za broń [100]. Dopiero, gdy wracała świadomość,

mość, zamykał się w swojej pracowni i tworzył swoje obrazy [101], pospiesznie, „jakby się obawiał, że dawne przeżycia ujdą mu z pamięci” [102]. Te opisy pracy artysty pomagają widzowi zrozumieć na co patrzy. Są to obrazy powstałe podczas jednego intensywnego „napadu”, bez odejścia, są metodą regulacji emocji za pomocą przeniesienia dręczących go wizji na płótno. W swoich obrazach Sochaczewski wykorzystywał materię farby i ślad narzędzia.

Powyższe obserwacje uzupełniłam o specjalistyczne badania, które pozwoliły na precyzyjniejsze określenie budowy warstwowej i składu chemicznego obrazu. Pierwszym ich etapem były zdjęcia obrazu *Wieczór* w świetle widzialnym [103] i podczerwieni [104], których autorem był mistrz fot. Roman Stasiuk. Fotografii w ultrafiolecie nie wykonano, natomiast obserwacje przy pomocy przenośnej lampy UV wykryły, że obraz jest werniksowany, prawdopodobnie żywicą naturalną. Nie zaobserwowałam retuszy ani przemałowań malatury. Zdjęcia obrazu *Wieczór* w podczerwieni ujawniły drobne przesunięcia formy na etapie rysunku.



Fot. 2. Przykład szkicu malarskiego malowanego bezpośrednio na białej zaprawie. A. Sochaczewski, *Były obywatel Janna*, 1890–1894 (niesygnowany i niedatowany).
Fot. Anna Dębska.

Dane obrazu: H. Boczek, B. Meller, *Aleksander Sochaczewski 1843–1923, malarz syberyjskiej katorgi*, s. 44.



Fot. 3. Jednobarwna imprimitura naniesiona na biały grunt.
Postać katorżnika namalowana na dodatkowej podmalówce
w kolorze bieli przełamanej błękitem pruskim.
A. Sochaczewski, *Studia: desperata i zakatowana kobieta*, 1890–1894
(niesygnowany i niedatowany).
Fot. Anna Dębska.

Dane obrazu: H. Boczek, B. Meller, *Aleksander Sochaczewski 1843–1923*,
malarz syberyjskiej katorgi, s. 43.



Fot. 4. Przykład laserunkowej podmalówki wykonanej prawdopodobnie w technice wodnej, np. akwarelą lub tuszem.

A. Sochaczewski, *Studium trzech towarzyszy udających się do katorżniczej roboty*, szkic do obrazu *Jutrznia* (detal), przed 1897 (niesygnowany i niedatowany).

Fot. Anna Dębska.

Dane obrazu: H. Boczek, B. Meller, *Aleksander Sochaczewski 1843–1923*, malarz syberyjskiej katorgi, s. 44.



Fot. 5. Jedyiny przykład w kolekcji w Muzeum X Pawilonu Cytadeli Warszawskiej szkicu malowanego bezpośrednio na płótnie.

A. Sochaczewski, Dwa studia ubrań skazańców, przed 1900 (niesygnowany i niedatowany).

Fot. Anna Dębska.

Dane obrazu: H. Boczek, B. Meller, *Aleksander Sochaczewski 1843–1923*, malarz syberyjskiej katorgi, s. 52.



Fot. 6. Różne efekty malarskie wykorzystywane przez Sochaczewskiego. Góra: wysokie impasty (fragment *Studium młodej dziewczyny*, 1897); środek: chude, półprzezroczyste płaszczyzny wykonane farbą z dużą ilością rozcieńczalnika (fragment *Studium kobiety siedzącej*, niedatowany); dół: farba nakładana pędzlem i zbierana nożem lub szpachlą (fragment *Wieczór*).
Fot.: Anna Dębska.

Dane obrazu: H. Boczek, B. Meller, *Aleksander Sochaczewski 1843–1923*, malarz syberyjskiej kategorii, s. 64.



Fot. 7. Zdjęcie obrazu *Wieczór w podczzerwieni*.
Fot. Roman Stasiuk.



a)



b)



c)



d)



e)

Fot. 8. a-e. Fragmenty obrazu *Wieczór* w podczerwieni (fragmenty).

Fragmenty ukazujące największe zmiany kompozycyjne w porównaniu do rysunku wstępnego; a) Kształt w lewym górnym rogu, przypominająca konstrukcję drewnianej ściany. Prawdopodobnie na płótnie miała być pierwotnie wykonana inna kompozycja; b) Nieznacznie przesunięta głowa Jerzego Pyszyńskiego; c) Ostrze bagnetu odwrócone w przeciwną stronę; d) Postać Romana Bnińskiego pierwotnie miała być wyżej; e) Przesunięta głowa strażnika.

Fot. Roman Stasiuk.

Badania laboratoryjne obrazu *Wieczór*

Kolejnym etapem badań były badania laboratoryjne pozwalające na precyzyjniejsze określenie materiałów malarskich. Pomocna w interpretacji jest biografia autora, który po powrocie z zesłania zmagał się z trudną sytuacją finansową [105], zatem można przypuszczać, że materiały, jakie wykorzystywał były w owym czasie tanie.

W Laboratorium Chemicznym Wydziału Konserwacji i Restauracji Dzieł Sztuki przeprowadzone zostały przeze mnie badania pod kierunkiem pani dr inż. Elżbiety Jeżewskiej [106]. Na ich podstawie mogłam opisać cechy poszczególnych materiałów, z których składa się fizyczna tkanka obrazu.

Obraz zbudowany jest w sposób typowy dla tradycyjnego europejskiego malarstwa sztalugowego, czyli kolejno z warstw: podłoża malarskiego (w tym przypadku płótna), przeklejenia, zaprawy, warstw malarskich oraz werniksu.

A) Płótno. Charakterystyczny wygląd mikroskopowy [107] oraz reakcje z floroglucyną i odczynnikiem Herzberga [108] pozwoliły na zidentyfikowanie materiału jako lnu.

B) Przeklejenie. Reakcja na skrobię przebiegła pozytywnie. Pozwoliło to przypuszczać, że przeklejenie płótna zawiera klej skrobiowy, najprawdopodobniej rodzaj kłajstra, powszechnego w XIX-wiecznym przemyśle przygotowania płótna [109].

C) Zaprawa. Kształt cząstek charakterystyczny dla kredy oraz skrobi. W badaniach laboratoryjnych zidentyfikowałam ołów i wapń oraz wykluczyłam obecność cynku. Wy-

nik reakcji identyfikującej skrobię wyszedł pozytywny w części zaprawy przylegającej do płótna, stąd też potwierdzenie, że przeklejeniem jest kłajster, a skrobia stykała się ze spodnią warstwą zaprawy.

Na podstawie powyższych testów wywnioskowałam, że zaprawa obrazu *Wieczór* jest klejowo-kredowa, biała, a pigmenty stosowane to biel ołowiowa i kreda. Na obecność tych samych pierwiastków w zaprawie przebadano dzieło Kowal będące szkicem do obrazu *Wieczór*. Wykryłam takie same pierwiastki zaprawy oraz wykluczyłam cynk.

D) *Spoiwo*. Ze względu na wygląd powłok malarskich oraz znajomość sytuacji materialnej Sochaczewskiego można przypuszczać, że wykorzystywane przez niego spoiwo to olej lniany z rozcieńczalnikiem, prawdopodobnie olejkim terpentynowym.

Nie zachowały się do dziś przedmioty należące do artysty. Możemy przypuszczać, że kupował produkowane fabrycznie farby sprzedawane w tubkach cynkowych lub ołowianych, ponieważ za czasów jego aktywności było to już powszechne [110].



Fot. 9. Fragment podobrazia od strony płótna.
Fot.: Elżbieta Jeżewska.



Fot. 10. Nić podobrazia po reakcji z plynem Lugola.
Fot.: Elżbieta Jeżewska.



Fot. 11. Fragment podobrazia od strony zaprawy.
Fot.: Elżbieta Jeżewska.

E) **Biele.** Biel ołowiowa. Można uznać ją za historycznie najważniejszy biały pigment malarski, jako że przed wiekiem XIX był jedynym używanym do malarstwa sztalugowego [111]. W czasach aktywności malarskiej Sochaczewskiego wciąż była najpopularniejszym pigmentem białym [112].

Biel cynkowa (tlenek cynku) znana była od starożytności, jednak jej wykorzystanie do malarstwa zaczyna się pod koniec XVIII w., kiedy zaczęto zwracać uwagę na trujące właściwości bieli ołowiowej i szukać dla niej alternatyw [113]. Produkcję komercyjną datuje się około roku 1834 [114]. Pigment w połączeniu z olejem lnianym ceniony jest ze względu na dobre właściwości zawieszenia, pochłanianie promieniowania ultrafioletowego oraz czysty biały kolor [115]. Farbę olejną z tym pigmentem cechuje przy tym niższa siła krycia niż z bielą ołowiową lub tytanową, dlatego zazwyczaj używa się oprócz niej którejs z nich [116].

F) **Żółcienie.** Żółcień chromowa: pigmenty syntetyczny otrzymany w 1809 roku [117]. W czasach Sochaczewskiego szeroko rozpowszechniona farba malarska [118].

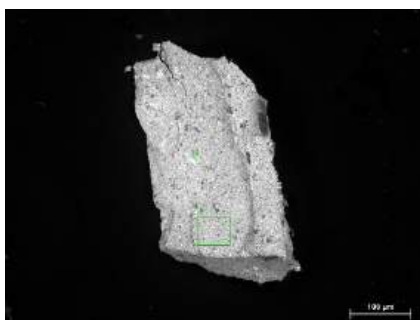
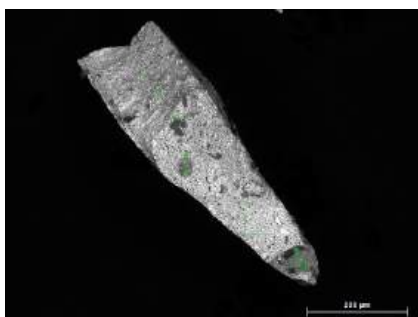
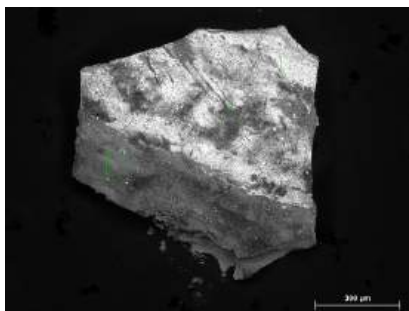
G) **Czerwienie.** W składzie karnacji Peszyńskiego na obrazie *Wieczór* oznaczyłam żelazo. użytym pigmentem może być naturalna żelazowa ziemia czerwona albo pigment syntetyczny zawierający żelazo.

H) **Błękity.** Widma wykonane na podstawie analiz mikroskopem elektronowym skaningowym z systemem EDS (Rentgenowskiej spektroskopii energodispersyjnej) na Wydziale Geologii UW pozwoliły na identyfikację błękitów tworzących partię nieba. Wnioskiem z analizy jest, że pod-

stawowy budulec stanowią błękit kobaltowy z bielą ołowową. Pigmentami akcesorycznymi w próbkach są ultramaryna syntetyczna, biel cynkowa (z dodatkiem węgla wapnia), błękit pruski.

Błękit kobaltowy jest to syntetyczny pigment odkryty w 1802 r. przez Thénarda, cieszący się wśród artystów sporą popularnością [119]. Błękit pruski, nazywany pierwszym nowoczesnym pigmentem, wprowadzony został do malarstwa na samym początku XVIII wieku, a produkcja manufakturowa umożliwiła jego rozpowszechnienie około 1730 [120].

l) **Czerwie**. Pigmentem zidentyfikowanym w pałacie Sochaczewskiego jest czerń roślinna. Była popularna w XIX wieku, ceniona ze względu na swój niebieskawy odcień [121].



Fot. 12. Okruchy próbki z partii błękitu,
zdjęcia wykonane SEM. Fot.: Marcin Łącki

kolor	metoda badawcza	wykryte pierwiastki	interpretacja	obraz
biele	Reakcje chemiczne na próbce, Analiza widm SEM-EDS	Pb, Zn, Ca	Biel ołowiowa, biel cynkowa, węglan wapnia (prawd. dodatek do bieli cynkowej)	<i>Wieczór</i>
zółcienie	XRF	Cr	zółcień chromowa	<i>Wieczór</i>
czerwienie	reakcje chemiczne na próbce	Fe	czerwień żelazowa	<i>Wieczór</i>
biłkity	reakcje chemiczne na próbce, analiza widm SEM-EDS	S, Co, Pb, Zn, CaCO ₃ , Fe, Na, Al, Si	biłkiet kobaltowy z bielą ołowiową; pigmenty akcesoryczne: ultramaryna syntetyczna, biel cynkowa (z dodatkiem węglanu wapnia), biłkiet pruski	<i>Wieczór</i>
brązy	wygląd malatury i dane historyczne	—	naturalnie brązowe farby ziemne (umbra naturalna, umbra palona, ziemia koloriska)	<i>Wieczór</i>
czernie	reakcje chemiczne na próbce	brak reakcji na Ca wykluczającej czerni kostną, C jest niereaktywny	czerni roślinna	<i>Portret młodej wygnanki</i>

Tab. I. Pigmenty wchodzące w skład warstwy malarskiej

Zakończenie

Kolekcja syberyjska Aleksandra Sochaczewskiego eksponowana w Muzeum X Pawilonu Cytadeli Warszawskiej stanowi unikat wśród zbiorów malarstwa. Powstawała przez całe życie artystyczne człowieka, który 20 lat spędził na katordze, a później uwieczniał na płótnach to, co zobaczył na Syberii, na podstawie szkiców, z którymi się na zesłaniu nie rozstawał. Poszczególne dzieła powstawały często podczas napadów szału i lęku. Artysta zrywał się z łóżka w środku nocy z krzykiem, zamykał się na nawet na kilkanaście godzin w pracowni i dopiero po godzinach szaleńczej pracy się uspokajał. Dzieła z *Kolekcji* wystawiał w Europie Zachodniej, gdzie zyskiwały ogromne zainteresowanie, a mimo to odmawiał spieniężenia owoców swej pracy, nawet za dożywotnią rentę, choć jego warunki materialne były tragiczne. Nie sprzedawał prac, gdyż w jego zamysle *Kolekcja Syberyjska* stanowiła jedno, monumentalne dzieło, którego pierwiastki nie mogą zostać rozproszone. Dopiero pod koniec, kiedy namalował już każde wspomnienie, na koszt własny zawiózł pociągiem całą *Kolekcję* do Lwowa, na wystawę w ramach 50-tej rocznicy wybuchu powstania styczniowego. Wówczas zgodził się ją oddać miastu Lwów za dożywotnią rentę, a później nigdy już nie wrócił w swej twórczej aktywności do tematyki zesłańczej.

Rzadkością jest, żeby artysta przez całe swoje życie tworzył jeden wielki cykl, włączając weń rozmaite formy, dyptyki, tryptyki, mnóstwo studiów, portretów, szkiców, maleńkich scen rodzajowych, jak i prac gigantycznych, takich jak *Pożegnanie Europy*. Zbiór ten jest szczególnie cenny ze względu na wartości poznawcze: dostarcza informacji na temat emocjonalnej egzystencji polskich zesłańców. Sochaczewski bazował na własnych doświadczeniach, w jego

obrazach można spojrzeć na skazańców niejako „od środka”. Uwiecznił na swoich płótnach wiele zasłużonych działaczy okresu powstania styczniowego, których twarze inaczej uległyby zapomnieniu.

To wielkie szczęście, że zbiór ten, oprócz kilku zaginionych oraz skradzionych elementów, nie uległ rozproszeniu i eksponowany jest w całości w Muzeum X Pawilonu Cytadeli Warszawskiej, w której Aleksander Sochaczewski był niegdyś więziony.

Spuścizna malarska Aleksandra Sochaczewskiego nie została do tej pory poddana żadnym badaniom w kierunku ustalenia autorskiej techniki i technologii malarskiej. Mój projekt stanowi pierwszą pracę, której celem jest odkrycie technologii twórcy.

Jak większość artystów swojego czasu Sochaczewski korzystał z produktów dostępnych w handlu: ruchome krosna oraz sprzedawane na metry bryty płótna pokrytych fabryczną zaprawą. Kupowanie zapasów tkaniny pozwalało mu na bycie bardziej elastycznym. Prawdopodobnie korzystał z farb produkowanych masowo. Wygląd malatury pozwala zauważyć, że w malarstwie olejnym stosował dużą ilość terpentyny.



- [1] M. Bałaban, *Studja Historyczne*, Warszawa 1927, s. 182–187.
- [2] E. Podhorzer-Sandel, *Aleksander Sochaczewski, malarz, zesłaniec – twórca galerii obrazów martyrologii zesłańców syberyjskich*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego”, 1970, nr 75, s. 75–84.
- [3] H. Boczek, B. Meller, *Aleksander Sochaczewski 1843–1923, malarz syberyjskiej katorgi*, Warszawa 1993, s. 5.
- [4] Tamże.
- [5] H. Boczek, *Aleksander Sochaczewski (1843–1923): życie i twórczość*, „Niepodległość i Pamięć”, 1995, 2/1 (2), s. 81–96.
- [6] M. Chudzyński, *Aleksander Sochaczewski z łłowa – malarz polskiego losu na Syberii*, „Notatki Płockie”, 1998, t. 43, nr 1 (174).
- [7] B. Pokorska, *Aleksander Sochaczewski i jego malarski reportaż z zesłania*, „Zesłaniec” 2010, nr 43, s. 19–40.
- [8] K. Stołoska-Fuz, *Losy zesłańców syberyjskich w twórczości Aleksandra Sochaczewskiego*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego Płockiego”, 2013, nr 5, s. 64–84.
- [9] A. Milewska-Młynik, *Syberyjskie obrazy Aleksandra Sochaczewskiego – prawdy i fikcje*, „Niepodległość i Pamięć”, 2014, nr 1–2 (45–46), s. 72–94.
- [10] *Aleksander Sochaczewski i jego czasy*, red. B. Michalec, T. Skoczek, Warszawa 2023.
- [11] W zbiorze znajduje się również referat pokonferencyjny Autorki, który porusza zagadnienia badań laboratoryjnych nad malarstwem Sochaczewskiego oraz wykonaniu na ich podstawie pełnowymiarowej kopii obrazu *Wieczór*. Natomiast ten artykuł omawia życie malarza i odkrycia technologiczne wraz z interpretacją.
- [12] *Aleksander Sochaczewski. O Syberii pędzłem i piórem (artystyczny obraz Powstania Styczniowego oraz katorgi)*, red. T. Skoczek, Warszawa 2023.
- [13] Instytut Sztuki PAN, *Materiały Słownika Artystów Polskich*,teczka z wypisami dotyczącymi Aleksandra Sochaczewskiego, B. Pokorska, *Tematyka Syberyjska w twórczości Aleksandra Sochaczewskiego*, mps, s. 1
- [14] H. Boczek, B. Meller, *Aleksander Sochaczewski 1843–1923, malarz syberyjskiej katorgi*, s. 11.
- [15] Tamże.
- [16] M. Bałaban, *Studja Historyczne*, s. 183.
- [17] M. Bałaban pisze, że on chciał zostać rabinem, natomiast H. Boczek, że to była presja ojca.
- [18] H. Boczek, B. Meller, *Aleksander Sochaczewski 1843–1923, malarz syberyjskiej katorgi*, s. 11.
- [19] Tamże.
- [20] M. Bałaban, *Studja Historyczne*, s. 183.
- [21] H. Boczek, B. Meller, *Aleksander Sochaczewski 1843–1923, malarz syberyjskiej katorgi*, s. 11.
- [22] Tamże.
- [23] Instytut Sztuki PAN, *Materiały Słownika Artystów Polskich*,teczka z wypisami dotyczącymi Aleksandra Sochaczewskiego, B. Pokorska, *Tematyka Syberyjska w twórczości Aleksandra Sochaczewskiego*, mps, s. 1.

- [24] Instytut Sztuki PAN, Materiały Słownika Artystów Polskich,teczka z wypisami dotyczącymi Aleksandra Sochaczewskiego, „Kurier Warszawski”, 1861, nr 147, s. 740.
- [25] B. Pokorska, *Tematyka Syberyjska w twórczości Aleksandra Sochaczewskiego*, s. 1.
- [26] Tamże.
- [27] H. Boczek, B. Meller, *Aleksander Sochaczewski 1843–1923, malarz syberyjskiej katorgi*, s. 11.
- [28] Tamże, s. 6.
- [29] M. Chudzyński, *Aleksander Sochaczewski z łłowa – malarz polskiego losu na Syberii*, „Notatki Płockie”, 1998, 43/1-174, s. 14.
- [30] B. Pokorska, *Aleksander Sochaczewski i jego malarski reportaż z zesłania*, s. 20.
- [31] W. Daniłowski, *Notatki do pamiętników*, Kraków 1908, s. 159–161.
- [32] H. Boczek, B. Meller, *Aleksander Sochaczewski 1843–1923, malarz syberyjskiej katorgi*, s. 11–12.
- [33] M. Chudzyński, *Aleksander Sochaczewski z łłowa – malarz polskiego losu na Syberii*, s. 14.
- [34] Tamże.
- [35] Tamże.
- [36] Tamże.
- [37] M. Chudzyński, *Aleksander Sochaczewski z łłowa – malarz polskiego losu na Syberii*, s. 15.
- [38] Tamże.
- [39] Tamże.
- [40] Instytut Sztuki PAN, Materiały Słownika Artystów Polskich,teczka z wypisami dotyczącymi Aleksandra Sochaczewskiego, A. Giller, *Spis Polaków będących w Usolu w ciężkich robotach od 17 kwietnia 1866 do września 1868 r.*, [p.] 1872, poz. 168, s. 174.
- [41] M. Chudzyński, *Aleksander Sochaczewski z łłowa – malarz polskiego losu na Syberii*, s. 15.
- [42] Tamże.
- [43] Tamże.
- [44] Tamże.
- [45] H. Boczek, B. Meller, *Aleksander Sochaczewski 1843–1923, malarz syberyjskiej katorgi*, s. 28.
- [46] Tamże.
- [47] Tamże.
- [48] Tamże.
- [49] Tamże.
- [50] Tamże.
- [51] Tamże.
- [52] Tamże.
- [53] Tamże.
- [54] M. Bałaban, *Studja Historyczne*, s. 186.
- [55] Tamże, s. 185.
- [56] H. Boczek, B. Meller, *Aleksander Sochaczewski 1843–1923, malarz syberyjskiej katorgi*, s. 28.

- [57] Tamże.
- [58] Tamże, s. 29.
- [59] Tamże.
- [60] Instytut Sztuki PAN, Materiały Słownika Artystów Polskich, teczka z wypisami dotyczącymi Aleksandra Sochaczewskiego, „Tygodnik Ilustrowany”, 1889, nr 327, s. 215.
- [61] H. Boczek, B. Meller, *Aleksander Sochaczewski 1843–1923, malarz syberyjskiej katongi*, s. 29.
- [62] Tamże.
- [63] Tamże.
- [64] Instytut Sztuki PAN, Materiały Słownika Artystów Polskich, teczka z wypisami dotyczącymi Aleksandra Sochaczewskiego, „Tygodnik Ilustrowany”, 1895, nr 2, s. 63.
- [65] H. Boczek, B. Meller, *Aleksander Sochaczewski 1843–1923, malarz syberyjskiej katongi*, s. 29.
- [66] Tamże.
- [67] Tamże.
- [68] Instytut Sztuki PAN, Materiały Słownika Artystów Polskich, teczka z wypisami dotyczącymi Aleksandra Sochaczewskiego, „Kraj”, 1897, nr 32, s. 6.
- [69] Tamże.
- [70] Tamże.
- [71] Tamże.
- [72] Tamże.
- [73] Tamże.
- [74] Tamże.
- [75] Tamże.
- [76] Tamże.
- [77] Tamże.
- [78] Tamże.
- [79] Instytut Sztuki PAN, Materiały Słownika Artystów Polskich, teczka z wypisami dotyczącymi Aleksandra Sochaczewskiego, „Życie i sztuka”, 1901, nr 25, s. 294.
- [80] M. Chudzyński, *Aleksander Sochaczewski Z Ilowa – malarz polskiego losu na Syberii*, s. 17.
- [81] H. Boczek, B. Meller, *Aleksander Sochaczewski 1843–1923, malarz syberyjskiej katongi*, s. 30.
- [82] Tamże.
- [83] Tamże.
- [84] Tamże. s. 17.
- [85] H. Boczek, B. Meller, *Aleksander Sochaczewski 1843–1923, malarz syberyjskiej katongi*, s. 30.
- [86] Fotografie w świetle widzialnym rozproszonym wykonano w oświetleniu błyskowych lamp studyjnych firmy Elfo Miqro Pro o temp. barwowej 5400°K, aparatem Nikon D 750 (autor badań tech. fot. Roman Stasiuk).
- [87] Przenośne źródło światła ultrafioletowego.
- [88] Fotografie w podczerwieni w zakresie 1000-1200 nm wykonano w oświetleniu lamp studyjnych błyskowych firmy Elfo - „Miqro Pro” o tempe-

raturze barwowej 5400° K. Zastosowano filtr firmy Heliopan IR 1000 nm. Fotografie wykonano aparatem firmy Nikon D 750 z konwersją IR. (autor badań tech. fot. Roman Stasiuk).

[89] Autor badań mgr Kamila Załęska.

[90] Oznaczenia na podstawie wyglądu próbki w świetle odbitym (mikroskop Prolab MSZ (max pow. 45x). Analiza mikroskopowa w świetle przechodzącym przy użyciu mikroskopu biologicznego Nikon Eclipse 50i (maks. pow. 400x) (autor badań Anna Dębska). Fotografie mikroskopowe wykonano za pomocą mikroskopu stereoskopowego SMZ 1000. (autor badań dr inż. Elżbieta Jeżewska).

[91] Autor badań mgr inż. Marcin Łącki.

[92] A. W. Katlan, *Stencil marks/canvas stamps* [w:] *Conservation of Easel Paintings*, red. J. H. Stoner, R. Rushfield, wyd. 2, London 2022 s. 135.

[93] A. Cobbe, *Coloumen's Canvas Stamps as an Aid to Dating Paintings: A Classification of Winsor and Newton Canvas Stamps from 1839–1920*, „Studies in Conservation”, 1976, vol. 21, nr 2, s. 85.

[94] Tamże.

[95] B. J. Rouba, *Plótna jako podobrazia malarskie*, „Ochrona Zabytków”, 38/3–4, 1985, s. 224.

[96] Maksymilian Gierynski. *Katalog dzieł zebranych*, red. J. Wolańska, Kraków 2019, s. 29.

[97] H. Boczek, B. Meller, *Aleksander Sochaczewski 1843–1923, malarz syberyjskiej kategorii*, s. 11.

[98] Tamże, s. 28.

[99] Tamże.

[100] Tamże.

[101] Tamże.

[102] M. Bałaban, *Studja Historyczne*, s. 186.

[103] Fotografie w świetle widzialnym rozproszonym wykonano w oświetleniu błyskowych lamp studyjnych firmy Elfo Miqro Pro o temp. barwowej 5400°K, aparatem Nikon D 750 (autor badań tech. fot. Roman Stasiuk).

[104] Fotografie w podczerwieni w zakresie 1000-1200 nm wykonano w oświetleniu lamp studyjnych błyskowych firmy Elfo - „Miqro Pro” o temperaturze barwowej 5400° K. Zastosowano filtr firmy Heliopan IR 1000 nm. Fotografie wykonano aparatem firmy Nikon D 750 z konwersją IR. (autor badań tech. fot. Roman Stasiuk).

[105] H. Boczek, B. Meller, *Aleksander Sochaczewski 1843–1923, malarz syberyjskiej kategorii*, s. 28-31.

[106] Oznaczenia na podstawie wyglądu próbki w świetle odbitym (mikroskop Prolab MSZ (max pow. 45x). Analiza mikroskopowa w świetle przechodzącym przy użyciu mikroskopu biologicznego Nikon Eclipse 50i (maks. pow. 400x) (autor badań Anna Dębska). Fotografie mikroskopowe wykonano za pomocą mikroskopu stereoskopowego SMZ 1000. (autor badań dr inż. Elżbieta Jeżewska).

[107] *Ways of identifying textile fibres and materials* [w:] *Identification of Textile fibres*, red. M. Houck, Cambridge, 2009, s. 13.

[108] Tamże, s. 343.

- [109] M. Stols-Witlox, *A perfect ground. Preparatory Layers for Oil Paintings 1550–1900*, London 2017, s. 71.
- [110] E. Doleżyńska-Sewerniak, *Materiały malarskie i technika w obrazach olejnych Aleksandra Gierymskiego*. Wydawnictwo Urbański, Toruń 2010, s. 79.
- [111] R.J. Gettens, H. Kühn, W.T. Chase, *Lead White*, [w:] *Artists' Pigments: A Handbook of Their History and Characteristics*, red. A. Roy, vol.2, National Gallery of Art, Washington, 1993, Archetype Publications, London, 2012, s. 69.
- [112] E. Doleżyńska-Sewerniak, *Materiały malarskie i technika w obrazach olejnych Aleksandra Gierymskiego*, s. 80.
- [113] H. Kühn, *Zinc white* [w:] *Artists' Pigments: A Handbook of Their History and Characteristics*, red. R. L.Feller, vol. 1, National Gallery of Art, Washington, 1986, Archetype Publications, London. 2012, s. 169.
- [114] Tamże. Por. E. Doleżyńska-Sewerniak, *Materiały malarskie i technika w obrazach olejnych Aleksandra Gierymskiego*, s. 80.
- [115] Tamże.
- [116] Tamże.
- [117] M. Doerner, *Materiały malarskie i ich zastosowanie*, Warszawa 2017, s. 67.
- [118] Tamże.
- [119] E. Doleżyńska-Sewerniak, *Materiały malarskie i technika w obrazach olejnych Aleksandra Gierymskiego*, s. 79.
- [120] B.H. Berrie, *Prussian Blue* [w:] *Artists' Pigments: A Handbook of Their History and Characteristics*, Vol. 3, red. Elisabeth West FitzHugh, Gallery of Art, Washington, DC 1997, s. 192.
- [121] E. Doleżyńska-Sewerniak, *Materiały malarskie i technika w obrazach olejnych Aleksandra Gierymskiego*, s. 81.

Artist, exile.

**Alexander Sochaczewski:
life, workshop technology,
interpretation**

Abstract

The Masovian Voivodeship Assembly voted for 2023 to be the year of the January Uprising and Aleksander Sochaczewski (1843–1923), a Siberian artist who devoted his entire life and artistic work to the cause of independence. Despite this, his name remains unknown to the average Pole, lost in the shadow of the giants of uprising painting such as Maksymilian Gierymski, Jacek Malczewski and Artur Grottger. Throughout the entire period of his artistic activity, Aleksander Sochaczewski created the Siberian Collection, a collection of paintings depicting the lives of Poles exiled to Siberia. The works of this artist, exiled for his underground activities in favor of Poland's independence, are a moving and explicit diary of the suffering of people convicted for fighting for freedom, patriotism and love of the homeland. The Siberian Collection, which is a kind of painting diary of an exile, was created after Sochaczewski's return from exile, who systematically created subsequent

Anna Dębska (ur. 1998), studiuje konserwację i restaurację malarstwa i rzeźby drewnianej polichromowanej na Wydziale Konserwacji i Restauracji Dzieł Sztuki Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie. Pisze pracę magisterską pod tytułem *Technika i technologia Aleksandra Sochaczewskiego na przykładzie wykonania kopii obrazu „Wieczór”. Zakuwanie w kajdany*. W 2023 otrzymała stypendium Rektora Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie Stypendium Wojewódzkie dla studentów uczelni artystycznych oraz Instytutu De Republica. Wielokrotna stypendystka programu Erasmus+: na Uniwersytecie Sztuk Pięknych w Budapeszcie, Uniwersytecie w Antwerpii oraz na praktyce zawodowej w prywatnej pracowni konserwacji malarstwa sztalugowego u mistrzyni Cateriny Canetti we Florencji.

Numer ORCID: 0009-0006-6948-0200



Spis treści

<i>Wstęp</i> Jakub Pyda	3
Koniec świata, nowa epoka	
<i>Pamiętniki Jana Duklana Ochockiego (1766–1848) jako zapis doświadczenia upadku i utraty państwowości</i> Krzysztof Prabucki	10
<i>Przymierze Polaków z Bogiem. Stanisław Orzechowski i Adam Mickiewicz w obliczu spustoszenia</i> Jakub Wołak	36
<i>Stosunek filomatów do nowoczesności: pomiędzy tradycją a postępem</i> Patrycja Wojda	63
<i>Krytyczna genealogia własności i filozofii w kursie III Prelekcji paryskich</i> Kacper Kutrzeba	94
Praca – choroba – nowoczesność	
<i>Choroba końca wieku. Gruźlica, odczarowanie świata i „struktura odczuwania” na przełomie XIX i XX wieku</i> Łukasz Kiełpiński	121

*„Konieczna [...] jest praca na wszystkich polach
i wszystkimi godziwymi środkami do usunięcia zła
społecznego”. Chrześcijańska działalność społeczna
Honorata Koźmińskiego i Feliksy Kozłowskiej*
Michał Chabrowski 145

*„Gdy milczy stuk młotów i koła nie warczą”.
Święto majowe jako rytuał narodzin politycznej
podmiotowości polskiego proletariatu*
Poła Melonowska 169

*Klasa i powtórzenie.
Tarde’owski marksizm Kelles-Krauz*
Tomasz Figura 206

*Sekularyzacja czy mikro-teologia polityczna?
O ruchach trzeźwościowych w II Rzeczypospolitej*
Adam Woźniak 229

Polska wieś – formy i deformacje

*Projekt pisania etnograficznego w tekstach
Zoriana Dołęgi Chodakowskiego*
Anna Leśniewska 256

*W jaki sposób kryzys wodny przyczynił
się do katastrofy społecznej na polskiej
wsi pod koniec XIX wieku?*
Apolinary Rzońca 279

*Ślady dawnej pobożności maryjnej
we współczesnych narracjach
religijnych mieszkańców pogranicza
polsko-białorusko-litewskiego*
Kaciaryna Bychak 305

W tygłu zmian. 332
*Mieszkańcy wsi południowej Polski
wobec procesów modernizacyjnych
– rekonesans*
Mariusz Fornagiel

„Chłop” znaczy wszystko, „chłop” znaczy nic. 358
*Puste znaczące i mody intelektualne XX wieku
a polskie piarstwo historyczne poświęcone wsi*
Łukasz Koźuchowski

Sylwetki, figury, kreacje

Conrad – Chesterton – anarchizm. 376
*Między Tajnym agentem a Człowiekiem,
który był Czwartkiem*
Piotr Hennel

*Droga ku „wszelkie dziedziny przenikającej
niepodległości” Wincentego Lutosławskiego* 403
Karolina Filipczak

Chimeryczne posągi. 426
Figury podwójne Xawerego Dunikowskiego
Łukasz Żuchowski

*Aleksander Sochaczewski – biografia artystyczna,
technologia warsztatu, interpretacja* 450
Anna Maria Dębska

Formy modernizacji *uwazam za coś więcej niż tylko
obszerną antologię studiów dobrze zapowiadających
się humanistów. Widzę w tej propozycji pewien
regeneracjonizm – taki, który pozbawiony
jest szumnych deklaracji w sprawie tego,
co uzdrowi oraz na jakich zasadach...*

Karol Samsel

