

Sztuka to najwyższy wyraz
samouświadczenia ludzkości
/.../
Dzieło sztuki – mikrokosmos
odbijający epokę.

Józef Czechowicz



Cena 100.—

a

3

3 (29) 1987

akcent

literatura i sztuka • kwartalnik



*Na pograniczu
narodów i kultur*

AKCENT nr 3 (29) 1987

a

akcent

rok VIII

nr 3 (29) 1987

akcent

literatura i sztuka

kwartalnik

akcent

a

rok VIII
nr 3 (29) 1987

akcent

literatura i sztuka

kwartalnik

Redaguje: kolegium

MONIKA ADAMCZYK-GARBOWSKA, IZABELLA GAWARECKA
TADEUSZ KWIATKOWSKI-CUGOW
WALDEMAR MICHAŁSKI (sekretarz redakcji)
DOMINIK OPOLSKI, FRANCISZEK PIĄTKOWSKI
BOGUSŁAW WRÓBLEWSKI (redaktor naczelny)
BOHDAN ZADURA

Redaktor techniczny
Janusz Solecki

Współpraca w dziedzinie plastyki i historii sztuki
Lecholańscy Lamernaki

Korekta
Janina Hunek

Wydano przy pomocy finansowej
Wydziału Kultury i Sztuki
L. rzędu Wojewódzkiego w Lublinie

PL ISSN 0208-6220

NR INDEKSU 35207

© Copyright 1987 by „Akcent”

SPIS TREŚCI

- Zofia Grzesiak: *Malka* / 7
Wacław Sądkowski: *Mit galicyjski w literaturze polskiej* / 13
Władysław Panas: *Literatura polsko-żydowska: pismo i rana* / 17
Jacek Łumiński: *Tańce i obrzędy żydowskie* / 27
Tadeusz Żukowski: *wiersze* / 40
Sergiusz Sterna-Wachowiak: *Axis Mundi Wschowa* / 42
Jan Miziński: *Katastroficzna wizja przyszłości. „Szczurzyca” Guntera Grassa* / 54
Zygmunt Stoberski: *Wspomnienia z Litwy* / 63
Waldemar Dagilis: *Z problematyki mniejszości narodowych na Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej* / 73
Krystyna Jachimowicz: *wiersze* / 81
Jerzy Bartmiński: *„Z ruska po polsku łagodniejsza mowa” czyli o języku folkloru na pograniczu polsko-ukraińskim* / 84
Jan Sęk: *Aktywność kulturalna wychodźstwa polskiego — spór o pojęcia* / 93
Andrzej Busza: *Kohélet* / 105
Janusz Kryszak: *Geografia poetyckiej wyobraźni. Przykład emigrantów* / 114
Adam Hochschild: *Cygan naszych czasów* / 118

PRZEKROJE

- Monika Adamczyk-Garbowska: *Papusza i inni* / 126
Władysław Makarski: *Polszczyzna żydowska* / 128
Alina Kochańczyk: *Wyszcie z czerni* / 134
Stanisław Jan Królik: *Człowiek — wieczny tułacz* / 137
Jerzy Kutnik: *Dlaczego Aleks Portnoy?* / 140
Waldemar Michałski: *Poeci polscy współczesnego Wilna* / 143

FILOZOFIA

- Andrzej Flis: *Ernest Gellner: Industrialne korzenie nacjonalizmu* / 148
Adam Sawicki: *Mikołaj Bierdajew. Pesymizm i nadzieja prawosławnego egzystencjalizmu* / 154

PLASTYKA

- Tadeusz Chrzanowski: *Kresowe tęsknoty* / 159

NOTY

- Jan Sęk: *Horyzonty lemkońskich kresów* / 166

Marek Zdrojewski: *Z działalności kulturalnej Polonijnego Centrum UMCS w Lublinie* /168

Edward Fiala: *Wprowadzanie w polskość na KUL* /172

Jan Mizinski: *Emigranci polscy w Zagłębiu Ruhry* /175

Ryszard Orłowski: *Polacy w Wilhelmshurgu* /177

ZOFIA GRZESIAK

MAŁKA

Przy stole, wyrzuciwszy przed siebie ozute w gumki nogi, siedział Stepan. Na swym miejscu Abram. Małka przy kuchennym stole myła dzbanki. Rozparzona pokrywa zalana serwatką pachniała ostrym, kwaskowatym zapachem.

Przez rzadkie pałeczki w kuczce wyzierało niebo. Stepan Kolpel podnosił co raz to wzrok do góry — przyglądał się malowanemu patyczkom.

— Abram, gdy będzie padał deszcz, to ci się należy do barszczu... Albo przez szparę wleci wrona i nasra ci do kugla, co wtedy zrobisz? He? Czy można odprawiać boruch ate nad ptasim łajnem? — zachichotał głośno, trzymając pałce zatknięte za skrzący pas.

— Nu, czego Stepan... co miałaby tam wrona do roboty, tam jest zamknięte...

— Słuchaj, poradź lepiej, gdzie kupić okolotu — wtrąciła Małka. — Mam mało siana dla krowy, kartofli też tyle o ile...

Stepan ujrzałszy Pieś wchodzącą do kuchni strzyknął przez zęby. Kropla śliny poleciała daleko i rozprysła się na podłodze. — No moja panno, dużo kosztu naszylaś narzeczonemu? Może Pajka pomaga, no nie?

— Stepan, ty myślisz, że Pieś nie umie wyszywać? A te makatki na ścianach, kto zrobił? Gdyby tylko miała dużo nici ciągnę by szyla — powiedziała Małka, patrząc na ścianę, na której wisiał na płótnie wyszyty czarny, skrzywiony Murzyn. Na podwórku zaszczezał bez zajadliwości pies, a w drzwiach stanął Iwan Moroz.

Stepan przypomniał sobie, o co go przed chwilą pytała Małka, przestał się nagle przekomarzać i powiedział:

— Małko, Moroz ma dużo słomy, może ci sprzeda?

— Iwan, masz? Ile byś chciał za kopę? — Małka złożywszy ręce na piersiach podszedła do niego.

— Może mam, może nie mam. Jeszcze nie młóciłem. Słoma porosła duża. Jak podniosę snop i przymierzę do siebie to kłosa powyżej głowy. Z jednego snopa narznieś tyle sieczki, że nie spasziesz za tydzień — powiedział chępliwie Iwan, patrząc na Stepana.

— Siadaj, Iwan — podeszła mu Małka krzesło, i uśmiechając się dobroliwie powiedziała:

— Siadaj, Iwan, porozmawiamy. Wiesz, pieniędzy dużo nie mam, dasz mi trochę na borg. Za jedną kopę zapłacę, a dwie zbogujesz, poleżę w twojej stodole. Jak mi będzie potrzeba to sobie zabiorę.

Pamiętaj o prenumeracie „Akcentu” na rok 1922!

Tylko prenumerata jest gwarancją otrzymania każdego numeru naszego kwartalnika!

Warunki prenumeraty podajemy na ostatniej stronie.

— Hm, na borg? Malka, po czorta mi taki handel! Ej, taki interes mi nie odpowiada. Czucharnica jest lepszą kupczą, płaci zbiowoczką. Pieniążki na stół, towar na wóz. A tak to niby słoma sprzedana i nie sprzedana — wykręcił głowę do tyłu i splunął pod ścianę.

— Napij się lepiej herbaty, Iwan, i nie gadaj głupstw. Pesi, nalej! — powiedział do córki po żydowsku.

— He, jak ładna Żydoweczka naleje, chętnie się napiję. Jej Bohu, chętnie się napiję — szczerząc zęby zatarł ręce.

Pesi kміcząc sięgnęła po szklankę, z otwartej szuflady wzięła kilka kostek cukru, wyspala do szklanki myśląc: „Należałoby dużo w tym domu zmienić, do pasji mnie doprowadza to wieczne plucie na podłogę, to częstowanie herbatą; kto chce ten pije, kto chce ten bierze. Ten cukier nie jest nasz, skredytowany. Pęczniję u Gerszonka rachunki w hurtowni, taszącowe długi na miejscu”. Zielonkawa szklanka z grubego szkła trzęsła się w dłoni, gdy niosła nalaną herbatę.

— Jej Bohu! Fajna z ciebie Żydówka — powiedział biorąc szklankę z jej ręki. — Ani, ani do Żydówki niepodobna, zupełnie jak jaka Maria lub Naścia. Jak ty, cherlawy Abram, zamistrował takie cudo? Chyba to nie twoja robota. U ciebie długi, hakowaty nos jak u prawdziwego Żydziucha, a on, spojrz, Stepia! Nosek malutki jak łoczony, w dodatku trochę zadarty.

Malka dyskretnie splunęła. Po kryjomu sięgnęła ręką pod przypiecek, gdzie stała solniczka i nieznacznie, aby nikt nie spostrzegł, sygnęła na córkę solą, szepcząc przy tym: zale dir in di oijn (sól ci w oko) aby odwrócić uroki. — Pesi, idź podsyj węgla do samowaru, bo zaraz wystygnie — rzuciła nagle poityrowana. Nie podobało jej się, że córka stoi blisko stołu i rozmawia z Iwanem, który nie zdejmując z niej zuchwałych oczu.

Iwan nalal do spodeczka i zagadnął:

— Malko, na słodko czy w przykusku?

— Jak chcesz — odparła. — Od słodkiej dostaniesz robaki i brzuch cię rozboli.

— To niech będzie po twojemu — zgodził się Iwan; nożem rozciął kostkę cukru na cztery części i włożywszy pod język jeden kawałek dmuchnął parę razy w spodek i zaczął siorbać. — Dobrze, że jak raz trafilem na czaj. Spasiba, że począłowałem mię Malko kipiátkom. Najadłem się słonego kapusniaku. Moja Paraska zgubiła miarę w palcach. Jak sygnęła soli, jak nasoliła, to z barszczu zrobiła śledziową juszkę. — Pił dużymi haustami, siorbając, mlaskał językiem. Gorąca herbata rozgrzała go mocno, pot gęstymi kroplami rozsiadł się na czerwonym czole.

Pesi zjarzała do samowara, ledwo widoczne iskiarki tbiły się pojedynczo na dnie paleniska, woda cicho syczała w pękatym zbiorniku. Zdjęła go z medianiej tacy, postawiła pod kominem, wrzuciła kilka szczapek i zaczęła dmuchać co siła. Gorzki dym wiskał się klując pod powieki i dusił w kr. an. Zaczęła kasłać.

— Nie dmuchaj płucami jak miechem! Weź lepiej ojca but, dmuchnij parę razy cholewą, nie będziesz się dusić — krzyknęła ostro Malka i w dalszym ciągu gniewała się na córkę.

Pesi na złość nachyliła się jeszcze niżej nad rurą i dmuchała co sił

nadymając policzki aż mało nie pękły; płomyk ukradkiem liźnął niebieskim językiem wrzucony papierek, trzasnął parę razy i zaczął się palić. Przez wypalone szpary w rurze zatańczyły ognie hucząc weselo.

— Teraz nachyl się i dostań spod pieca garnek z węglem i podsyj, zobacz czy jest dużo wody, gdy za mało, dolej — szczebiotła do niej Malka w jidysz.

— Malko, mów ty lepiej po naszymu, po chrześcijańsku, a to szwargocześ i szwargocześ czortu wie po jakimu. Gdybyś nie wiem jak się napiął, gdybyś nawet zdechł, to nie zrozumiesz — powiedział Iwan dopijając herbatę. — Gdybym był carem albo prezydentem, dałbym przykaz, aby wszyscy ludzie mówili jednym językiem: po ukraińsku. O, język dobry i wszyscy go rozumieją.

— A może po polsku — przerwał Stepan — dziś jest polska władza, Polaki górą. To oni by chcieli, by wszyscy mówili po ichniemu. Szturnchnąwszy Iwana w bok stwierdził: — Iwane, dla mnie to wszystko jedno. Jak ktoś zechce mi coś dać, zrozumiem nawet po moldawsku, na migi. A gdy zechce wziąć, pokręć głową i powiem: nie ponimaju. Co mnie obchodzi, że Malka szwargocze do córki po swojemu. Niech sobie szwargocze.

— Widzicie moi dobrzy ludzie — kiwnął melancholijnie głową Abram — kiedyś, bardzo dawno temu, za grzechy Pan Bóg pomieszał ludziom języki. A było to wtedy, kiedy Babilończycy chcieli przechytrzyć nawet Pana Boga. Postanowili wybudować w Babilonie taką wieżę, która by dachem sięgała do samego nieba. Wybudujemy taki pałac i dostaniemy się do Boga, postanowili. Zebraли mnóstwo rzemieślników, cieśli, stolarzy, murarzy, nazwozili dużo kamienia, gliny, drogich drzew i zaczęli budować. Budowali, budowali, Pan Bóg robocice się przyglądał i rozmyślał. Niech się jeszcze napracują, namęczą, aby długo pamiętali. Budowali, budowali, podciągnęli budowlę do kłukunastu pięter. Wtedy Pan Bóg krzyknął „Dostyc!” — i pomieszał im języki, aby jeden drugiego nie rozumiał. Gdy Babilończyk chciał, aby mu podano głinę, to Syryjczyk wytaszczył mu wodę. A Egipcjanin jeszcze co innego. Od tego czasu ludzie zaczęli mówić różnymi językami — kończył Abram swą legendę.

— Ech, czy to prawda? — zagadnął Stepan Kospel sceptycznie — Ja myślę, że i twoja Biblia kłamie.

— Moja Biblia? Ech, ty durak! Moja Biblia? Stepan, nie ma nic rzetelniejszego, nie prawdziwszego nad Świątym Pismem. Stary Testament to opoka! To niepodwidyżmoja skala!

Malka machnęła ręką z wyraźnym grymasem na ustach jak by chciała powiedzieć: „O już! Rozkręca się, zaraz zacznie spierać się do wieczora”. Ale tylko westchnęła i rzekła:

— Kto tam wie, jak było w tym Babilonie! Ja mam własny babilon w domu, pomyśl lepiej stary, jak kupić siana dla krowy na zimę. Abram nie zbity z tropu sprzączal się dalej.

— Ty znajesz, Iwan — zaczął — kiedyś byli ludzie ogromni, nie tacy cherlawi jak dzisiaj, wielkoludy, silni, mężni, mądrzy, myśliciele. Byli też i wicherzyciele, niedowiarki, robili jeszcze gorsze rzeczy niż dzisiaj, choć prorocy upominali, zawracali ze złej drogi, przepowiadali klęskę, a oni wciąż nie dowierzali — bogacili się, kłaniali obcym bogom, aż przebrali

miarę. Pan Bóg wszystkich ukarał. Najbardziej Żydów, bo ich wybrał, aby mu służyli i byli mu wierni. A oni co? — pociągnął papierosa i zakrzucił się dymem. Zaczął kasłać aż poi wystąpił mu na czolo.

Scipan patrzył na niego z ukosa, przymrużając jedno oko. Iwan dopił herbatę, odsunął szklankę.

— Spasiba, Maiko — rzekł sklaniając głowę. — Gorący był kipiatak aż w bebecu zakapialo — poklepał się po brzuchu. — Zgaga od razu ustąpiła, teraz mogę porozmawiać — powiedział poprawiając na biodrach skórzany pas i poglaskał dwugłowego orla na mosiężnej klamce. Maika wykorzystwała moment jego zadowolenia i powiedziała:

— Iwane, no to zgoda? Mohorycz wypieł, dam ci zaraz trzy złote za jedną kopę, dobra? — Podeszła do stołu i wyjmując z kieszeni szerokiego fartucha węzełek z pieniędźmi zaczęła go rozwiązywać.

— Oto masz, Iwane, odliczone za kopę. A resztę ci oddam, gdy będę zabierała. Tylko pamiętaj, Iwane, że kupiłam u ciebie aż trzy kopę.

Iwane niezdecydowanym ruchem zgarnął pieniądze ze stołu, wyjął zza pazuchy skórzany, nabity mosiężnymi guzami portfel, przejrzał starannie wszystkie przegródki.

— Pusty! Zobaczenie, pusty! — powiedział przewracając go do góry dnem — ani grosza na zapalkę! Nawet gdyby przyszedł złodziej i powiedział: „Iwane, daj złotówkę albo duszę” — musiałbym oddać duszę!

Powoli poukładał brzęczący bilon, pluwał w przegródkę.

— Daj Boże dobry początek — powiedział chowając portfel za pazuchę.

— Ależ podłe czasy nastaly — pokręcił Stepan Koplej głowę. — Dawniej za cara Mikołajki trzymały się u ludzi pieniądze, nawet u Maik; było więcej! Prawda, Maiko? Piekłaś bułki, pędziłaś samogon i miałaś pieniądze w bród. Teraz jak nastali polskie pany to zostały na dupie jedne szlany — zachichotał rozziewając gębę, aż się zaśnił.

— Abram! — zwrócił się Iwan — powiadaś zawsze, że twój Bóg jest najmądrzejszy, że umie rządzić światem. A ja powiadam, że twój Bóg już się postarzał i nie ma siły rządzić światem. A nasz Iesus jest młody, krepki, mądry... Ty powinien przejść na naszą wiarę, modlić się do naszego Boga. — Przynuszył się bliżej Abruma.

— Idź ty Iwan, pleciugo! Niech Bóg uchowa od takich myśli nawet moich wrogów! — Odsunął się energicznie od Iwana, aż kanapa zatrzęszczała. — Iwan, daj spokój, nie żartuj — powiedział smutnym głosem opierając się plecami o poręcz i zasapał, jakby się raptiem mocno zmęczył. — W Hiszpanii takie żarty kosztowały nas dużo krwi. Ty wiesz, Iwan, my mamy chajrym (klątwe), nam nie wolno tam się osiedlać ani mieszkać. W Hiszpanii siłą zmuszali Żydów, aby rzucali swój święty zakon. Niektórzy, co prawda nie wytrzymywali tortur i przyjmowali chrześcijańską wiarę, a niektórzy nie poddawali się i ginęli w ciężkich meczaniach na stosach.

— Teraz już by tak nie było — wciącił Stepan. — Kto by tam chciał za wiarę umierać? Dzisiaj każdy chce żyć! Każdy trzyma się tego świata pazurami. Powiadają, że Żydzi w Niemczech wyznawali Lutra, ale Hitler ich jednak bije, choć już nie pamiętają, że byli kiedyś Żydami — rzekł Stepan patrząc pilnie na Abruma, który westchnął głęboko i

zachłysnął się kaszlem po raz drugi. Z jego piersi wydobywał się świszczący gwizd.

— Abram, przestań ty lepiej palić. — Zobacysz, ta machora cię zadusi — powiedział Stepan przyglądając się Abramowi. — Nie rozumiem, jak ludzie mogą być tacy głupi. Skręci gorzkiego badyla w bibułkę i smokcze, a potem ślepia na wierzch wylażą — tak go ten dym i smród dławi. Ja nie palę i nigdy jeszcze nie chrypiełam. Malko, zabrałabyś od niego ten śmierzący tytoń. Powiedziałabyś, że rabin nałożył chajrym, a tak to twój Abram pójdzie do nieba — rzekł z poważną miną. — A kto wtedy nam będzie przepowiadał jakie będą mrozy zimą?

Abrum wciąż kaszlał. Maika przysłuchując się przeciągłemu achu achi, mikszała, jej irtwar okryła się smutkiem, uwydatniała gorzcy i zmartwienie. Nie wiadomo co ją w tej chwili bardziej gnębiło, czy kaszel Abrama, do którego była przyzwyczajona, czy ta gorzka prawda o Niemcach, że dzieją się tam straszne rzeczy.

Po chwili odwróciła głowę i spojrzała na córkę, której czarne jak wronie skrzydło włosy opadły na oczy. Siedziała przy piecu, odwrócona plecami do trójnoga, pod którym trzaskalo kilka szczapek i lizalo dno bruchatego garnka. Wertowała jakąś podartą księżyczynę, leniwie przerzucała kartki, przyglądała się znanej treści. Niektóre opowiadania i wiersze pamiętała dokładnie z lawy szkolnej. Na nikogo nie patrzyła, ale uchem łapała docinki Iwana i zle słowa Kopleja o Niemcach.

Choć wiadomości były dalekie, docierały głucho, to jednak docierały. Nagłowi gazet czerwono farbą jakby krwią pisane wołają: „Pomagajcie ofiarom w Niemczech!”. Abram się wykaszał, z kieszeni wyjął dużą chustkę, obtarł brodę i wąsy, i trzymając w ustach płocinę wyszedł za próg i wpluł. Gdy wrócił, powiedział:

— Nie mówię, że wyrzeczenie się własnej wiary nikomu na dobre nie wyszło! O, choćby Żydom w Niemczech. Choć trzymali przez pewien czas złotego cielca, teraz muszą za niego zapłacić krwią. Żyd nie ma prawa zapomnieć, gdzie jego Bóg, a gdzie jego ojczyzna. Ojczyzna każdego Żyda tam — pokazał wschód — gdzie proajocwie nasi budowali wielki chram. Tam gdzie aniołowie po ziemi chodzili. Tam jeszcze po dziś dzień stoi ściana wzniesiona z dwunastu kamieni; choć była palona, wiekami kruszona, jednak stoi i stać będzie wiecznie, bo ją Bóg zostawił, aby Żydom przypominała, że kiedyś mieli własną ojczyznę, która płynęła mlekiem i miodem, swoich królów. — Aż się zaśniał taki był konteni ze swego wywodu.

— Abram, co zrobisz jak przyjdzie Hitler do Polski? — spytał niby żartem Iwan, patrząc przymrużonym okiem na Stepana.

— Wiesz co, Iwan? Odgrzył sobie lepiej kawał języka, masz trochę przydługi! Po co pleciesz takie androny? — wręciła Maika, dmuchając pod trójnogiem.

— Jej Bohu! Nie plotę. I nie mówię andronów. Wszyscy mówią, że do nas przyjdą Germancy. Słuchaj, Abram, Hitler po mojemu, nie jest wcale taki jak tobie Żydki się zdaje. On nie jest wcale durny. W zeszłym tygodniu nocował u Stesików liwerant; powiedział, że Hitler ma oczyszczać narody.

— Co znaczy oczyszczać? — spytała Maika

— No oczyszczać. Powygania Żydów i Polaków z Ukrainy, Żydów do ich Jerozolimy, Polaków do Polski, a my, Stepan — klepnął go po plecach Iwan — dostaniemy całą Ukrainę, po same Zaporże. Samostijna stolica nasza będzie w Kijowie. O, jak dawniej bywało! Czy to będzie źle? Pomyśl, Abram, ten Hitler ma mądrą głowę i dobrze myśli. On chce dobrze zrobić wszystkim. Po co mają ludzie mieszkać zmieszani i patrzeć na siebie wilkiem. Nie lepiej to każdy naród w swojej krainie, w swojej bałkiwczynie? Ty, Abram, masz swoją chatę w Jerozolimie, tam gdzie żyli twoi Patrijarchy, a ten Polak co we waszkuje, w Polsce, a my Ukraińcy chadzimyżemy od Chelmszczyny aż do Kaukazu! Czy to byłoby kiepsko? — Zerknął na Stepana. — Stepan, czuję, że byłoby dobrze, ten Adolf pojawił się z nieba jak jakiś prorok.

Malka z zaciśniętymi ustami milkzała. Abram kiwał głową i bezgłośnie odmawiał: „Szma Israel adnoj cjejmu adnej achod”. Słuchaj Izraelu nasz Bóg jest jeden Uważał, że ta modlitwa jest najlepszym lekarstwem na odzeganie złych myśli powstałych z przykrej rozmowy z Iwanem. Stepan Kolvep uśmiechał się pobłażliwie, ruszając wąsami; nie potakiwał ani nie zaprzeczał. Wierzył i nie wierzył, jego sprawa była mała. Odsłużył caru, przelał krew za honor Putiłowskiego polka, Jej Imperatorskoje Wicieczestwo Caryca odwiedziła go w bolnicy, patrzal na nią z bliska, o tak jak patrzy teraz na Malkę. Teraz nie ma cara, ani Putiłowskiego polka, jest natomiast Polska. Ludzie mówią, że ta Polska jak macocha. Czort brał macochę, ale Hitler też nam Ukrainy za darmo nie przywiezie. W tym musi być jakiś kruczek. Po chwili powiedział:

— Iwan, Hitler czy nie Hitler, Poleszcza albo Ukraina, muzyk będzie nadal chodził w lykowych łapciach! Nie wierzę, aby jaka właśc ozuła mnie w skórzane buty. Nasz Car Mikolka był potężny, wiałal tyłoma krajami, wojska miał jak piachu w morzu. Pamiętam jak wyruszyliśmy na front. Pomyślałem: Kto nas zlamie? Kto może być silniejszy? A co wyszło? Ech, Iwan, byłeś jeszcze molokos, siedziałeś jeszcze przy cycku, wojska nie widziałeś, jeszcze i teraz jesteś młody i głupi. Wierzysz wszystkim. Liewerant nagadał ci o jakimś Hitlerze, a ty wierzysz, że Niemiec, któremu w czternastym roku zapachniała rosyjska ziemia zbuduje czystą Ukrainę! Od Chelmszczyny aż po Kaukaz. Ech, dureń z ciebie, dureń Iwan! Trzeba było służyć w Putiłowskim polku, zobaczyć tyle wojska, co ja widziałem, to byś inaczej myślał.

— Ja tam też nie bardzo wierzę, aby tak to mogło się stać, ale ludzie gadają, ja ja powtarzam — zaprzeczył sam sobie Iwan, wycofując się z tego co poprzednio mówił.

Drażliwy temat został przzerwany. Abram, na wół leżąc na kanapie oparł się plecami o poręcz, patrzal tępo przed siebie. Ciężka troska rysowała się na jego twarzy.

— Gam ze ltojwo, dziękuję ci Boże i za to — rzucił półgłosem — jak postanowileś tak zrobisz — szepnął sam do siebie, wstał i odszedł.

Zofia Grzesiak

WACŁAW SADKOWSKI

Mit galicyjski w literaturze polskiej

Nie ma właściwie roku, w którym sensacja literackiego sezonu w Polsce nie stałaby się jakaś książka podejmująca tzw. tematykę galicyjską, a mówiąc ściślej, powracająca do tradycji tego regionu.

W tym roku takim szeroko dyskutowanym wydarzeniem były *Mieszamny obyczajowe* Andrzeja Kuśniewicza. Kilka lat wcześniej żywy oddźwięk wzbudziły *Krótkie dni* Włodzimierza Paźniewskiego, a jeszcze wcześniej książki Andrzeja Stojowskiego i Piotra Wojciechowskiego. Obie te książki ewoluja klimat obyczajowy tzw. „kresów wschodnich” dawniej Rzeczypospolitej z okresu między wojnami. W tej samej aurze kształtowała się osobowość Leona Gomoliciego, jednej z najciekawszych (choć niedocenionych) indywidualności w naszej prozie. *Czarny Potok* i *Dorycki krążanek* Leopolda Buczkowskiego są jednym z najbardziej wstrząsających w polskim piśmiennictwie dokumentów „czasów pogardy” wojennej na tych ziemiach; wracał do tych doświadczeń nieodżałowanej pamięci Wilhelm Mach w *Górach nad Czarnym Morzem*, przejmując grozą wspomnienia z tego samego czasu wydobywa z dna chłopięcej pamięci Jerzy Srokowski, a także Kuśniewicz. Stanisław Vincenz i Julian Wołoszynowski, a także Kuśniewicz w *Sirefach*, najpiękniej chyba wyrazili urodę tej ziemi z jej „złotego wieku”, poprzedzającego wojenne kataklizmy, a Julian Strykowski w *Austerii* oraz znów Kuśniewicz w *Lekcji martwego języka* z przejmującą sugestywnością uchwylił moment, w którym ów „złoty wiek” dobiegł własnie kresu i przed mieszkańcami Galicji otworzyła się otchłań.

To tylko kilka przykładów świadczących o inspirującej płodności regionu galicyjskiego dla polskiej literatury współczesnej. Można by przyjąć, iż szczęśliwym zbiegiem okoliczności pojawiło się w polskim piśmiennictwie spore grono wybitnie utalentowanych pisarzy (a trzeba by do nich dodać kilka przynajmniej jeszcze niepoślednich nazwisk poetycznych — przede wszystkim Jerzego Harasymowicza) o galicyjskiej proveniencji, pisarzy powiązanych z tą ziemią swą genealogią. Byłoby to jednak tylko stwierdzenie pewnego faktu, a nie próba jego wylumaczenia. Kiedy się zaś próbuje odnaleźć jakiś wspólny mianownik artystyczny w tych różnych książkach podejmujących „wątki galicyjskie”, stwierdza się, że wszystkie one traktują regionalną specyfikę galicyjską i jej historyczne przeobrażenia jak szczególny model „polskiego losu”, jak to określał Melchior Wankowicz. Zawsze trzeźwią „literatura regionalna” trafiała w świat dzięki zdolności uchwylenia „na własnym podwórku” ogólnych praw condition humaine; dała też własnie czynny przykład powiatu Yoknapatawpha William Faulkner stał się jednym z największych epików pełnego „sound and fury” wieku dwudziestego — i miał rację Norwid, kiedy o muzyce Chopina powiedział, iż „podniosła ludowe do ludzkości”. Jakie ogólnoludzkie, a z pewnością ważne dla całego narodu polskiego doświadczenia szczególnie podnosi i uogólnia, ewokuje i metaforyzuje literatura „mitu galicyjskiego”?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba sięgnąć w głąb naszej historii, do pewnego wydarzenia, które dokonało się w roku 1772. Był to pierwszy rozbiór Polski, a mówiąc ściślej, Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego. Fakt ten jest powszechnie znany, ale znacznie mniej wiadomo, jaka była w owym czasie struktura ludnościowo-gwotu tworu państwowego, który przekroczył w fazę rozpadu. Otóż w granicach owej Rzeczypospolitej Obojga Narodów w roku 1772 mieszkało siedem i pół miliona Ukraińców i Białorusinów, sześć i pół miliona Polaków, dwa miliony sto tysięcy Żydów, milion dziewięćset tysięcy Litwinów, milion sześćset tysięcy Niemców, sześćset tysięcy Wołochów i dwieście tysięcy Rosjan. Tak więc Polacy, stanowiący jedną trzecią ogólnej liczby mieszkańców państwa, byli w nim czymś w rodzaju przewodniej mniejszości!

Rozpoczęciem w roku 1772 procesowi rozpadu Rzeczypospolitej Obojga Narodów, aż do jej zniknięcia z mapy Europy w roku 1795 na przeciąg bez mała półtora wieku, towarzyszył niezwykle głęboki i intensywny proces kształtowania się polskiej samoświadomości narodowej, przede wszystkim w literaturze właśnie. To wyjątkowe znaczenie literatury dla umacniania i pogłębiania tożsamości narodu Polaków daje się właściwie porównać do roli Pisma Świętego w tradycji żydowskiej, jednoczącego ludzi rozproszonych w diasporze. Polacy w dziewiętnastym wieku rozpoznawali się nawzajem poprzez święte słowa cytowane z narodowego skarbcza literatury i w nich właśnie odnajdowali własną narodową tożsamość.

Ale czym w istocie był ten skarbiec, z jakich składał się elementów i wątków? Jak kształtował się kanon literatury narodowej przed rokiem 1772 — i potem, w tym niewiarygodnym, niepojętym dla postronnego obserwatora okresie, kiedy Polska istniała jedynie w pamięci i wyobraźni literackiej? Kim byliśmy w przeszłości? Czy tylko przeladowaną przez innych mniejszością, jak przyzwykliśmy o sobie myśleć? Czy może czasem przewodnią, panującą częścią społeczności, a może nawet przeladującą innych mniejszością? A może i jednym, i drugim?

Jest rzeczą absolutnie konieczną uświadomienie sobie, że dziedzictwo naszej literatury narodowej jest szczególnym wytworem współzycia różnych środkowoeuropejskich grup etnicznych inkorporowanych w ramy owego „zjednoczonego Królestwa”, jakby można powiedzieć, przede wszystkim w wieku XV i XVI. Nasza literatura narodowa zawiądywała wiele im wszystkim. Jest na przykład coś absolutnie niewyobrażalnego dla cudzoziemców w naszej wielkiej literaturze romantycznej: nader istotna jej część przedstawia sobą tzw. „szkołę ukraińską” (z takimi nazwiskami jak Antoni Malczewski, Seweryn Goszczyński, Bohdan Zaleski, a przede wszystkim Juliusz Słowacki, jeden z największych poetów, jakich kiedykolwiek mieliśmy). „Szkoła ukraińska” wyrażała szczególnie charakter tej ziemi, jej pejzaż, folklor, tradycje. Tworzyli tę szkołę wywodzący się stąd poeci polscy, ale żyło tu przecież także wielu poetów ukraińskich, piszących po ukraińsku, walczących pięciem (a nieraz i nie tylko pięciem) o uznanie ich narodowej tożsamości, o wolność dla narodu ukraińskiego. Postawa polskich pisarzy wobec ukraińskich aspiracji narodowych była sprawdzianem ich pisarskiej odpowiedzialności wobec innych ludzi i innych ludów. Kto zna *Mazepę* Słowackiego, zgodzi się z opinią, iż nasza literatura narodowa była zdolna zrozumieć i uznanować prawa innych narodów.

Wiele zawiądywa nasza literatura narodowa Litwinom. I tu także mamy do czynienia z fenomenem nie spotykanym w innych literaturach. Oto nasz epos narodowy, *Pan Tadeusz* Adama Mickiewicza, rozpoczyna się inkantacją, która stała się skądinąd czymś w rodzaju hymnu narodowego: „Litwo, ojczyzno moja...” Czyż można sobie wyobrazić francuski epos narodowy, napisany na przykład przez Victora Hugo, albo Bérangera, zaczynający się od słów: „Espagne, ma patrie...”?

Wiele zawiądywa nasza literatura Żydom (nie mogę tu nie wspomnieć nazwiska Brunona Schulza). Wiele zawiądywa też Niemcom, Rosjanom, którzy przecież należeli do narodów usiaskających nas w ostatnich stuleciach. Ale najlepiej z nich — zarówno ci, którzy żyli między nami, na naszej ziemi, jak i ci żyjący w swoich krajach — stanęli po naszej stronie w walce o wolność. Niektórych z nich zachiamy wręcz do grona „ojców założycieli” pewnych dziedzin naszego piśmiennictwa. Trzeba tu wspomnieć Samuela Bogumila Lindego, autora pierwszego — i ciągle użytecznego — *Słownika języka polskiego*, i Oskara Kolberga, który zapoczątkował nowoczesne badania nad folklorem polskim. Obaj żyli w Polsce dziewiętnastowiecznej, podzielonej na trzy części i okupowanej przez trzy óścienne mocarstwa, Prusy, Austrię i Rosję; obaj żyli życiem przeladowanej mniejszości polskiej.

Tak więc zapewne otwartość naszego narodowego dziedzictwa literackiego wobec wszystkich współmieszkańców naszych ziem, którzy chcieli to dziedzictwo współtworzyć, było przyczyną jego siły i żywotności dla wszystkich przeladowanych członków polskiej wspólnoty narodowej. Nikt bowiem nie żyje w oddzieleniu od sąsiadów na tym małym zachodnioazjatyckim półwyspie zwanym Europą, wszyscy współzależymy od innych — i powołaniem literatury narodowej każdego kraju europejskiego jest wychowywanie czytelników wszystkimi możliwymi — artystycznymi i etycznymi — środkami w duchu troski „o naszą wolność i waszą” — jak pisaliśmy na naszych sztandarach w okresie powstań patriotycznych w wiek XIX.

Z tak pojmowanego dziedzictwa narodowej literatury wynikają dla literatury współczesnej pewne implikacje. Z niego właśnie wywodzą się pewne kwestie i pytania, które dziś, w końcu wieku XX, piarstwo polskie sobie stawia.

Na przykład: w wydanej przed kilku laty powieści *Muza dalekich podróży* Teodor Parnicki, niedawny laureat Nagrody Fundacji im. Jurzykowskiego (pisarz — mówiąc nawiasem — który rozpoczął działalność literacką w międzywojennym Łwowie), kreśli odmienną od historycznej rzeczywistości wizję przebiegu i wyników powstania przeciw Rosji w roku 1831. Jak wiadomo, przegralymy to powstanie, jak zresztą wszystkie inne. W powieści Parnickiego natomiast odmiślnym walne zwycięstwo nad caratem, pobiliśmy Imperium Rosyjskie. Cóż tedy stanie się z całą naszą mitologią narodu pognębionego, z naszym dziedzictwem literackim wypełnionym oskarżeniem skierowanym przeciw naszym przeladomcom? Tak oto nieskrępowana gra wyobraźni pisarskiej wprowadza czytelnika w krąg pytań najrudniejszych i najdelikatniejszych: czy nigdy nie byliśmy przeladomcami wobec innych, słabszych od nas, w tych strukturach państwowych i społecznych, którym przewodziliśmy, kiedy byliśmy siłni, albo w okolicznościach takich, w których uzyskiwaliśmy przewagę nad innymi?

Literatura mitu galicyjskiego jest literaturą takich właśnie pytań. Nie jest legendą o złotym wieku — czy też jest nią do pewnego stopnia tylko. Jest pięknym wspomnieniem o dobrym sąsiedztwie, o rodzinnym braterstwie różnych ludzi zamieszkujących wspólną ziemię. Ale wspomnienie to doprowadza do pytania: co kryło się pod tą sielanką? Jaki rachunek krzywd wystawiono nam w godzinie historycznej próby? Ile przypało nam w udziale zasłużonej i niezasłużonej kary? Legenda o złotym wieku przekształca się pod wpływem tych pytań w literaturę tragicznąch doświadczeń współzycia ludzi i ludów, literaturę — chciałoby się powiedzieć słowami Sigfrieda Lenza z powieści *Hematis-museum* — „naszej zwinionej tragedii” narodowej. Tragedii, z której musimy wyciągnąć wnioski dla dobra dzisiejszego i przyszłego współzycia ludzi na tym skrawku „planety ludzi” (Saint-Exupéry), na którym żyć nam przypało.

Taki obrachunek z samym sobą, z doświadczeniami własnej historii, jest miarą godności literatury narodowej. Jest rodzajem zwycięstwa nad

samym sobą. Ponieważ każdy z nas jest zarazem prześladowanym i prześladowcą, czasem wobec innych, czasem wobec samego siebie. Przewycięzanie samego siebie, wewnętrznych ograniczeń i uprzedzeń, schematów odczuwania, myślenia i działania, jest przeciw powołaniem twórczości artystycznej.

Wacław Sadkowski

Tekst wygłoszony 28 X 1986 r. w 2 zaborowie podczas spotkania kolegium redakcyjnego międzynarodowego kwartalnika „Pamięć” z polskimi i środowiskami literackimi



Kraków, wnętrze Starej Bótnicy, w. XV/XVI

WŁADYSŁAW PANAS

Literatura polsko-żydowska: pismo i rana

Ja bowiem jestem pismo
a ty jesteś rana...

Edmond Jabès

I. W przestrzeni pisma jest to esej o znaku graficznym, który nazywa się w gramatyce „łącznikiem”, a w drukarstwie „dywizem”. Najważniejszy bowiem jest tu ów znak, w tytule położony czy też raczej wymurowany. W jego fenomenologii odnajdujemy takie właściwości jak: dzielenie, dywizowanie (od dividere) i łączenie. Znak pełen ambiwalencji, bo jako „łącznik” wiąże to, co rozdzielone, a jako „dywiz” dzieli to, co połączone. Łącząc jednak dba o oddalenie, oddalając przeciw łączy. Jego formuła władzy zawiera się w imperatywie: dziel i łącz, łącz i dziel. Kreszczka między dwoma słowami ma i tę cechę, że ją widać, lecz nie słychać. Gdy piszę — jest, gdy mówię — nie ma...^o Obecna w przestrzeni, znika w czasie. Jej sposób egzystencji odnosi się do obecności nieobecności i nieobecności obecności. Wskazuje na „jest” i „nie ma”. Ów znak leży zawsze pomiędzy, czyli w środku. Właśnie, po-między, po-środku; już język ujawnia przedziwny status tego miejsca: zewnętrzność uwewnętrzniona i wewnętrzność uzewnętrzniona. Czyżby pochodził ze świata zwierciadlanych paradoksów Lewisa Carrolla? Pusty znak, ustanawiający tylko relację? Jakaż rzeczywistość ma takie cechy? Pismo, a poza nim?

We wstrząsającym filmie Claude’a Lanzmanna *Shoah* jest taka scena: autor filmu i jego rozmówca stoją na rozległym, pustym polu. To miejsce obozu, tu ginęli ludzie, a tu gdzieś była granica. Teraz nie ma — poza pustką — nic; nie ma obozu, nie ma granicy. Lanzmann próbuje zrozumieć tę nie istniejącą w przestrzeni granicę, to „było” i „nie ma”. Robi krok: tu był obóz, śmierć. Drugi krok: a tu już nie było obozu, życie. Jaka jest różnica między dwoma krokami? Gdzie ona jest i jak ją wyrazić? Druty, mur, rozpadlina... Jakby ziemia się rozstąpiła i otworzyła się otchłan, szel, gehenna. Miejsce, które odpycha, ale i przyciąga. Ból, tylko ból...

Łącznik-dywiz, poza obszarem pisma odpowiada mu granica, mur. Wszak granica ma w sobie też coś, co równocześnie oddziela i łączy. Może najbardziej mur getta jako znak wewnętrznej granicy. Oddzielenie, odstępek, rozsuniecie powoduje rozcięcie i naruszenie całości. Kiedy narusza się jakąś całość — rani się ją. Granica ustanawia relację rany jako łącznika-dywizu, który jest jej pisemnym znakiem. Rozstępek boleśnie — jako brak — łączy. Przywołuje marzenie o całości nienaruszonej lub tylko o zbliżeniu. Przy tym przestrzeń rany jest takim pograniczem, które jest zawsze w środku. Obszar archetypicznych, źródłowych gestów i sensów szczególnie dramatycznie stawiających problem Tożsamości i Różnicy, Tego Samego i Innego, Całości i Części

^o Nawiązuję w tej wypowiedzi do dwu zbieżno-rozbieżnych myśli: dekonstrukcjonistycznej graficznie J. Derridy i filozofii spotkania E. Levinasa. Szkic jest fragmentem większej całości

Powiada J. Derrida: „dyskurs poetycki poczyna się w ranie”. Pismo: bezgłośny ślad rany.

Z. Na skraju galaktyki Gutenberga znajduje się wysypisko, na którym gromadzą się odpady cywilizacji pisma i druku. Literatura brukowa, uliczna, sprzedajna. Rojowało tandety tekstowej, grafomanii. Wstydlive świadectwo niedokształconej ludzkiego ducha, nadużycia pióra i druku. Produkty uboczne, efekt kulturowego wydalenia. Coś pośredniego między grobem i dziełem kłoczonym. Zapalenie przez podejrzane towarzystwo, szpargali, strzepy, okaleczone szczątki, bez twarzy-okładek. Twory nieudane, kalekie, poronne. Słowem, śmietnik. Czasami coś z tego przemknie do najbliższych trzewi bibliotek, przypadkowo, raczej dzięki rutynowej, biurokratycznej czynności bibliotekarza niż świadomej woli gromadzenia. Zazwyczaj jest przedmiotem działań asenizacyjnych. Zalega w stosie makulatury, w wilgotnych piwnicach, na strychach. W mroku, na skraju fizycznej zagłady. Wszystko to, co nie powinno istnieć i o czym nie powinno się pamiętać nawet w encyklopediach, słownikach czy opracowaniach. Ze wstrętem odwraca się esteta, moralista — piętnując, ściga — pedagog. Jedynie badacz patologii pisma czasami szuka tam dla siebie żeru. Śmietnik istniejący przez wstydlawy brak zamawiania do porządku, nie dość czujnie oko, niechętną do pracy rękę, przez przypadek lub pomyłkę, niechliwostwo lub lenistwo. Bez wartości, chyba że jako przestroga.

Pamiętamy jednak, że w pyłe i kurzu szpargałów ukrywała się u Schulza Księga. Tam odnalazł jej ślady. Na śmietniku jest może miejsce każdej Księgi. Z tego śmietnika słychać szept. Kto mówi z tego miejsca? Odrzucono, potępiono wśród potępionych. Kto się ukrył wśród tej bezładnie bezwartościowej literatury? Kto mówi w masce półgrafomana? Wiadomo, anonimowa masa to doskonale schronienie, więc kto się ukrywa w tekstach nieudanych, wśród piśmienniczo-drukarzkiego chłamu.

...Maurycy (Mosze) Szymel: *Skrypcze przedmieścia*, 1931; *Powrót do domu*, 1931; *Wieżór liryczny*, 1935. Anda Eker: *Na cienkiej strunie*, 1935; *Melodia chwili*, 1937; *Słoneczny światek*. Bajki i wiersze dla dzieci i młodzieży, 1937. Roman Brandstaetter: *Królestwo Trzeciej Świątyni*, 1934; *Jerozolima światła i mroku*, 1935. Artje: *Pieśni chałucha*, 1934. Maurycy Schlanger: *Idę*, 1936. Helena Sokółowa: *Rapsodie biblijne*, 1937. Stefan Pomer: *Elegie polskie*, 1937. Irma Kanfer: *Dwa akordy*, 1936; *W młeczny drogę*, 1937. Jechiel Hofer, Melly Ander, Melania Wassermanówna, Juliusz Feldhorn, Lola Szereszewska, Władysław Szlengel... Poeci, poetki...

Kazimiera Alberti: *Ghetto potopione. Powieść o duszy żydowskiej*; 1931. Leo Belmont: *Mojżesz współczesny*, 1931. Henryk Adler (Naszer): *Ariela i Jakub*. Palestyjskie opowieści romantyczne, 1931. Adam Madler: *Falstia linia*, 1932; *Cienie zdarzeń*, 1936, Irena Munk, 1938. Jakub Appenzlak: *Piętra*. Dom na Bielańskiej, 1933. Czesław Halicz: *Ludzie, którzy żyją*, 1934. Debora Vogel: *Akacje kwintą*, 1935. Sydor Rey: *Kropiwniki*, 1937. Maksymilian Boruchowicz (Michał Borwicz): *Milki i rasa*, 1938... Proza...

...Izidor Berman, Karol Dresner, Wilhelm Fallek, Leopold Gajzer, Samuel J. Imber, Mojżesz Kanfer, Chaim Lów, Ignacy Schipper, Arnold Spaet, Herman Sternbach, Henryk (Hersz) Weber ... Krytycy polsko-żydowscy.

„Chwila” (Lwów), „Naz Przegląd” (Warszawa), „Głos Polski” (Łódź), „Nowy Dziennik” (Kraków), „Opinia”, „Ster”, „Miesięcznik Żydowski”...

Niekierzy poeci i prozaicy, paru krytyków, paru tytułów prasy polsko-żydowskiej. Cały polsko-żydowski obieg literacki. Nie znajduje się o nim informacji w pracowniej książce S. Żółkiewskiego o komunikacji literackiej w międzywojennej Polsce. To nie są zapoznane arcydzieła

języka, wyobraźni czy intelektu. Przeważa bołenie drugorzędna literatura, czasami grafomanstwo. Chociaż trafiają się i znakomite teksty. O, gdyby to były arcydzieła, jak proza Kafki i Schulza, z pewnością nie leżałyby na śmietniku i wykonawcy testamentu zadrzęła-by ręka przed zniszczeniem. Jest to literatura polsko-żydowska. Mówi ona coś innego niż ranga artystyczna, której nie ma.

Najwybitniejszym w tym gronie jest Maurycy Szymel. Poeta, krytyk literacki, tłumacz. Był poetą dwujęzycznym. Publikował i w prasie żydowskiej, i w polsko-żydowskiej. Wysoko oceniono jego polską twórczość. Oddają głos ówczesnym krytykom. Pisze S. Napierski (*U poetów*, „Wiadomości Literackie” 1931 nr 48):

(...) *przemawia do nas żydowski poeta słowami polskimi. O ile mi wiadomo czyni to po raz pierwszy poeta o wyrównym żydowskim poczuciu narodowym, wyrażający nie tylko tragizm ras (jak tyłu przed nim), ale także tragizm diaspory.*

W innym obiegu Chaim Lów (*Wśród poetów*, „Miesięcznik Żydowski” 1931, nr 12):

Maurycy Szymel jest jednym z licznej plejady poetów żydowskich, pszczych po polsku. Jedyny jest, jeżeli chodzi o stosunek do własnego żydostwa. Gdy inni, nie chcąc czy nie mogąc śpiewać o swej duszy żydowskiej, przechodzą nad nią do porządku, szukają innej, nie wybitnie narodowej treści, Szymel postawił sobie za cel głównie treść swej żydowskiej duszy wypiewać w języku polskim.

K. W. Zawodniński pisał (*Poeci Erec Izraela i ghetta*, „Wiadomości Literackie” 1936 nr 25) w związku z *Wieczorem lirycznym*:

Ghetto, od pierwszego tomiku sprzed lat czterech, stało się specjalnością Maurycego Szymła, mało tego, wyścinkiem rzeczywistości przez niego badaj dopiero wciągnięty w zasięg polskiej poezji lirycznej.

Najlepiej zapowiadała się Anda Eker. Niestety, zmarła bardzo wcześnie. Pisała wyłącznie po polsku. Za życia wydała tylko jeden tom wierszy. Pozostałe ukazały się już po śmierci żydowskiej poetki. Zawodniński (*Dwie poetki*, „Wiadomości Literackie” 1938 nr 29) pisał:

(...) *jakiegoś wstrząsu doznać musiała, ona, tak wspaniale władająca najwykwinniejszą polszczyzną łwowskią, z warstwy zupełnie zasymilowanej z polskością, aby poczuć się patriotką żydowską, nazwać ojczyzną Palestynę, entuzjasmować się wojskowym szykiem i mundurem hebrajskiej młodzieży itd. Tylko mowie polskiej pozostała wierna do śmierci i dlatego wolno krytykowi polskiemu opłakiwać w niej utalentowaną poetkę języka polskiego.*

Najbliższy był wówczas (z całego spisu przytoczonych tu nazwisk jedynie dzisiaj znane, chociaż nie od tej strony) Roman Brandstaetter jako publicysta, krytyk i esaista sporo drukujący w prasie polsko-żydowskiej. Także jako autor wymienionych dwóch tomików wierszy. W recenzji tomiku *Królestwo Trzeciej Świątyni* W. Sebyla (*Nowe poezje*, „Pion” 1934 nr 25) napisał:

Powześnie uważa się, że przyjęcie języka i kultury danego narodu wskazuje na przyjęcie członkostwa tego narodu, na wynarodowienie się. Tomik Brandstaettera wskazuje, że kryterium przyjęcia języka i kultury (...) nie jest jeszcze świadectwem wynarodowienia się. Widocznie nacjonalizm żydowski, szwarcący się w sferach naszej zasymilowanej inteligencji, posiada jeszcze jakąś cechę, która sprawia, że jednostki nawet bardzo mocno zróżnicze z kulturą polską wyrzekają się jej, aby zacząć budować nową kulturę żydowską we własnym państwie.

Najbardziej wyrafinowana intelektualnie, o szerokich horyzontach, była Debora Vogel. Uczennica prof. K. Twardowskiego, oponentka i modelka Witkacego, powierzona Schulza, inspiratorka żydowskich malarzy awangardowych. Wkładała olbrzymi wysiłek w to, żeby być pisarką dwujęzyczną: pisała po polsku, lecz przegnęła także istnieć w jidysz. Witkacy w *Nikotynie* pisze: „apytala perfidnie Debora”, bo była to „dr phil. i poetka”.

„Poeci Erec Izraelu i getta”... Atlantyda literatury polskiej, archeologia. Przywołane nazwiska i utwory tworzą podstawę fenomenu literatury polskiej lat trzydziestych. Oweczni krytycy zgodnie odnotowali tę wyjątkowość. To, że w poezji Szymła, Eker, Brandstaettera i innych po raz pierwszy w całych dziejach literatury polskiej przemówił Żyd jako Żyd, czyli jako podmiot swej własnej wypowiedzi. W literaturze polskiej Żydzi pojawili się — oczywiście — o wiele wcześniej. Przynajmniej od czasów Niemcewicza *Lebke i Siory* (1821). W literaturze pozytywistycznej temat żydowski był przecież jednym z głównych. Lecz zawsze umiowano ich jedynie jako przedmiot dyskursu artystycznego. Od dawna też funkcjonowali w literaturze polskiej pisarze pochodzenia żydowskiego. Od Klaczki poczynając. Niektórzy z nich sięgali po tematykę żydowską, jak W. Feldman (*Piękna Żydówka*, 1888; *Żydziak* 1889). Ale i u nich było to ujęcie przedmiotowo-zewnętrzne, choć dramatyczne. Podmiotowość żydowska artykułowana w języku polskim przejawiała się tylko sładowo, jak chociażby, w młodzieńczych wierszach Klaczki. Dopiero lata trzydzieste XX wieku, dopiero od 1931 (data debiutu Szymła) można mówić o pełnej literackiej artykulacji podmiotu żydowskiego. Rok 1931 powinien więc być datą znaczącą w dziejach literatury polskiej. Lecz nie był i — jak sądzę — nie będzie.

Esaj o tym, czego nie ma — choć jest — w literaturze polskiej. O zdarzeniu, które powinno być wydarzeniem, a może nim być dopiero teraz. Dziwny, jungowski cień przeszedł skrajem literatury lat trzydziestych. Przeszedł i zniki. Ledwie kto zauważył. Tylko nałogowi czytacze w rodzaju Napierkiego czy Zawadzkiego. Jak wiadomo cień u Junga to jeden z archetypów mrocznej, złej strony naszej obcowości. Stawia opór poznaniu. Dostępny przez emocje, które wyzwała „zawsze ktoś inny”. Zaniedbując porządek historycznoliteracki i kulturowy choć wymyślił się w sam fenomen, w to, co on mówi dzisiaj.

Co się wydarzyło w 1931 roku i latach następnych? Nic, nie nadzwyczajnego. Napisano i wydrukowano parę książek. Więc zdarzenie w dziedzinie pisma, literatury? Niezupełnie, bo zjawisko aczkolwiek częściowo dostępne w książkach, wykracza poza domenę pisma. Pismo jest jego śladem. Więc coś z poza literatury? Też nie, bo literatura stanowi jego język i formę obecności. Czyli trzeba pisać o literaturze i o czymś poza nią.

Powtórzmy: w tych utworach mówi Żyd jako Żyd. Żyd jako podmiot literatury polskiej. Na tym polega największy fenomen o dramaturgii absolutnie niepowtarzalny w naszej literaturze. Żyd, czyli archetypowy Inny, figura Innego, Inności. Wokół tego faktu rozpisiera się sfera doświadczeń elementarnych: Swojego i Obcego, Tuziemca i Cudzoziemca, Tego Samego i Innego, Tożsamości i Różnicy.

3. Mówi Żyd... Mówi Inny... Pisząc po polsku ma do dyspozycji dwie drogi, dwie strategię. Pierwsza zmierza do przedstawięcia siebie, podmiotu mówiącego, jako Żyda, czyli Innego. Inny w roli Innego, Żyd w roli Żyda. We własnej roli-masce. Druga, polega na prezentacji swojej Inności jako Tego Samego; Żyd w roli nie-Żyda. Obydwie znalazły wyraz w naszej literaturze.

Co i dlaczego mówi? Powtórzmy pytanie Levinasa: *coś więc tak zranilo podmiot, że wystawia swe myśli lub samego siebie w swym Mówieniu?* Mówi, bo jest ranny. Wysławia doświadczenie rany, owego „między”. Wypowiada szczególne doświadczenie nieobecności. Oto sytuacja źródłowa, którą Szymel tak formułuje odnosząc do siebie: „polski poeta, hebrajski niemowa”, a Brandstaetter powiada: „pasierb dalekiej północy”. Wygnaniec, sierota, pasierb, opuszczony, biedny. Jego „tu”, jego aktualną obecność i istnienie społeczne, literackie odczuwa jako niepełne lub niewłaściwe. Jego miejsce powinno być gdzie indziej, powinien być kimś innym. Brandstaetter tak wypowiada to pragnienie:

*Przeło mnie Panie, wyprowadź znad Wisły
wiklin i topól,
Z najświętszych pól Podkarpacia, wśród których
świat ten ujrzałem,
(...)
I zwróć mojej twarzy jasnej semickie rysy
Dawida,
Młym płaczem wicher pastym, zwa swargom
hebrajską nauką.*

Myśli i wyobraźnia ujęta w system opozycji przestrzennych: tu (Polska) — tam (Palestyna); lingwistycznych: język polski — hebrajski mowa; antropologicznych: „jasna twarz” — „semickie rysy”. Poeta sytuuje się wobec tego, co nieobecne, a przez to Inne, i to nieobecne Inne uznaje za swoje. Marzy, pragnie. Odczuwa różnicę między tym, kim jest, a tym, kim chciałby lub powinien być stanowi źródło wypowiedzi lirycznej. Weźmy fragment wiersza Szymła:

*Zwierzam się tobie Eljaszu,
mową swych ojców niepięknie
(...)
Ze nigdy nie nazwę w swych
wierszach matki mojej imienia.
Bo nie pomieszczy się smutkiem
w pogodzie słowiańskich słów.*

„Polski poeta, hebrajski niemowa” w polskim wierszu wyznaje swoją ulomność: „mową swych ojców niepięknie”. Opowiada po polsku jak usiłuje modlić się po hebrajsku. Oto miara rozżewu. Opozycja posiadania mowy i braku mowy. Dualizm mowy i świadomości, kultury i powinności. Być poetą oznacza przecież posiadanie nadmiaru słów, to największa intensywność mowy, szczególnie zwiększona jej obecność. Poeta to przeciwieństwo niemowy. Jest kimś, kto mówi. Jak uczy Wittgenstein, „granicę mego świata to granicę mego języka”. I tu rodzi się dramat, bo jest inny świat, inna mowa, którą są też bliższe. Dla Szymła być poetą, powiększać obszar swojej mowy, po prostu mówić, to zwiększać poczucie niemoty. Paradoxs, ale bycie poetą okazuje się ulomnością w innym wymiarze. Im bardziej mówi i pisze, tym bardziej czuje niemotę i nieobecność. Istnienie w polszczyźnie nie wystarcza, bo jak intuicyjnie pisał Rimbaud, „ja to ktoś inny” i „prawdziwe życie jest nieobecne”. Zostaje marzenie i tęsknota do nieobecnego świata. I Szymel, i Brandstaetter piszą po polsku elegie o mowie hebrajskiej. Dla poety odkrywa się w ten sposób obszar największej — bo językowej — nieobecności. Szymel pisze wprawdzie w dwu językach: po żydowsku i po polsku, przechodzi z jednego języka do drugiego, lecz wszędzie odczuwa niepełność. Mniejszą w jidysz, większą w polszczyźnie. Dla obydwu poetów mowa hebrajska ujawnia swą żeńską, matczyną naturę. Stąd bierze się synowskie poczucie odłączenia i atawistyczna tęsknota do powrotu na jej łono, do stanu przed narodzeniem.

Rana poety, która usiłuje zabić piśmem, lecz tylko ją powiększa. Inne jest nieosiągalne i niewymawialne nawet: „nigdy, nie nazwę w swych wierszach matki mojej imienia”. Obok zwyczajnych dla poety kłopotów z artykulacją, wyłania się dramat tożsamości, obok trosk estetycznych — tragedia egzystencji: „jest” i „nie ma”. Pisze, więc jest, ale nie tak i nie tam, gdzie pragnąłby. Zostawia widoczne ślady, lecz nie słychać w nich tego, co najważniejsze: widać, lecz nie słychać. W marzeniu o mowie hebrajskiej odslania się pragnienie tego, czego — jak właśnie w hebrajskim — nie widać, lecz słychać. Dostępna mu forma obecności, jawi się jako nieobecność. Na odległym horyzoncie zjawia się alternatywa: być hebrajskim poetą i polskim niemową. Być raczej

Żydem, prawdziwym — gdyby na pewno wiedział, co to znaczy — Żydem niż poeta. Ale to niemożliwe, bo jest odwrótnie. Tak oto poeta odkrywa dychotomię pisma i rany, ich asymetrię i niewspółmierność. Wyśłek, aby oddalić się okazuje się niemożliwy skoro istnieją te wypowiedzi. Okazuje się, że nie można być Innym przemawiając z wnętrza Tego Samego. Utwory te mówią o niemożności absolutnego oddzielenia od Tożsamości, którą dla poety jest język jego utworów. Pozostaje jedynie tęsknota za opuszczeniem obecnego miejsca, które byłoby zbliżeniem do upragnionego. Lecz to poetyckie marzenie staje się osadzeniem w Tym Samym, z którego chciało się wyjść. Pisarz może stać się kimś innym zmieniając po prostu język. Pisarze, o których tu mowa piszą w jednym języku, marząc o innym. Zamiast jak Conrad od razu pisać w tym wybranym, albo jak Nabokov zmienić język, lub tak jak Beckett swobodnie wybierać między jednym a drugim (lub raczej pozwolił wybierać się językowi). Późniejsze dzieje twórczości Brandstaettera dobrze symbolizują proces oddalania, które staje się zbliżeniem do tego, od czego pragnęło się odejść. Jest to droga odkrywania, iż w Tym Samym jest miejsce dla Innego.

W dwudziestoleciu istniał również odwrótny od wyżej naskikowanego wariant wysłowienia Inności. Wychodził on artykulacji Innego jako Takiego Samego. Temat żydowski pojawia się również jako osobisty, ale żydowskość ujmuje się jako coś, od czego się odchodzi. Może najcharakterystyczniej widać to w międzywojennej poezji Włodzimierza Słobodnika. Inność lokuje on w sferze pochodzenia, przeszłości, wspomnień. Cały wyśłek poetycki u Słobodnika skierowany jest na zbliżenie do Polski i polszczyzny. Powtarza się ten sam schemat, lecz w odwrótnym kierunku. Słobodnik również pisze o mowie, lecz jest to traktat o mowie polskiej. Przywołuje archetypowy obraz polskiego poety — „lirnika mazowieckiego”. Inny jako „mazowiecki lirnik”, poeta Mazowsza — serca ziemi polskiej. Gdy Szymel oświadcza, że jest „polskim poetą, hebrajskim niemową” i uznaje tę sytuację za swój dramat, gdy Brandstaetter mówi o sobie „pasierb” i sięga po zakwiczoną w polskiej literaturze frazę „wyprowadzenia” z jednej ziemi do innej, Słobodnik na każdym kroku oświadcza: „Jestem synem Mazowsza, wnuk Judei starej”. I daje taką oto wykładnię przejścia od Innego do Tego Samego:

*Garść piasku przeniesiona na ziemię Mazowsza
Z Judei, z mazowieckim pyłem gdy ją miesza
Wiatr albo ręka ludzka, jest już polskim piaskiem,
Choć niegdyś na nim stopa stanęła Mojżesza.*

Jednak oświadczenie takie jest też tylko wyrazem czystego pragnienia. A proces „mieszania piasku” wcale nie jest mechaniczny i wcale nie zależy ani od wiatru, ani od ręki ludzkiej. W wierszach Słobodnika znajduje się bowiem także zapis dramatycznych napięć i niemożności. Doświadczenie to kulminuje w następującym wyznaniu-formule:

*Ojczyzna moja szumi w polskiej mowie,
Bliższej jak ktoś boleśnie oddalony.*

Ostatni wers brzmi prawie jak fraza Lewinaś: bliskość to boleśnie oddalenie, bliskość to dostrzeżenie odległości. Bo cóż znaczy bliżej, jeszcze bliżej? I kiedy jest się wystarczająco blisko, tak blisko, że nie można już bliżej? Czy dla poety może istnieć jakieś „dość” i jakiś kres? Doświadczenie wpisane w utwory Słobodnika ukazuje również niemożliwe, lecz tym razem jest to niemożność wyzbycia się Inności tak lekko jak pozbywamy się czegoś niepotrzebnego. Ukazuje również niemożność absolutnego i bezbolesnego zbliżenia. Potwierdza natomiast — od innej strony — ambivalentny charakter rytmu oddalen i zbliżeń, ich wewnętrzny związek.

Brandstaetter i Szymel chcieliby się oddalić od swego statusu polskiego poety, Słobodnik zaś — zbliżyć. W obydwu przypadkach cel oddala się. Słobodnikowi pozostaje stale wysławiana tęsknota do bliskości, pisarzom polsko-żydowskim — pragnienie oddalenia. Szkieletu tu dyskurs obrazują lustrzane formuły: im bliżej, tym dalej, tym więcej różnic; im dalej, tym bliżej, tym więcej podobieństw. Bardzo, ale to bardzo, upraszczając sytuację możemy powiedzieć, że historia twórczości wielu autorów potwierdziła te zasady: „ajyonjoni” odnajdują się w polskości i chrześcijaństwie, a zasymloniami odkrywają w swej polszczyźnie miejsce dla wysłowienia żydostwa, miejsce dla podmiotowości żydowskiej. Ani jeden, ani drudzy nie przestają ani na chwilę tworzenia literatury polskiej. Roman Brandstaetter i Julian Strykowski — niech te nazwiska wystarczą za ilustrację.

Lecz to nastąpiło później. Teraz, w latach trzydziestych, obserwujemy jak próbuje się wypowiedzieć językiem literatury ranę. Jak wokół tych usiłowań formuje się przestrzeń napięć i niemożliwych — czyli prawdziwych — pragnień.

4. Czego doświadcza czytelnik takich manifestacji? Lektura tego typu wypowiedzi literackich to szok. Następuje kolizja i konflikt, oburzenie i niechęć — cały zestaw umyślnych lub tylko niepokojących odczuć. Spróbujmy uogólnić te doświadczenia. Najpierw dojmujące zerzenie z czymś obcym i odmiennym. Prawdziwa rewolta Obcego. Zaistniało to, czego nie było, zazwyczaj nieobecne — uobecnio się, niewidzialne nabrało ryśw. We wnętrzu znalazło się to, co było dotychczas na zewnątrz. Dotąd klarownie wyodrębnione jako obce, zmieszano się ze swoim. Bezzelcnie Inne w Tym Samym. I to nie w wyniku ekspansji Tego Samego, lecz na skutek inwazji Innego. Obcy w twierdzy. Pojawia się doświadczenie zachwiania kosmicznego wręcz ładu: Tożsamości, Jedności, Całości, Porządku, Symetrii. Kiełkują załaski niedładu i anarchii. Władza została naruszona, bo dotychczas To Samo decydowało o przywołaniu Innego jako przedmiotu dyskursu artystycznego, publicystycznego czy politycznego. Różnica już nie różnicuje i nie oddziela. Przesunęła się do środka dotąd niezróżnicowanego. Rodzi się podejrzenie i lęk, że przestrzeń jednolita nie jest bytem doskonałym, czyli niepodzielnym i niezróżnicowanym. Skoro powstają szczeliny, schronienie przestało być bezpieczne. W dodatku zaburzeniu ulega proces poznania, gdyż rzeczywistość staje się nieokreślona, zamazana i niesprawdzalna do Tego Samego. Pojawia się niepokojące pytanie: czym jest w takim razie Własne, a czym Cudze? Doprawdy, nieznośny ciężar Inności, bo oto Inny obwieścza swą odmiennosc z wnętrza Tego Samego, z samego serca, bo z mowy, poezji, literatury. Dotychczas ten, kto pisał wiersze polskie był Polakiem, super Polakiem, wręcz synonimem polskości. A tu zamiast janczy, tradycyjnej logiki dwuwartościowości wyłania się jakaś logika wielowartościowa: można być poetą polskim nie będąc Polakiem. Przynajmniej można tak powiedzieć i takie słowa przechodzą przez gardło. I co z formułą Wittgensteina, zdaje się, że po niej...

W przytoczonych głosach krytyki wyczuwamy ten niepokój i zakłopotanie. Teksty Szymela, Eker zmuszają do zmiany optyki z poznawczej na jakąś inną. Nie można było o nich pisać tak jak się pisze po prostu o lepszych lub gorazszych poetach. Trzeba było zauważyć ich inność, bo nie sposób było nie dostrzec. I to przed poetyką i estetyką, poza macierzystym terenem literatury. Jaką przyjęć strategię: nie zauważać jak kolektyw, nie mówić jak o wadzie? Te wszystkie utwory narzucają się jako bliskie. Są po polsku i to odmierza ich bliskość, lecz w tej bliskości od razu ujawnia się oddalenie. I tego nie można było nie dostrzec, jeśli się już dostrzegło w ogóle takie wypowiedzi. Zaskoczone krytyk ma poczucie czegoś w rodzaju niejalności takich utworów, bowiem wymagają zachowania innego niż stereotypowe. Stawiają wymóg zachowania etycznego: przyjąć lub odrzucić. Wo taki zgryzi jak:

po polsku, lecz inny; inny, ale po polsku — da się oswoić i wyrazić jedynie na poziomie etyki, jej językiem. Bez przyjęcia takiej perspektywy musi pojawić się próba odrzucenia tej transgresji. Polega ona na oddzieleniu inności od poetyki. Wszyscy też zgodnie przesuwają inność poza domenę poezji, nie wliczają jej do rachunku artystycznego. Najostrejze u Sebyle, który jest nawet przeciwniastawia. A przecież przywołani w tym szkicu krytycy byli jedynymi, którzy w ogóle zauważyli wówczas fenomen literatury polsko-żydowskiej, nie można też im odmówić starań o zachowanie lojalności wobec tekstu. Rozumiem ich kłopot, zamiast wykonywać swój fach najlepiej jak umiemy, zmuszeni są do wypowiedziania się w kwestii drażliwej i jakby nie na temat. Jak by te wiersze, które omawiają mówili: zanim coś powiesz o nas, powiedz, co myślisz o Żydach. Nietaki. Proponuje się pomieszczenie porządków. Jakś dodatkowy warunek, którego nie było w umowie. Dyskurs literaturoznawczy traci swoją sterylność i neutralność. Grozi mu przekształcenie w inny dyskurs: etyczny, społeczny, polityczny, ideologiczny.

Pytanie Levinasa o źródłową sytuację bolesnej rany, w której zaczyna się wszelka mowa, obejmuje także krytyka: Napierskiego, Zawodzińskiego, Sebylę... Mnie... Co nas tak zraniło, że piszemy o tych tekstach? Pisarz rozdarł różnicę, swoją niejednołotliwość, skrzywdzony odłączeniem od całości — mówi. I rani tym swojego czytelnika, który ugodzony takim pisaniem również zaczyna mówić. Relacja „pismo — rana” ujawnia swoją przechodność. I on, i ja odczuwamy Inność, która wzdiera nam głos z gardła. Teraz moja kolej, żeby próbować zabić bliźnię pisem rane.

Doświadczenie Inności udostępnił przez Żyda-podmiot dyskursu stanowi pierwotne doświadczenie czystoestne. Odkrywa w nim swe oblicze prawda o transgresji: rozróżnienie wprawdzie burzy spokój, lecz spokój to także inercja, bezład, marsz ku entropii, czyli śmierci. Różnica i przekroczenie jest bolesnym źródłem życia. Ujawnia też niezgodę na Różnicę i niechęć do statusu sieroty, wygnania, bezdomnego, słabego. Lecz także i niechęć do tej niechęci.

Etyka poprzedza poetykę, ale jej nie zastępuje. Pojawia się problem przejścia od etyki do estetyki. Dlaczego głos Innego rozlega się w tekstach lichych? Zapewne to kwestia talentu. Lecz czym on jest w przyjętej tu perspektywie? Może sposobem wykorzystania różnicującego doświadczenia, umiejętności posłuszenia się raną. W naszym przypadku przeważnie oznacza pozostanie na poziomie prymarnego, stąd niezdarne, wysłowienia. Lecz przecież możliwe jest artykułowanie Inności artystycznie doskonałe. Jak u Kafki i Schulza. Obydwaj stosują uogólnienie: Żyd, czyli Inny, to Każdy. Żydowskość nie znika z dzieł obu pisarzy, przeciwnie, nasycza je głęboko, właśnie archetypowo. Pismo i rana przekształca się w Księgę. Wśród twórców polsko-żydowskich na tej drodze była Debra Vogel, o której B. Rudnicki pisze, że jej proza uogólnia — w wyrafinowanym artystycznie języku — doświadczenie miasteczka-sztetl. Młody Brandstaeiter zdaje się mówić: Jestem Żydem, jestem Inny. Słobodnik: Jestem Polakiem, jestem Tak Sam. Kalka i Schulz: Jestem Inny, jestem pisarzem. W dwu pierwszych przypadkach pisanie ogranicza się tylko do takiej artykulacji. Rana to to, co generuje dyskurs, nadaje mu ton i dramaturgię. Jest źródłem, a nie mową. Większość utworów literatury polsko-żydowskiej pozostaje na poziomie etycznym i partykularnym, zatrzymując się na progu estetyki. w przejściu do piękna, piękna bółu.

Wyjania się wreszcie kwestia określenia interakcji między Tym Samym i Innym, między Żydem piszącym po polsku, Żydo-Polakiem, a odbiorcą polskim. Nie jest to dialog w sensie Bachтина czy Bubera. Tylko zniknięcie się, czyli spotkanie. Dialog zakłada komunikację, obustronną wymianę, a tu żadnej prawie komunikacji nie było. Myśl skłupiona na komunikacji i dialogu, widząca w nich absolutną wartość i kryterium wszelkiej wartości, gubi się bezradnie w obliczu tak

ograniczonego spotkania. Na całe szczęście uświadamiamy sobie coraz bardziej, że przed dialogiem i komunikacją może coś jeszcze istnieć. Posłuchajmy znakomitego myśliciela. H. Elzenberg zanotował w swoim dzienniku (*Kłopot z istnieniem*, Kraków 1963) taką oto refleksję w związku z filozofią komunikacji Jaspersa:

Prawdą jest, jak on to wywodzi, że „komunikacja” i sama już gotowość do niej przekształca człowieka, który sobie coś myśli i ma coś do powiedzenia. Ale teraz: czy go przekształca wyłącznie w sensie dodatnim? Czyjni jego myśl bardziej giętką. Przyczynia się do jej oblatwienia niezbędnymi zastrzeżeniami. Czasem — może — do uwydatnienia niektórych jej w samotności nie dość uwzględnionych odcieni. Z drugiej jednak strony: niektóre subtelniejsze odcienie zacierają. (...) Wciążą ją w nieraz dość sztuczne, koniunkturalne stosunki przymierza i antagonizmu. (...)

Co się nie daje przekazać, jest tak, jakby wcale nie było. W pewnym sensie Jaspers ma słuszność, i tak to się normalnie odczuwa. Ale gdy się taka sytuacja przedłuża i nie ma z niej wyjścia, musimy się z nią w końcu jakoś uporać, to znaczy tak się ustawić, by mocno czuć, że to coś właśnie jest, chociaż nie przekazane. Nie można człowiekowi powiedzieć: komunikuj się albo zechnij.

Natychmiast w tym komunikacyjno-dialogowym kontekście „fraternité ou la mort” przypomniał się cytowana przez A. Wata piosenka SS:

*Und willst du nicht mein Bruder sein
so schlag ich dir dein Schadel ein.*

Jeżeli nie zechcesz być moim bratem, to rozwałę ci łeb... Potraktujmy to jako przestróg. Przed poetyką, przed poznaniem, przed dialogiem, na progu komunikacji rozciąga się poziom gestów etycznych. Nawet, jeśli nie rodzi się ów stosunek etyczny, który Levinas określa jako odpowiedzialność, jeden-za-dla-drugiego, to przynajmniej pozostaje uwaga, o której pisała Simone Weil, że jest wspólną substancją dobrych studiów i modlitwy. Taki też jest porządek miłości, bo „kiedy się naprawdę uważa, niszczy się zło w sobie”.

Co pozostaje jako owoc pisarskiego dramatu i ofiary? Dla pisarzy jakby same klęski. W porządku psychologicznym: kryzys tożsamości, alienacja; socjologicznie: brak publiczności; artystycznie: brak formy (później, po holokaucie, po szoah, będzie się tylko: nie ma języka po Oświęcimiu, poezja jest niemożliwa). Niewiele. Tylko ten znak graficzny łącząco-rozdziałający, możliwość położenia kreszki między dwoma słowami. Migotliwy fenomen o przedziwnych właściwościach. W tym migotaniu przesuwa się tajemnica, niepokojąca Twarz Innego, wpisana w mój-nasz system językowy, czyli jakoś moja-nasza. Jest. Już nie do usunięcia. Inny w moim.

Tak, są inni. Tak, jest mowa, „wierna mowa”, najgłośniejszy dom, któremu obce jest wszelkie przesładowanie. Przypomina się wiersz M. Cwietajewej:

*Getto wybrańców! Rów i krynki.
Nie ludź się żadną litością.
W tym najbardziej chrześcijańskim ze światów
Poezi — to Żydostwo.*

(tłum. A. Boyarska)

Inni, Żydzi, poeci, wybrani do przekładownia, chroniący się w języku. Jak Każdy. Przypomina się jeszcze, jak francuscy studenci, w burzliwym maju 1968, na znak solidarności z kolegą, którego prasa próbowała zdyskredytować wskazując na jego żydowskie pochodzenie, skandowali: „Nous sommes tous les Juifs allemands”. I chciałoby się

powiedzieć to zdanie po polsku. I prześwituje domysi, że może pogranicza wcale nie trzeba szukać daleko w czasie i przestrzeni. Pogranicze jest blisko. Niekilcy uważają, że nazbyt. Tak blisko jak drugi człowiek.

Władysław Panas



Kraków, maceby z cmentarza R'emuh, w. XVI/XVII

JACEK ŁUMIŃSKI

Tańce i obrzędy żydowskie

Zburzenie Jerozolimy i utrata samodzielnosci państwowej w roku 70 n.e. stanowi początek nowej epoki w dziejach Żydów, a także naturalny podział w historii ich kultury. Po upadku państwa Żydzi, zmuszeni do opuszczenia swojej ojczyzny, zamieszkali w rozproszeniu pośród obcych ludów, w nowych, nie znanych im warunkach, do których musieli się przystosować. Nieustannie zmieniające się w diasporze¹ warunki życia społeczności żydowskich przyczyniły się do zerwania kontaktu z naturą, a tym samym do zaniku podstawowego pierwiastka rolniczego w dawnych świętach Pesah, Szabuoth i Sukoth i do przekształcenia się ich w tzw. święta pielgrzymie Szalosz Regalim, o narodowym charakterze. Pod wpływem nowych warunków bytowych w miastach europejskich zmieniali się również związane niegdys z rolnictwem obrzędy, zwyczajy i tańce, które pozbawione realnego gruntu przybierały nowe formy. Na kształtowanie się tych form złożyły się przyczyny dwójakiego rodzaju. Z jednej strony były to ograniczenia spowodowane ustawodawstwem synodalnym, które m.in. zabraniało Żydom osiedlania się na wsi, z drugiej zaś zakazy i nakazy rabinów, chroniące naród przed obcymi wpływami. Pierwsza z tych przyczyn stanowiła nacisk zewnętrzny i spowodowała ustawowe odseparowanie Żydów od reszty społeczeństwa poprzez wyznaczenie getti², które miały na celu uchronienie chrześcijan od zgubnego wpływu „przewiernych”³. Władze kościelne swoimi wysiłkami zmierzającymi do skrópowania swobody Żydom doprowadziły do zakazania im jawnego obchodzenia świąt oraz wszelkich uroczystości społecznych, a w tym i wesel. W związku z tym zarządy gmin żydowskich, postawione w trudnej sytuacji, szukały dogodnego rozwiązania, które nie kłóciłoby się ani z prawodawstwem synodalnym, ani z zasadami judaizmu. Skromne warunki lokalowe ludności, a przede wszystkim ogromna ciasnota uniemożliwiająca organizowanie uroczystości weselnych w mieszkaniach prywatnych, nasunęła gminom konieczność sięgnięcia do zwyczajów rdzennych mieszkańców Europy. Na wzór chrześcijańskich domów zabaw, znajdujących się zwykle w ratuszu lub w jego pobliżu, utworzono więc instytucje tanzhausu. Były to budynki usytuowane najczęściej w pobliżu kahal⁴, które skupiały wszelką działalność gminy. Uroczystości weselne i inne zabawy, odbywające się niegdys na wolnym powietrzu, zostały wtłoczone w mury tanzhausu i przystosowane do panujących w nim warunków.

Wszystkie te procesy o charakterze społecznym i religijnym kształtowane były, jak już zaznaczyłem, nie tylko przez bodźce płynące z

¹ Diaspora — rozproszenie. Termin ten pojawia się w judaizmie okresu hellenistycznego jako określenie żydowskiego osadnictwa za granicą.

² W przeciwieństwie do getti zachodnich wydzielenie dzielnic żydowskich w miastach polskich jedynie w dwóch znanych przypadkach, tj. Kazimierza Koło Krakowa i dzielnicy wódmięskiej, we Lwowie, nastąpiło za pomocą murów i bram.

³ Przewiercyli nazywano Żydów, głównie w agiograficznej literaturze chrześcijańskiej.

⁴ Żydowska gmina religijna.

zewnątrz, ale także przez nakazy, zakazy, obowiązki ustalone wewnątrz społeczności żydowskich przez uczonych rabinów. Prawodawstwo żydowskie opierające się na Pięcioksięgu, ujęło w ścisłe rygory wszystkie czynności dnia codziennego, rytuał świąt, obrządek weselny i taniec. Ustalono określoną liczbę „mycwot”¹ czyli dobrych uczynków, na wypełnianiu których polegało życie. Jedną z tych „mycwot” był taniec. Dzięki temu pełnił on istotną rolę w obrzędowości żydowskiej, co pozwoliło mu rozwinąć bardzo różnorodnie formy.

Taniec obrzędowy w diasporze rozwijał się w dwóch zasadniczych kierunkach. Pierwszy z nich, to ujęcie w określone przez rabinów kanony zachowania się tańce weselne o podłożu świeckim. Ich celem było uczczenie młodej pary w czasie obrzędu wesela. W innym natomiast kierunku rozwijały się tańce w obrzędach religijnych, których zadaniem było oddanie czi Bogu. Obydwie grupy tańców różniły się między sobą nie tylko celem, ale i doбором pas, formami, stanami ducha, itp. Osobną grupę natomiast, stanowiły tańce chasydów, które nigdy nie przybrały charakteru świeckiego. Bez względu na powód oddawania się tańcowi, jego celem było uczczenie Stwórcy i zbliżenie się do Niego.

Taniec weselny

Powstanie instytucji tanhausu w życiu społecznym aszkenazyjskich² środowisk żydowskich, tzn. takich, których trzon stanowili Żydzi niemieccy, miało ogromne znaczenie w kształtowaniu się formy obrzędu weselnego i towarzyszących mu tańców. Jeden z najwcześniejszych dokumentów świadczących o nabyciu tanhausu pochodzi z 1290 roku z Augsburga. Niemniej jednak podobne budynki istniały już w XII wieku. Na okres istnienia żydowskich domów tańca przypada krystalizowanie się zasad zachowania się kobiet i mężczyzn podczas wykonywania tanecznych pas i figur. Informacji na ten temat dostarcza bogata literatura rabiniczna, a szczególnie ta o mniej oficjalnym charakterze tzw. responzy³. W nich właśnie znajdujemy odpowiedzi na pytanie, jak tańczono w średniowieczu, renesansie, baroku i wyjaśnienie współczesnego kształtu wesela żydowskiego. Jak wynika z responz i dokumentów XV-wiecznych, wszyscy tancerze biorący udział w ówczesnej zabawie weselnej mieli obowiązek posiadania specjalnych szarf. Poza tym uważano je za bardzo elegancką ozdobę stroju i zapewne były bardzo kosztowne, gdyż w zachowanym testamentem z tego okresu testator przeznaczał znaczną sumę pieniędzy na zakup takiej szarfy dla nie narodzonej wnuczki. Ozdobna szarfa lub pasek był warunkiem uczestnictwa w tańcach weselnych, które stanowiły szansę zamężnięcia dla młodej dziewczyny. Dziewczęta były jedyną grupą współpółniców, której zezwalało tańczyć, wirować i podskakiwać na oczach wszystkich mężczyzn. Swoim pięknym tańcem mogły pozyskiwać sobie kandydatów na męża. Dlatego też nie należy się dziwić, że warunki uczestniczenia w tańcu zapewniało dziewczętom nawet w testamentach przodków. Taniec z szarfą był również decydującym kryterium w zatwierdzeniu zawartego związku małżeńskiego, o czym świadczy responza rabina Israela Iserlina (1390-1460), w której czytamy: *Ruven pożyłszy szarfę od Szymona za dwa dinara, więc mógł się nią przepasać i przystąpić do tańców podczas dni wesela. Podczas tańca młoda dziewczyna poprosiła go o pożyczenie jej szarfy, by i ona mogła przylgnąć się do tańczących. Ruven odpowiedział: Jeśli chłchałabyś pościubić mnie tą szarfą, dam ci ją i będzieś mogła zatańczyć. Ona*

¹ Głównym „mycwa” było czerzenie Boga i radowanie się tym czynem.

² Aszkenazyjczy — aszkenazim od słowa Aszkenaz, jakim w średniowieczu określano Niemcy doocyży Żydów, których łączył wspólny jeź. jidisz.

³ Responza — odpowiedź, literatura zawierająca odpowiedzi ważnych talmuistów na pytania nurtujące lud.

odpowiedziała: „Tak” i Ruwen dał jej to, o co prosiła w obecności świadków. Rabin na podstawie przebiegu akcji i odbywającego się zwyczajowo tańca legalizował związek małżeński. Czasami jednak, dostrzegając nawet najdrobniejsze niezgodności z przepisami, unieważniał ślub. Tak jak się stało w przypadku dwójga bohaterów cytowanego fragmentu responzy. Tytuł z tych dwóch przykładów łatwo zorientować się jak ważną rolę w życiu narodu żydowskiego spełniał taniec. Towarzyszył Żydom we wszystkich przełomowych chwilach i był usankcjonowany prawem i tradycją. Wielu rabinów zabraniano tańca w parach! a nawet zalecało separację pici poprzez umieszczenie ich w oddzielnych pomieszczeniach. Dojrzałym kobietom zakazywano również solowych popisów i wolnego wyboru partnerów. Wszystkie te zabiegi uczonych rabinów prowadziły do utrzymania społeczeństwa we względnych rygorach moralnych, z dala od rozwiązłości i rozpusty, która mogłaby okazać się zgubna dla narodu.

Przebieg zabawy weselnej w dwóch oddzielnych dla obu pici pomieszczeniach, stosowanie środka uniemożliwiającego bezpośredni kontakt między partnerami w tańcu, zakaz solowych popisów tanecznych kobiet to tylko niektóre z elementów wywodzących się ze średniowiecznych tradycji żydowskich, które odcisnęły swoje piętno na współczesnej formie obrzędu weselnego. W tym samym czasie zaczęły krystalizować się i inne elementy, bez których późniejsze wesela nie mogły się odbyć. Kształtowane one były głównie przez Żydów niemieckich, którzy z kolei emigrując masowo do Polski w wiekach XV i XVI zdecydowali o kierunkach rozwoju kultury społeczeństw żydowskich zamieszkałych do tej pory na terenie naszego kraju. Ostateczny wpływ na całokształt ich wybitnych osiągnięć miały jednak polskie warunki ekonomiczno-społeczno-polityczne oraz oddziaływanie elementów kulturowych żydowskich przybyszów z Turcji, Krymu, Palestyny itd. Powstały w tych warunkach niezwykle imponujące materiały i duchowy dorobek Żydów polskich gromadzący, utrwalany i wzbogacany w ciągu stuleci obejmując również specyficzną folklor taneczny, wierzenia, zwyczaje i obyczaje wypełniające zarówno życie, jak i uroczystość wesela żydowskiego.

Prawo religijne i zwyczajowe oraz warunki historyczne ukształtowały w ciągu minionych wieków obrzęd weselny taki, jaki przetrwał w pamięci ostatnich reprezentantów polskich społeczności żydowskich. Dzięki nim udało się ustalić ogólny model przebiegu uroczystości weselnych włącznie z odbywającymi się tańcami. Model ten obfitujący w liczne lokalne zwyczaje, obyczaje, wierzenia i przesady miał jednak na terenie naszego kraju liczne odmiany regionalne, które wynikały z odmiennych uwarunkowań społecznych i prawnych panujących na danym terenie. Wzajemne oddziaływanie na siebie obu społeczności, polskiej i żydowskiej, poprzez częste ich kontakty pozostawiło niezaparte ślady w ich obyczajowości i kulturze. Znaczący przy tym należy, że nie wszystkie społeczności żydowskie jednakowo ulegały wpływom z zewnątrz. Stopień natężenia procesu przyswajania obcych elementów kulturowych i jego zakres zależały od wielu czynników m.in. od intensywności i typu religijności, poziomu oświaty, dostępu do kultury, miejsca zamieszkania (wieś, miasto, region). Dlatego też najmniej uległy wydaje się wyizolowany świat środowisk chasydzyckich, którego bogactwo folkloru jest efektem przede wszystkim wybijanej wyobraźni jego reprezentantów. Sporządzony przeze mnie wkrót obrzęd weselnego obowiązywał w zasadzie na terenie całego kraju zarówno wśród chasydów, jak i Żydów religijnych nie będących chasydami. Inne były towarzyszące tym weselom liczne szczegóły stanowiące treść wypełniająca szkielet całego obrzędu i zabawy.

Obrzęd weselny Żydów polskich poprzedzony był dwoma istotnymi wydarzeniami, które decydowały o tym, czy zaślubiny i wesela dojdą do

skutku. Pierwszym z nich było tzw. „a byszol” czyli oględziny, aranżowane przez swatów (szadhen). Polegały one na tym, że rodzice chłopca i dziewczyny spotykali się w neutralnym miejscu, by porozumieć się w sprawie posagu, prezentów, jakimi młodzi mają się obdarować, i warunków utrzymania młodych. Jeśli proponowane rozwiązania zadowalały obie strony, to na znak ugody wiązały się one słowem, czyli zawarły ustne porozumienie. Zerwanie tego porozumienia było uznawane za wielkie przewinienie. Zdarzały się jednak wypadki, kiedy jedna ze stron nie dotrzymywała słowa. Zobowiązana była wtedy do podania przyczyn, dla których zaślubiny nie mogły nastąpić. W określonym w uszty umowie czasie odbywał się następny etap, prowadzący do ostatecznego faktu zaślubin. W domu przyszłej panny młodej zbierali się najbliżsi członkowie obu zainteresowanych skójzarzeniem małżeństwa rodzin na tzw. „tinoim”, czyli zaręczynach. Jeden z obecných mężczyzn, najczęściej szadhen, spisywał wtedy umowę (ksybe) pomiędzy rodzicami, w której zawarte były wszystkie warunki małżeńskie. Po spisaniu tego aktu zaręczynowego, podpisanego przez dwóch świadków, rodziców i młodych, na znak szczęścia i ugody tłuczono ławek z okrzykiem — mazel tow! Po tym akcie panna młoda otrzymywała podarek od rodziców pana młodego, a wszyscy uczestnicy — w radosnej uczcie, czasami połączonej ze śpiewem i tańcami. Do czasu wesela narzeczni zazwyczaj nie wydawali się nawet wtedy, gdy pan młody był zaproszony przez rodziców dziewczyny na uciej święteczną. Przed weselem na ręce miejscowego dygnitarza składano ustaloną w akcie zaręczynowym posag. Do zwyczajów należało, że panna młoda wysyłała dla narzeczonego woreczek na „tefilin” (filakterie)⁶ i serwetkę na mace. Natomiast rodzice panny młodej ofiarowywali narzeczonemu lales (szal modlitewny). Rodzice pana młodego przygotowywali w darze dla panny młodej najcenniejsze pościel (z gęsnego pierza), perukę i książkę do nabożeństwa. Po złożeniu ustalonych w umowie darów, które zależały oczywiście od stopnia zamożności łączących się rodzin, ustalano konkretny dzień ślubu. Był nim zazwyczaj wtorek, który uważano za szczęśliwy dzień. W ostatnią sobotę przed ślubem pan młody odczytywał werseł z Tory. Obydwoje zaś musieli wykonać jeszcze jedną bardzo ważną czynność — kąpiel rytualną w myłwie odbywającą się w przeddzień ślubu. W dzień zaślubin państwo młodzi zmuszeni byli pościć aż do momentu zawarcia związku małżeńskiego. Około południa przychodzili do panny młodej dziewczęta, które ubierając ją tańczyły i śpiewały wesołe piosenki. Pan młody przebywał w tym czasie w innym pomieszczeniu w towarzystwie mężczyzn (družby). Obydwie te grupy młodzieży zabawiał na przemian badhen i kapela (klezurim). Przed wieczorem, po ubraniu panny młodej, dwie żeńskie sadzaly ją na fotelu podkładając jej poduszkę i podnózek pod nogi. Rozpoczynał się obrzęd „bacezn di kate”, w którym panna młoda (kate) spełniała rolę królowej na przepięknie udekorowanym tronie. Obrzęd ten rozpoczynał badhen intonując odpowiednie pieśni i kierując czynnościami kobiet. Wszystko to odbywało się przy muzyce, śpiewie i delikatnych płasch dziewcząt. Po „bacezn” wchodził pan młody w otoczeniu mężczyzn. Kobiety uswały się na bok. Pan młody podchodził do swej przyszłej małżonki i narzucał jej na twarz chustkę, którą mogła zdjąć dopiero po ślubie. W ten sposób następował akt tzw. badekns. Po odejściu pana młodego i towarzyszących mu družbów, przemawiał badhen starając się swoją mową wzruszyć do łez wszystkich obecných, a szczególnie pannę młodą. Wprowadzenie poważnego nastroju było przygotowaniem do kulminacyjnego punktu uroczystości. Najpierw przygotowywali się orszak do

⁶ Mazel tow — na szczęście.

⁷ Tefilin — filakterie, dwa pudełka zawierające cyfry z Tory. Podczas porannej modlitwy przynajmniej się rzykami jedno do lewej ręki, drugie do czoła. Tefilin zakładano od trzydziesto roku życia.

odprowadzenia pana młodego, a w następnej kolejności panny młodej do miejsca przeznaczonego na odbycie się ślubu. Miejscem tym było zazwyczaj podwórze wokół bóżnicy, gdyż ślub musiał odbyć się pod gołym niebem. Pan młody, ubrany w biały kitel⁸, w towarzystwie dwóch trzymających go pod ręce mężczyzn (ojców obojga narzeczonych) i orszaku wchodził pod ustawiony na dziedzińcu bóżniczym baldachim (chype). Większość osób wracała po pannę młodą, którą w podobny sposób trzymały dwie kobiety (matki narzeczonych) prowadząc ją w towarzystwie orszaku do oczekującego pana młodego. Wchodząc pod baldachim, obie matki oprowadzały trzy (lub siedem) razy pannę młodą dookoła stojącego pod chypą przyszłego małżonka i pozostawiały ją po jego prawej stronie. Obydwo orszakom towarzyszyła przez cały czas muzyka, która potęgowała uroczysty nastrój. Kiedy młodzi stanęli już pod chypą, muzyka milkła i odczytywano akt umowy ślubnej (ksybe). Następnie rabin wygłaszał odpowiednią modlitwę, odmawiał niedo bogosławienstw (bruche) nad winem w kielichu. Upijał z niego odrobinę i podawał młodemu. Pan młody z kolei po skosztowaniu tego napoju czesował nim pannę młodą. Po dokonaniu tego obrządku następował finalny punkt zaślubin, czyli założenie obrączki na palec panny młodej. Od tej chwili oboje byli już małżeństwem w obliczu Boga i całej społeczności. Dla podkreślenia powagi chwili i szczęścia ogólnie panującego wśród zebranych gości, podawano młodemu małżonkowi szklankę (lub kieliszek), którą on rozdeptywał nogą przy ogólnym okrzyku mazel tow. Akt ten według niektórych symbolizował zburzenie i Świątyni Jerozolimskiej, przez co przypominał o nieszczęściach zbyhających na ludzi. Zaślubiny zostały dokonane, pan młody odślniał więc twarz swojej młodej żony i razem szli do domu, w którym miała odbyć się zabawa weselna. Przez cały czas trwania ceremonii zawarcia związku małżeńskiego od momentu „unterferm” wszyscy weselnicy trzymali w rękach zapalone świece, które potęgowały uroczysty, niecodzienny nastrój. Świece te gaszono dopiero przed wejściem na zabawę weselną, gdzie jedna z matek młodych małżonków wykonywała „koicz tanz” (taniec z chałą). Ten powitalny taniec przed drzwiami wejściowymi do domu można porównać do słowiańskim zwyczajem powitania chlebem i solą. Miał on bowiem zapewnić młodej parze szczęście i dostatek w życiu małżeńskim. Przed rozpoczęciem zabawy weselnej odbywała się obfita uczta, złożona z tradycyjnych dań żydowskich, do których należały m.in. „goldene joy” (złoty rosół) i reidich (bezy). Zanim jednak przystąpiono do kolacji odprowadzono młodych na parę minut do oddzielnego pokoju, gdzie mogli nacieszyć się swoim nowym stanem. Pod koniec uczyi odbywało się tzw. „druzse geszank”, czyli rozdawanie prezentów ślubnych przez badhena, który starał się robić to jak najdowcipniej. Druzse geszank polegało na głośnym wymienieniu przedmiotów złożonych w darze nowożeńcom oraz na krótkim, dowcipnym przedstawieniu ich fundatorów. Po prezentacji подарunków przystępowano do wykonania „nywce tanzi”⁹, a taniec ten mający długie tradycje w historii obrzędu weselnego, zgodnie z obowiązkiem „nywca” — czynienia dobra, miał na celu uhonorowanie panny młodej i pana młodego. Jego przebieg wykazywał znaczne różnice regionalne. Z reguły każdy z weselników wykonywał ten taniec z swoją „nroca” w kolejności zgodnej z porządkiem ustalonym według hierarchii. W tym wypadku „nywce tanzi” rozpoczynał rabin wywołując młodą żeńską zza stołu młodego. Jego przebieg wykazywał znaczne różnice regionalne. Z reguły każdy z weselników wykonywał ten taniec z swoją „nroca” w kolejności zgodnej z porządkiem ustalonym według hierarchii. W tym wypadku „nywce tanzi” rozpoczynał rabin wywołując młodą żeńską zza stołu młodego. Podawała mu ona chusteczkę, chroniącą ich od bezpośredniego dotyku dłoni, i pełnym skromnością ruchem prowadziła taniec. Po kilkunastu taktach następowała zmiana partnerów, którzy tak jak rabin ujmowali koniec chusteczki trzymanej

⁸ Kitel — długa biała koszula rytualna, którą w tym wypadku symbolizowała koszulę śmieciłą zakładaną po zgodzie zmiarzem żydów. W obliczu szczęścia nie wolno było zapominać o ciężkich chwilach.

⁹ Tanzi — zdrobnienie od Tatz.

przez młodą. Zdarzało się jednak, że taniec „mycwe” wykonywali tylko młodzi małżonkowie z zachowaniem obowiązującej separacji poprzez chusteczkę. Uczestniczący w zabawie goście stawali wówczas kołem i przyklaskiwali tańczącym. W innych z kolei społecznościach żydowskich w Polsce taniec ten odbywał się z udziałem wszystkich weselników. Z panną młodą tańczyły wówczas wszystkie kobiety, a z panem młodym wszyscy mężczyźni. Były również środowiska, w których młodzi nie uczestniczyli w tańcu „mycwe” przylgając się jedynie jego wykonaniu przez innych weselników. Po wykonaniu „mycwe tanzł” odprowadzano młodych do sypialni, najpierw prowadzono tam pannę młodą, gdzie matka informowała ją o powinnościach małżeńskich młodej mężatki w noc poślubną. Potem zaś wprowadzano do sypialni pana młodego. Goście natomiast bawili się do rana, a czasami nawet przez kilka dni. Tańce, wykonywane podczas zabawy weselnej, odbywały się w dowolnej kolejności, zależnie od decyzji wspomnianego już żartownisia badhena. Niektóre z tych tańców miały swój określony temat jak np. broges tanz — przedstawiający małżeńska kłótnię i pojednanie, szer tanz — naśladowujący pracę krawca, besem tanz — z miotłą symbolizującą konia lub muszkiet, ozinin tanz — przedstawiający odczucia rodziców po wydaniu za żonę córeczki. Były i takie, które wykonywano przez określone grupy ludzi: bobes tanz — tańczony przez babcię, mechatanem tanz — najbliższych krewnych, redi, karahod, frailachs, hopke, klaper — przez mężczyzn. Ponadto w bardziej postępowych rodzinach pozwalano sobie na wykonanie walca, polki, kadryla i innych. Zdarzało się często, że na wzór polskich zabaw, tańce weselne inaugurował polonez, a pomiędzy żydowskimi tańcami znalazł się czas na wykonanie krakowiaka czy mazura. Wszystkie tańce żydowskie z wyjątkiem mycwe tanz i kołicz tanz, to tańce grupowe, odbywające się z podziałem na pięć wykonawców. Podstawową formą tańczeniową wszystkich rodzajów tańca było koło. Bardzo ważnym elementem były wykonywany gest, spojrzenie, ruch barku itp. Z każdego tańca można było odczytać rolę, jakie w życiu przeznaczono obu płciom. I tak kobieta jako istota skłonna do grzechu musiała uważać, by nie popełnić jakiejś nieprawości nawet podczas tańca. Dlatego jej ruchy pełne były niezwykłej prostoty i dostojności. Nigdy nie spoglądała prosto w twarz mężczyzny. Spuszczając zawsze wzrok i lekko odwracając głowę często zasłaniając twarz tańczącymi ruchami dłoni. Dłonie w tańcu Żydówek odgrywały szczególną rolę — były odzwierciedleniem duszy. Delikatny, falujący ruch kciśi dłoni i miękko wykonywane pas sprawiały wrażenie pływającego obłoku, bądź efermerycznej istoty. Palce dłoni były związane ze sobą, jedynie kciuk odstawał, nadając kierunek wykonywanemu ruchowi. W pozycji wyściżonych dłoni odwrócona była ku dółowi, kciuk odstawał. Ruch rozpoznawali kciuki dochodząc do reszty palców dłoni. Następnie zataczał dół, a z mm odwracała się cała dłoń. Przy powrocie zataczał koło w odwrotnym kierunku, a za nim cała kciak złączonych palców odwracała się w górę. Całość wykonywana była bardzo precyzyjnie z rozwinięciem różnych form. Ruch dłoni zamierał, jeśli rekwiżitem w tańcu była chusteczka. Z chusteczka wykonywały kobiety rozmaite ruchy kołiste rąk i ramion.

Mężczyzna pozwalał sobie na większą swobodę, skoczność, a nawet żywiołowość w wykonywaniu tańcowych pas. Nierzadko wkiwakiwał na krzesło lub stół, jeśli poniał go temperament wykonywał w tańcu dużo podskoków, wyrzutów nóg, wirował itp. Tańce żydowskie w przeciwieństwie do tańców innych narodowości różniły się między sobą prezentowaną tematyką, nie zaś tańczącymi pas. Dlatego też w każdym z wyżej wymienionych tańców można było napotkać takie same kroki tańczone, które, nierzadko zapożyczone z folkloru tańcowego innych narodowości i dostosowane do nowych potrzeb, odzwierciedlały psychikę Żyda.

Naród obciążony tak tragicznymi wydarzeniami dziejowymi, niezwykle intensywnie wyrażał swoją radość. Charakterystyczne jest to, że

potrafił się cieszyć i smuć w tańcu przeżywając dogłębnie obydwaj stany, co szczególnie elektryzowało członków innych społeczności. Ogólnie można stwierdzić, że tańczących Żydów cechowało niezwykle rozmarzenie, skupienie, podniosłość i całkowite oddanie się wykonywanej czynności. Tańiec wynikał ze stanu psychicznego jednostki i cechował go wewnętrzny, ukryty dynamizm.

Tańce w obrzędach religijnych

Religia i związane z nią obrzędy zawsze spełniały funkcje integrujące naród żydowski. Przez cały okres wielowiekowej diaspory wiara była jedną formą ucieczki od nieszczęść dnia codziennego. Przenosiła w inny, odrealniony, sprawiedliwy świat, który łączył nadzieję na odrodzenie samodzielnego państwa żydowskiego z korzyściami intelektualnymi i moralnymi zgodnymi z duchem humanizmu. Nic też dziwnego, że każda uroczystość w synagodze gromadziła tłumy wiernych. Modlono się wtedy żarliwie wyrażając swoje uczucia nie tylko słowami i myślami, ale i tańcem, który stał się integralną częścią rytuału niektórych świąt, zwłaszcza tych radosnych, jak Purym i Symchat Tora.

Tańce w obrzędach świąt religijnych można podzielić na dwie zasadnicze grupy, różniące się między sobą charakterem, wynikającym z odmiennych funkcji, jakie spełniały w życiu narodu żydowskiego. Były to tańce o podłożu historycznym tj. świeckim, jak w święto Purym, mające na celu przypomnienie radosnych wydarzeń w formie zabawy i tańce o wybitnie religijnym charakterze, jak w Symchat Tora.

Święto Purym obchodzone na pamięć okaleczenia Żydów przez Mordechaja i Esterę, nazywane jest również świętem Losów i przypada w dniu 14 adar (koniec lutego, początek marca). Wydarzenie, które stało się przyczyną ustanowienia tego święta opisane jest w biblijnej *Księdze Estery*. Według tej księgi król perski Achaszwejros odrzucił swoją małżonkę Wasztai, a jej miejsce zajęła piękna Estera, wychowanka strażnika królewskiego Mordechaja, który zdobył wysoki stanowisko dzięki wykryciu spisku na życie swego władcy. W tym samym czasie ogromne wpływy w królestwie zyskał Haman, pragnący wymordować Żydów za to, że nie chcieli ukorzyć się przed nim. Przekupił więc króla, który wydał zezwolenie na dokonanie tego czynu w dniu 13 adar. Kiedy Mordechaj zorientował się w zamierzeniach Hamana, za pośrednictwem jednego z podkomorznych królewskich powiadomił Esterę o groźącym nieszczęściu i polecił jej wstawienie się u króla. Estera niemal natychmiast stanęła w obronie swego ludu udaremniając zabieg Hamana. Zgodnie z rozkazem króla Achaszwejrosa wróg narodu żydowskiego został powieszony wraz ze swymi potomkami. I tak dzień, w którym miała nastąpić straszliwa rzeź, stał się dniem szczęścia i radości.

Purym, nazywane również żydowskim karnawalem, było świętem wyjątkowo radosnym, wypelnionym wesołym śpiewem i żywymi tańcami. Ukoronowaniem uroczystości było organizowane widowisko, maskarad i wszelkiego rodzaju, zabaw i żartów. Mimo iż Talmud ostrzegał przed przedstawianiami publicznymi na ulicach i zabraniał przebrania się w suknie płci odmiennej, zabawy tego rodzaju były powszechne a nawet usankcjonowane prawnie przez niektórych talmudystów. W Polsce i na Litwie w okresie święta Losów zbirali się specjaliści purym-spieler, rekrutujący się głównie z rzemieślników i uboższych warstw ludności. Grupy te, złożone wyłącznie z mężczyzn, obchodzili domy żamożnych obywateli i odgrywały przygotowaną przed siebie sztukę. W mniejszych miejscowościach grupy takie odwiedzały każdy dom żydowski zbierając datki za pokazane przedstawienie. Towarzyszył im nastrój podniecenia, poiem śmiech i śpiew. Charakterystyczne było to, że purym-spieler czepał tematy nie tylko z historii biblijnych, podał talmudycznych i midraszów, ale także z życia

codziennego, okraszając je dowcipami, piosenkami, żargonowymi wyrażeniami i tańcem. W zyczeniu było również organizowanie wspominanych już wyżej maskarad purymowych, w czasie których przebrano się za różne typy ludzkie. W maskaradach tych brali udział m.in. słuchacze wyższych szkół talmudycznych, którzy przebijając się za „purym-reb” wygłaszali parodiowane mowy uroczyste i kazuistyczne. Kazania te, tzw. „tojes”, polegały na zastawieniu różnych ustępów biblijnych i talmudycznych, które nie miały żadnego logicznego związku między sobą. We wszystkich tych zabawach bardzo ważną rolę odgrywała wysoka sprawność ruchowa osób biorących w nich udział. Szczególnie potrzebna ona była aktorom purym-spiel, którzy każdy odgrywany przez siebie temat traktowali satyrycznie. Ponadto prezentowany program odzabiali oni wymyślnymi tańcami. Nieodłącznym elementem maskarad, odbywających się nierzadko na ulicach były także rozmaite formy tańeczne wykonywane przede wszystkim spontanicznie. Korowody tańeczne w święto Purym odbywały się w całym mieście żydowskim do późnej nocy. Radosne zabawy tańeczne, żarty i gry absorbowały każdego członka społeczności żydowskiej i były ulubionym zajęciem zwłaszcza młodzieży, która z niecierpliwości oczekiwała nadejścia Purymu.

Zupełnie inny charakter miało Symchat Tora — Święto Tora w średniowieczu wchodziło w obrządek świąt Sukoth. Z czasem jednak stało się świętem niezależnym obchodzonym dnia 23 liszi (wrzesień). W ten dzień przy odgłosie pieśni religijnych odbywają się w synagodze, dookoła bimy¹⁷ pochody, pąsy ze zwojami Tury tzw. „hakafoth” (hakufes). Pąsy te rozpoczynają się już w dzień poprzedzający święto, a towarzyszą im mali chłopcy z chorągiewkami ozdobionymi napisem „sztandar obozu Jehudy” lub „sztandar obozu Aszera”. Podczas pąsów rozlegają się od czasu do czasu dzwonki, trzymane w ruch przez dorosłych i dzieci. Na kijkach chorągiewek, trzymanych przez chłopców, wteńnięte były czerwone jabłuszka a na nich świeczki. Do pąsów i tańców z Torą wzywano każdego członka gminy według starszeństwa. Wykonywany podczas obrzędu taniec miał uroczysty, podniosły charakter z elementami zmierzającymi do osiągnięcia głębszego stanu skupienia nad odmawianymi modlitwami. W skład tańca wchodziły obroty, potrząsania tułowiem przy rozłożonych mięśniach obręczy barkowej itp. Taniec wykonuje się ze śpiewem, wzmagającym uroczysty nastrój.

Ze świętem Symchat Tora łączy się ściśle uroczystość wprowadzenia nowej Tora. Polega ona na tym, że po długim, żmudnym przepisywaniu wersów Tora, która należało dokładnie, kilka razy sprawdzić, by nie było najdrobniejszego błęd¹⁸, organizowano przyjęcie połączone z ucztą i tańcami oraz orszak wprowadzający nową księgę do bóżnicy. Przed południem w wynajętym pomieszczeniu zbierała się młodzież na radosne śpiewy i tańce. Połem orszak z miejscowym rabinem na czele otoczony mieszkańcami całego miasta, przy dźwiękach muzyki dokonywał aktu wniesienia nowego zwoju do bóżnicy i umieszczenia go w Aron Hakodez. Na uroczystość tę zapraszano również miejscowe władze kościelne i ludność chrześcijańską. Tęro nazywano często panną młodą, więc uroczystość tego typu miała charakter bardzo zbliżony do wesela. Różnica polegała na tym, że przy wprowadzeniu Tora tańce odbywały się częściowo na ulicy i w synagodze, a nie wyłącznie w pomieszczeniu prywatnym, jak miało to miejsce po zaślubinach. W synagodze tańce miały charakter wybitnie religijny. Ruch był zarazem modlitwą tańczącego Żyda. Natomiast na uczcie, która miała miejsce po uroczystości, wykonywano różne tańce świeckie.

Taniec chasydzki

Żydowska obrzędowość religijna obfituje w rytuały, w których gest i ruch mają ogromne znaczenie. Nie jest to jednak taniec w popularnym tego słowa znaczeniu, dlatego też pozwoliliśmy sobie jedynie zaszyfrować istnienie takich obrzędów. Na obrzędowość i istnienie w niej tańca wywarł ogromny wpływ powstały w XVIII wieku chasydyzm. Mimo iż swoimi założeniami nie wykraczał on poza ramy judaizmu, opierając się na jego tradycję i Torze, spotykał się z licznymi represjami ze strony władz kahalnych, które po wnieślijszych doświadczeniach z podobnymi¹⁹ ugrupowaniami nie miały zaufania do nowych przedstawicieli nauki tajnej — kabaly. Twórcą chasydyzmu był Izrael z Międzyboża, zwany Izraelem Baal Szem Tow, tj. mężem dobrej sławy. Izrael Baal Szem Tow szybko zjednał sobie wielbielców i uczniów, wśród których znaleźli się również wybitni znanie Talmudu. Młodzi chasydyzm stał się bardziej popularny nie tylko dzięki proponowanym reformom obrządku religijnego odrzucającemu suchy, skostniały rytuał, ale także dzięki jawnej krytyce stosunków społecznych, tj. między innymi samowładztwa rabinów i uczonej arystokracji. Oprócz tego nauki Besza cechowała niezwykła poetyckość wynikająca z ducha mistycyzmu, który uwalniał ludzi od codziennych kłopotów i przenosił na wyżyny prowadzące do wiecznego szczęścia w niebie. Dlatego też rozmaite posty, pokuty i wszelka asceza, tak żarliwie przestrzegana przez mistyków, była obca chasydyzmowi. Wesole uciechy, śpiewy i tańce uważano zaś za najwłaśniejsze elementy służby bożej. Nic też dziwnego, że taniec przed stworzeniem chasydy uważali za modlitwę. Każdy przejaw smutku obracali w radość, by służyć Panu namiętnościami, miłością, przyjemnościami i radością. Chasydy uważali, że smutek źle działa na dążenie człowieka do osiągnięcia wyżyn duchowych, niezbędnych do zjednoczenia się z Bogiem, dlatego też dążyli do zastąpienia go uczuciem przeciwnym.

Bezgraniczne oddawanie się czynności tańca tak charakterystyczne dla chasydów, miało jednak o wiele głębsze przyczyny. Wiek XVII i XVIII, jak powszechnie wiadomo, to okres licznych, dotkliwych klęsk, zawierch wojennych, pogromów i okrutnych rzezi. Jeśli zdamy sobie sprawę ze straszności tych wydarzeń, staje się zrozumiała tak żarliwa ucieczka w odręalniony świat, za pomocą tańca prowadzącego do radosnego upojenia w ekstazie. Im trudniej było żyć, tym goręcej tańczono. Tańczono całą duszą. Była to modlitwa, która przynosiła ukojenie i pomagała przezwyciężyć narodości niedjedn ciężki okres.

Takie podejście do tańca i jego funkcji nie tylko w kulturowo i utrwalaniu wiary lecz także w przetrwaniu narodu sprawiło, że chasydy w następnych pokoleniach stosowali rozmaite formy ruchu we wszystkich możliwych obrzędach i przy każdej okazji, nawet w życiu codziennym. Spowodowało to bujny rozkwit tańca w środowiskach chasydzkich i przyczyniło się do wzbogacenia form tańecznych w społeczeństwie żydowskim w Polsce, tym bardziej, że liczba ośrodków tego ugrupowania stale rosła, a przywódcy duchowi grup chasydzkich ustalali własne kanony poruszania się w tańcu i metody osiągania stanu ekstazy. Doszło do tego, że większość „dworów” cadyckich stanowiła oddzielne grupy folklorystyczne z własnymi legendami, wierzeniami, piosenkami i tańcami. Istniały jednak pewne właściwości wspólne dla wszystkich grup chasydzkich. Należały do nich między innymi melodie tańeczne, stanowiące znaczącą część tradycji muzycznych tego ruchu, oraz podstawowa forma tańeczna, jaką było kolo. Ponadto wszyscy chasydy tańczyli na weselach oraz uroczystościach religijnych, takich

¹⁷ Bima — mównica służąca do odczytywania modlitw, wygłaszania kazania, nauk itp.
¹⁸ Jeżeli wkraśli się najdrobniejszy nawet błąd, Tora stawała się nieważną i należało ją spalić, gdyż według wierzzeń ludu diabeł wkraślił się i pomieszał litery przepisywanemu

¹⁹ Sabatajizm — zapoczątkowany przez Sabataja Cwn (1626-1676); Frankizm, którego przywódcą był Jakub Lebówicz Frank żyjący w I poł. XVIII wieku w Polsce

jak Symchat Tora, Sabbath, a także w święta o tak podniosłym charakterze jak 9 aw, Rosz Haszana. Jom Kippur.

Zaślubiny, tak jak i w niechasydzkich społecznościach żydowskich, były uznawane za wyjątkowo powód do radości. Uczucie to jako środek ułatwiający dostanie się przed oblicze Boga, było podczas wesela szczególnie eksponowane, gdyż oprócz tego, że realizowano cele religijne, miało zapewnić szczęście młodej parze. Oddawano się więc całą duszą i ciałem czynności tańca.

W swoim przebiegu wesela chasydzkie były o wiele bogatsze od zwykłych wesel żydowskich. Oryginalne wierzzenia i przesydu ludu żydowskiego zrodzone w wyniku upowszechnienia się kabaly praktycznej opołyły w szczególnym nasileniu życie codzienne środowisk chasydzkich na terenie całego kraju i wpłynęły na ich niezwykłą obyczajowość. Wyobraźnia i imponująca siła twórcza chasydów urozmaiciła znacznie obowiązujący rytuał świąt i uroczystości społecznych; znalazła ujście w zwyczajach, obyczajach, muzyce i tańcu celebrowanych z nabożnym poświęceniem przy każdej okazji, szczególnie zaś podczas dni narzeczeństwa, intensywnych przygotowań poprzedzających dzień zaślubin oraz w czasie wesela. Zwracano tu uwagę na ścisłe przestrzeganie obowiązujących przepisów przy wykonywaniu wszystkich czynności obrzędowych. Przyjeź było np., że przez siedem dni poprzedzających ślub ani narzeczoncy, ani narzeczona nie wychodzili na ulicę bez towarzystwa osoby dorosłej. W przeciwnym razie, według wierzeń, złośliwe duchy mogłyby wyrządzić im krzywdę. W zabawie tańecznej obowiązywała wśród chasydów ścisła separacja płci. Kobiety i mężczyźni bawili się w oddzielnych pomieszczeniach.

Tak więc powszechnie obowiązujący w Polsce schemat wesela żydowskiego powstał pod dużym wpływem obrzędowości chasydzkiej, znacznie urozmaiconej, bogatszej niż w kręgach pozachasydzkich.

Szczególny talent chasydów do tańca, wynikający z podkreślonej wcześniej funkcji, jaką przeznaczono tańcom w adoracji Boga, spowodował, że rozwinięli oni wiele ciekawych form tańczeniowych i ich wariantów. Wśród tańców weselnych, ze względu na obowiązek dobrego uczynku „mycwe”, największym zainteresowaniem cieszył się „mycwe tanzi”. Jemu też poświęcali najwięcej uwagi cadycy i wykonywali go w sobie tylko właściwy sposób. Taniec ten, mający na celu uhonorowanie młodych małżonków, wykonywany był jako jedyny przez mężczyznę i kobietę w parze. Stawiało to tańczących w trudnej sytuacji, gdyż nie wiadomo, jak tańczyć, by pogodzić wszystkie nakazy i zakazy prawa religijnego. Najprawdopodobniej właśnie dlatego taniec mycwe był przedmiotem pisemnych komentarzy cadyków i ich uczniów. O wielkim znaczeniu, jakie przypisywano temu tańcom w obrzędku weselnym u chasydów, świadczą zaangażowanie reb Motele z Czernowili, który zapewne chciał spełnić swój dobry uczynek w sposób nienaganny i tańczył taniec mycwe przez godzinę. Według relacji jego uczniów tańczyli dłużej, gdyby panna młoda nie zasłabła.

Cechę charakterystyczną weselnego tańca chasydzkiego stanowiło to, że głównymi jego wykonawcami byli mężczyźni, którzy ujawniali w nim swój temperament bez żadnych ograniczeń. Kobiety natomiast, bawiące się w oddzielnych pomieszczeniach, nie wychwały w tańcu swojej energii tak zdecydowanie, jak mężczyźni. Ich taniec z reguły był mniej skoczny, choć nie pozbawiony dynamizmu. W przeciwieństwie do innych środowisk społecznych chasydzi nie zaadaptowali tańców, które wywodziły się z obcych społeczności, tzn. kozaków, polonezów, polk, krakowiaków, mazurów i innych. Taniec chasydzki był tańcem na wskroś żydowskim, opierającym się tylko na elementach narodowych, zrodzonych z aktualnych potrzeb duchowych ludu. Był on produktem epoki, w której skupiały się wszystkie marzenia narodu o wolności, swobodzie i własnym kraju.

Najczęściej obchodzonym przez Żydów świętem jest cotygodniowy

Sabbath, zwany również w języku potocznym szabes (sobota). Na charakter tego święta, będącego dla Żydów siódmym dniem tygodnia, zwraca uwagę Biblia m.in. w *Księdze Exodus*, w fragmencie dotyczącym epizodu z manną. Bóg zysłał pożywienie każdego rana przez pięć dni. Szóstego dnia zaś obdarował swój lud podwójną porcją i nakazał przygotować z niej strawę na dzień następny, który miał być „poświęconym Panu, dniem sabbatu”. Sabbat jako dzień święteczny nabrał wyjątkowego znaczenia w okresie niewoli babilońskiej, kiedy przestrzeganie obowiązków religijnych stało się elementem jednoczącym naród. Wartość tego święta wzrosła jeszcze w okresie diaspory, szczególnie wtedy, gdy na arenę dziejową wkroczyli chasydzi. Oni to wprowadzili mistyczne wyobrażenie królowej soboty, odwołującej co tydzień swój lud. Dlatego też każdy Żyd, czując powagę chwili, starał się godnie przyjąć tak dostojnego gościa. Przez cały tydzień oszczędzał, niewiele jadł, mało piał, po to by w sobotę mieć przyswoity święteczny posiłek, złożony z tradycyjnych dań żydowskich. Nawet najbiedniejszy spożywając kugel¹¹, faszerowaną gęśią zrybkę, cymes¹² i inne potrawy, miał, że czuje się tego dnia jak król u boku swojej „narczonej” — królowej Sabbath.

Przed rozpoczęciem sabbatu, w piątek wieczorem, mężczyźni udawali się do domu cadyka, gdzie uroczystą modlitwą witali nadchodzącą królową. Modły odbywały się przy suto zastawionym stole. Powoli uroczysty nastrój porwał chasydów do tańca i rozładowywał się radosnym uniesieniem. W tym czasie kobiety dostrzegły pierwszą gwiazdę na niebie zapalając co najmniej dwie świece. Przychodził czas na rozpoczęcie obrzędu błogosławieństwa światła. Gospodyni domu ubrana w białą suknię opiekuńczym gestem dłoni trzykrotnie zatęczała koło nad płomieniem świec. Następnie zasłaniała dłońmi twarz i chwiała się całym ciałem w tył i w przód. Czasami głośno płakała i zawodziła jakby błagając o życie członków rodziny. Ceremonie kończyła szerokim otwarciem rąk w bok i serdecznym, matczynym uściśnięciem dzieci.

Zakończenie sobotniego święta odbywało się również u cadyka; poprzedzała go uroczysta ucza szole szides¹³. O zmroku, po trzecim obowiązkowym posiłku sobotnim, obfitującym w śpiewy i tańce, chasydzi rozpoczęli uroczystą modlitwę pożegnania. Ostatnim tańcem tego dnia, przepojonym szczególnie intensywnym uczuciem, honorowali odejście królowej Sabbath. W domu zaś odprawiano tzw. „chawdule”¹⁴. Polegało to na zapaleniu jednej świecy, którą nazywano chawdułą i na odmówieniu błogosławieństw, kończących święteczny dzień. Odmawianym przez gospodarza domu błogosławieństwom przy świecy, utrzymanej przez najmłodszego syna, towarzyszyły rozmaite gesty, mające zapewnić powodzenie w nadchodzącym tygodniu. Chawdule kończono wzajemnym, serdecznym pozdrowieniem się członków rodziny przez wypowiedzenie zwyczajowego „a gie woch”¹⁵.

Wyjątkowo uroczyste obchodzonym przez chasydów świętem było Rosz Haszana, pierwsze za świąt jesiennych przypadające pierwszego dnia siódmego miesiąca tiszri. Stawiało ono początek roku cywilnego, a także uważane jest za Dzień Śądu i pamiętkę stworzenia świata. Obchodzi się je przede wszystkim na podstawie Talmudu, gdyż nie jest ono wymienione w *Pisaniu Świętym* jako Nowy Rok, ani jako Dzień

¹¹ Kugel — był tradycyjną potrawą żydowską, której przepis przyrządzania i składniki zależne były od zaможności rodziny i od pory roku. Mogłi to być zarówno zapiekany makaron z jajkiem, jak zapiekane nemiaki; z różnymi dodatkami, a także strudel, sporządzana z ciasta bez drożdży.

¹² Cymes tak samo jak inne potrawy, zależny był od stanu posiadania rodziny. Mogłi to być kompot; z owocami, marchewka na siodko lub inne przysmaki.

¹³ Szole szides — między obiadem a kolacją, podwieszorek.

¹⁴ Chawdule — odróżnienie, oddzielenie. W tym wypadku oddzielenie dnia świętecznego od dnia powszedniego.

¹⁵ „Dobrego tygodnia”.

Sądu. Jednak występuje ono tam jako dzień trąbienia i święto przypominania trąbą. Wiara we wpisywanie wyroku na każdego Zyda do ksiąg leżących przed sądem niebieskim spowodowała, że święta te miały w sirachu i obawie przed przyszląszością. Nastroj ten utrzymywał się do dnia odpustu, kiedy to rozstrzygał się los wszystkich wiernych.

Przed Rosz Haszana wszyscy starali się uregulować swoje długi i wybaczyć urazy, aby stanąć czystymi przed Sądem Bożym. Jako symbol niewinności kobiety ubierały się do bóżnicy w białe suknie i przyczepiały do peruk białe kokardy. Nabożeństwo tego dnia kończyło się późno w nocy, a po jego zakończeniu ze wzruszeniem winowano sobie wzajemnie dobrze spełnionego obowiązku.

Uroczystość te chasydy wzbogacali dużą ilością ekstazyjnego tańca, który, zgodnie z założeniami tego ruchu, był modlitwą, najlepiej oddającą stan ducha. Poprzez taniec starano się prześlagać Boga i uzyskać wpis na życie do właściwej księgi sądu niebieskiego.

Równie ważnym świętem było Jom Kippur czyli Dzień Odpuszczenia winęczyży dziesięciodniowy okres pokuty rozpoczynający się w Nowy Rok. Okres poprzedzający te święta tzw. Jomim — Norim (Strasne Dni), przepelniony jest łękim i grozą przed karą boską. Cechuje go wielkie skupienie i wewnętrzne rozpamiętywanie popełnionych czynów, które osiąga swój szczyt w Jom Kippur.

W przededniu Jom Kippur w przedskoino bóżniczym pobożniejsi męczyżni oraz chasydy poddawali się rytualnej chłoscie, wymierzonej przez szmessa, która symbolizowała żal za grzechy i pokutę. Zgodnie z przepisami Talmudu chłosta powinna składać się z 39 uderzeń różgą bądź rzemieniem. Zwykle jednak wymierzano 13 razów. Modły w bóżnicy odprawiano w białych kitlach. Kobiety ubierały się, podobnie jak w Rosz Haszana, w białe suknie i kokardy na znak oczyszczenia. Wieczorem, po prawie całodziennych modlitwach białagnych i tańcach, połączonych ze śpiewem, kapłan udzielał wszystkim wiernym błogosławieństwa. Wierzono, że w czasie tego aktu spoczywa na kapłanach szechina — Duch Boży, który może oślepić swoim blaskiem patrzącego człowieka. Dlatego też w obawie przed utratą wzroku zakazywano spoglądania na kapłana, przekazującego błogosławieństwo.

Taniec we wszystkich powyższych obrzędach religijnych podlegał wszędzie takim samym prawom, ustalonym przez przywódców duchowych chasydów, tzn. cadyków, których wiedza opierała się na założeniach, sprzeczowanych przez Izraela Baal Szem Towa. Jako ruch plebejski, przeciwstawiający się rabinizmowi, chasydyzm podkreślał równość wszystkich modlących się, co miało bezpośredni wpływ na wprowadzenie koła jako podstawowej formy tańca. Ci skrajnie ortodoksyjni wyznawcy Judaizmu śpiewając niggun²⁰ rozpoczęli swój taniec w bardzo wolnym tempie, zazwyczaj od miarowego kołysania. Wraz z przyspieszaniem tempa śpiewu ich ruchy przybierały na sile i rozwijały coraz trudniejsze formy. Charakterystyczne było wirowanie, skoki, podskoki, wyrzuty nóg, ruchy dłoni i rąk skierowane ku niebu. Taniec trwał aż do osiągnięcia stanu ekstazy, czemu w niektórych ugrupowaniach pomagał nasunięty na oczy tałes. Podstawowym trzymaniem w tańcu chasydzkim przy ustawieniu tańczących iwarzą do środka koła był chwyt za ramiona stojących obok tancerzy. Natomiast w ustawieniu tancerzy bokiem do środka koła trzymano zazwyczaj jedną ręką za ramię poprzednika, lub za sznur, przepasujący go chalał. Drugą zaś czyniono różne gesty. Podczas kołysania podniesione w górę ramiona i ręce często wykonywały wyraziste ruchy, połączone nawet z klaskaniem lub psykaniem palców. W niektórych ugrupowaniach chasydzkich oprócz obracającego się nieustannie koła tancerze wykonywali ruch obrotowy dookoła własnej osi. Wtedy chwytali w dłonie polsy swojego chalału, co sprawiło wrażenie rozpostartych w locie ptasich

skrzydeł. Czasami poly te kładli na wyciągnięto do przodu przedramiona i wykonując rozmaite rozdrobnione w taktie 2/4 szybkie kroki czynili półobroty w jedną i drugą stronę na przemian. O wysokim stopniu wrażliwości muzycznej chasydów i ich umiejętnościach tanecznych świadczył wysublimowany ruch dłoni, obroty wykonywane ze specyficznym układaniem się palców. Czasami w tańcu dloni chasydy mieli palce złączone razem, co stanowiło jeden z elementów adoracji Boga. Ruchy ciata, rąk i dłoni były od początku do końca całkowicie zespolone ze stanem umysłu tańczącego chasyda.

Oprócz wymienionych uroczystości, taniec towarzyszył chasydom w ich czystych zebraniach, a także był elementem, wchodzącym w skład służby u cadyka. Ich tańce i zwyczaje miały duże znaczenie w kształtowaniu się folkloru żydowskiego w Polsce. Z nich prosy lud czerpał wzory do naśladowania.

W późniejszym okresie chasydyzm był przedmiotem ataków ze strony maskilów²¹, dających do zniesienia średniowiecznych więzów krępujących rozwój literatury, sztuki i oświaty. Ruch chasydzki był ostoją konserwatywnu i przeciwstawiał się rozwojowi intelektualnemu ludności żydowskiej. Wkrótce stał się przedmiotem drwin społeczeństwa, w którego świadomości chasyd był synonimem głupoty.

Ogromna różnorodność folkloru chasydzkiego Polski międzywojennej zginęła bezpowrotnie. Istniejące jeszcze poza granicami naszego kraju liczne ugrupowania chasydzkie, mimo iż kultywują nadal bogate tradycje zmieniły swój charakter pod wpływem oddziaływania odmiennych niż w Polsce warunków ekonomicznych i społecznych. Tańce, piosenki, zwyczaje i obyczaje niegdyś obowiązujące w niewielkich grupach uległy uniwersalizacji bądź też przybrały nowe formy. Niewiele osób już dziś pamięta jak naprawdę toczyło się życie na chasydzkich „dworach”. Stąd też poza ogólnym przedstawieniem nie jest możliwe odnotowanie wielu szczegółów dotyczących folkloru poszczególnych środowisk chasydzkich, zwłaszcza tych o niewielkim zasięgu, hermetycznie zamkniętych.

Jacek Łuminski

²⁰ Pieśń monoetyczna sprzyjająca osiągnięciu stanu ekstazy.

²¹ Maskil — zwolennik Maskali, żydowskiego oświecenia.

TADEUSZ ZUKOWSKI

List uwikłany w geografie biografii

Skolatan tak — skąd jestem? W światłach począty
Pogoni (litewska, białoruska i polska związała mnie
Mowa i krew), uwięziony do Prus, nad Pregolę, i tu
Urodzony (pod gwiazdami Kanta, w niemieckiej czerwieni
Cegiel, pod sierpem i młotem sztandarów), z rodziną
Ratunku szukający w Polsce (do dzisiaj tajemnicze słowo:
Sesam losów: repatriacja) i uwięziony w średniowiecznych
Murach pomorskiego miasteczka (wśród siedmiu mostów,
Które nikogo nie łączą z porzuconym brzegiem). Na jakich
Więc miedzach szukać cichych grusz świtu, skoro tętni
Na nich tworga ucieczek?... Czy w świętej pasji pamięci
Ojca, Matki? Dziesięć lat ich białej pustki jest zdjęciem
Roetigena, gdzie odnajduję Syberię i moich kości. Skostniały,
Jak żona Lota skamieniały, widzę pustynię spopielenych pokoleń.

List wołający o światło

Ten dzień (ruda gwiazda Skorpion, Prusy Książęce), ta
Sekunda, to zwięcenie żrenic, gdy oddechem, który pręży
Płuca i w krtani szarpie struny pierwszej pamięci sluchu,
Oddzielił mnie od wód ciemności, owijając pościelą —
Światła; wonna rosa na czole, wołające nade mną
Za mnie usta (Raduń, Nacza, Lida, Grodno, Nowogródek)
I Ty rozsuwający wrota? kotary? żaluzje? dla żywego źródła
Światła, w którym jak pęcherz w rybie, ryba w wodzie, woda
W oceanie miałem pływać... Jest wszystko raniącą raną
Stąd: biegnę przez ciemny pokój — pozwalasz mnie
Polknąć szczipakowi lęku. I ja, który polknąłem światło, płynę
Polknięty przez ciemności i bliski jej oczu myślę z okami twej
Sieci. O panie, złóż nas, wypłacz mnie i zapal, dla ociemniałych
Żrenic i dróg, w skierowaniu światłem — słup.

List do mieszkańców Trzebiatowa

Miasteczko w aliteracjach: kamieniczki, kościół,
Klasztor (w gruzach), klangor kaczek (dzikich),
Rynek, ratusz (prostokąt), remiza i retusz rusztowań.

Obok: cmentarz — cerkiew (w poniemieckiej kaplicy), czarny
Bez. Brudny barak (brudnopisy wierszy tu). Rak uliczek.
To tak — to siak kroić można zaduch z tych liter.

A jest to cement celny z waszych oczu płukanych
Tłustym i chudym deszczem narodzin i śmierci —
Sąsiedzi moi; repatrianci, znajomi (w prochu i
Krwi kłęzący w kruchcie wiary, w przedsiónekach wierszy).
Uczyłem się z wami tego alfabetu i ciepiałem
Składnię jego liter. Przyjeżdżam często. Piję
Więc jeszcze — fermentujące wino z kwaśnych jabłek
Nadziei. I wyjeżdżam, obracając w sercu jak zły pieniądz — placz.

List, w którym tli się łagodny blask

W bocianim gniedźcie miasteczka, z którego wypadłem
Na złamanie prowincjonalnego losu, co we śnie bywa
Tańcem na szcudlach przed zamkniętymi drzwiami kościoła —
Biega teraz mój prawie dwuletni już syn. I włosy jego są
Światłem i śmiech, słowa i ruch. Młyny pogody od miesiąca
Mielą deszcz. Twarze repatriantów jak chleby smutku.
Miedziana blacha na gotyckiej ziemi od tupotu kropel
Delikatnie drży: jakby z nieba sypały się nutki nostalgii.
Mieszają się odcienie dymu w kominie czasu nad miasteczkiem.
Gdy Dawid biega tam, gdzie mnie popielili płomień
Rozpaczy. Dorosli już dawno tu umarli i stoją w kolejkach
Po mięso z kością — w trumnach ciał. Z oczu im sypią się grosiki
Wspomnień. Czasami w uliczki wlewa się łagodny blask. To dzieci
Przemieniają w złoto stare tyńki z niemieckimi napisami.

List do chłopca kolekcjonującego rupiecie

Tajemnicze opasle tomy pisane gotykiem,
Którego literki jak rzeźbione w pieprzu wieże,
Forty, zamki i ratusz: od wpatrywania się płynęły lzy.
I w spalonej rudo-granatowej ziemi z tłustymi okami piachu
(Oduurzające) jak płynąca spod łopatki ubiego tuczniaka krew)
Fenigi ze swastyką, tanczące łęczujące kulki szkła,
Płaskie odlewy z ołowiu, z porcelany rozbite kubki i figurki.
Zakazane wyprawy na strychy, do piwnic i na pobocza dróg.
Gdzie zrzucano (niemieckie i żydowskie) nagrobne kamienie.
Biała magia aptecznych sioi z czarną warłą
Łacińskich nazw: narkotyczne światło okrytych cieniem rzeczy.
No i ty umorusany chłopcze, który nie mogłeś zrozumieć
Związku między nauczaną w szkole nienawiścią i pogardą,
A paleniem ksiąg i opróżnianiem kieszeni z cudowności.

Tadeusz Żukowski

SERGIUSZ STERNA-WACHOWIAK

AXIS MUNDI WSCHOWA

Dobrze śpiwać można tylko na swoim genealogicznym drzewie.

Joan Coates

Przed oczami, jak stary szyć, panorama miasta. Odciski konturów w podświetlonej słońcem materii, architektura — krystalizowane bloki i linie światła — to daje spływać po swych przeciwnościach powierzchniach żywemu pyłowi powietrza, to znów staje się tylko świadectwem martwej, lecz zaskakująco ostro pociętej w przeszłość, słupy, kule substancji. Spoz murów obronnych, ponad delikatnym lśnieniem lekkobłękitnej fesy wznosi się kolegium jezuciek, nad nim jak akti strzelisty potrąca o niebo wieża kościoła. Stamtąd, z wieży farniej, ogarnąć można całość. Wysoką zabudowę bernardynskiego klasztoru i ewangelickiej kościoła Kripplein Christi, bliżej ratusza, zupełnie płaskie z tej strony wzgórze zamkowe, naprzeciw, u podnóża, ogródki siostr bernardynek i „Caritas”, dalej, już na Nowym Mieście, żydowska bóżnica i siedzibę rady kahału. Niżej czerwone dachy kamieniczek, jakieś spłoszone stado gołębi, okolona wianuszkiem uliczek starówka, promieniste brzozy szerszych ulic, wybiegające coraz mocniej nieregularnymi strugami poza bramy miejskie, Polską i Głogowską. Wyspa zupełnie czarnych i spadzistych dachów dzielnicy żydowskiej, gdzie indziej wysypka przytulonych do ogródków domków pół-mieszczan a pół-wyrobników, przybyłych późno z dolnych Niemiec. Za rogatkami miasta, ujęte w bogato ufigurowany pejzaż, wsie, zagajniki, mokradła, pola, wstąg?ki popielatych dróg i zielononiebieskich strumieni i kanałów, wszystko spowicie dymnobała z brzegów a złocejąca od środka obrazu poświata. To powidok, widmo słoneczne ożywiające szyć jakby był witrażem.

Gdzieś już od Trzech Króli światło koncentruje się tuż nad cienką gazą chmur i do wczesnej jesieni siliuje bardzo przeczoczyście, aby w październiku stężyć na olów i pograć w cieniu możliwie wszystkie uliczki i place. Od połowy stycznia niekiedy aż do września miasteczko wygląda jak zamknięte pod szklanym dachem mansardy malarza, pozostała część roku przebywa w niszach, w jaskini Platona, wiarogodniejsze w układach cieni anizeli w porządkach substancjalnego światła. Cykulacja barw i światła jest tutaj niebywała, ekspresyjna i biologiczna, nastroje jej przechodzą jak w muzyce klasycznej od radosnego allegretto wiosny po natchnione adagio wczesnej jesieni i od lipcowego staccato po largo Bożego Narodzenia nie tylko w ciągu całego rocznego cyklu, także nieoczekiwanie w ciągu jakiegoś jednego, frenetycznego dnia. Może tędy biegnie granica, na której kończy się sinoniebieskie, depresyjne światło niderlandzkie, a waloru nabiera światło wschodnio-bałtyckie, białoosrebrne, rodem znad Królowa?ca. Na niebie, przy akompaniamencie niezwykajnie częstych zórz polarnych, powidoków, kulistych piorunów i tęcz przemajają się odmiennie promieniujące bieguny światła a na ziemi, powolna im, płyta Śląska sciera się z płytą wielkopolsko-kujawską wypiętrzając wysoczyzny, waly i pagórki ponad pojezierzem sławsko-goplańskim i pradolinami barycko-głogowską i warszawsko-berlińską. Kończy się wielka nizina wschodniocuropejska a

wypiętrzenia i pagórki Dolnego Śląska przechodzą w pasmo karpackie i dalej w Alpy, Apeniny, Pireneje. Ewolucja powidoku i zmienność światła jest miejscu temu wrodzona na pamiętkę nierównego rytmu er geologicznych, pór roku i pojedynczych dni, rozwiranych wokół starej tutaj, skrzyżującej jak drewniane koło osi kosmosu. Dziś dopiero widać, że dwumiennie pasma i dziedziń światła wrosły już w fakturę substancji, w tutejsze minerały, wody, rośliny, budynki, a za ich przykładem w sposoby widzenia i style myślenia.

Propozycja rozpraszania i scalania jako widmo nieodwzajemnionej ziarnistości bytu, przyciągania-ku-sobie i jednoczesnego odpychania-się-od-siebie substancji i światła, jest pramatrycą tego miejsca. Miasteczko ma w herbie symetrię przeciwciwną, równoległość dwóch białych krzyży i dwóch białych okręgów, położonych razem na czerwonym polu. Z pewnego oddalenia widać też dominujące w panoramie wieże, ascetyczną, gotycko wydłużoną wieżę farną w ciemnym, wyniosłym helmie i przysadzistą basztę dawnej Bramy Polskiej w ogromnym, rubasznym, zielonym i płaskim jak miska kasku. Okna pod helmem wieży farniej przypominają parę przenikliwych i dumnych oczu, pod kaskiem białej i krępej baszty widnieje tylko jedno okno, okrągłe i wielkie, przypominające śpiewającą na całej gardło buzię. Tak już z oddali widać, że miasto przemierza właśnie na chudym Roszyniecu ascetyczny Don Kichot ze swym wiernym druhem, przysadzistym Sancho Panzą na osie. Gdyby jechali na Wschód, widać, że prowadziłby z impetem i pieśnią Sancho Oglądani z drugiej strony miasta udają się na Zachód i Pansa jedzie bliżej boku swego pana, cichy i swobodny jakby wracał do domu, ku śródziemnomorzu.

Wokół miękki, szleszczący dywan bukowych, lipowych, kasztanowych liści, busiwujących grubą warstwą na dnice fosy. Niżej miasto podziemne. Jędrne od stałej wilgoci pale z czarnego dębu dźwigające całą starówkę, wyłożone kamieniem tunele z fary do klasztoru i z ratusza na zamek, naruszona zuchwami globu tajemnica średniowiecznych drewnianych urządzeń, fundamentów, ulic i placów, zaprzetych targowisk, studni miejskich, systemów komunalnych. Zamknięta krypta grobowa Gurowskich pod kaplicą Św. Krzyża w klasztorze i grobowce na Campo Santo. Cienko przysypane piaskzystymi zandrami pobojowisko z czasu wojny północnej, iakie, jakie omiółł ostatnim spojrzeniem roznieiony w chwilę potem na pikach baron Osten-Sacken, pułkownik wojsk polskich, honorowany inskrypcją w zborze. Warsztwy przestrzeni i czas w wszystkim spiętrzone, tam zatopione w sobie, tam znów osobne i wolne, jak księga raz czytelną majuskułą wieź i pomników ducha, raz znów wymagająca benedyktyńskiej cierpliwości dla rozpląkania swoich tajemnic i pogmatwań, niekiedy już na zawsze nieczytelna, o powydzierzanych kartach.

Wzdłuż fosy i murów obronnych Wschowy biegnie ocieniona starodrzewem aleja. Na tyłach „krypli” tworzy zakątek szczególnie malowniczy, dalej prowadzi w Zaułek Katowski, wreszcie okala zamkowe wzgórze. Zamek i ratusz są zwornikami jednej tylko z trzech głównych przestrzeni miasta, osobnej a zarazem powiązanej strumieniami pośrednictwem z wielką przestrzenią kultury duchowej i z wielką przestrzenią kultury materialnej przestrzeni politycznej, administracyjnej, urzędowej, załodniowej ruchliwym tytulantami Śląskimi i wielkopolskimi, królewskimi i książeńskimi, głogowskimi. Dukt z ratusza na zamek zawsze tętnił życiem, nasilającym się podczas sejmików grodzkich i sądów starostwskich, pulsującym żywiej w z góry wyznaczone pory targów rybnych i sukienniczych. Podczas ślubu i wesela Kazimierza Wielkiego z Jadwigą Zagąńską, w czasie śniutia mistrza sukiennicze Daniela Cybona przeciw władzy miejskiej, podczas spotkania Augusta III Sasa z prynciem tureckim i perskim Ali Paszą ten centralny trakt oficjalnego miasta stawał się jego prawdziwą aorią. Pomimo tego ani pobyl w mieście ostatniego na tronie polskim Piastowicza,

odnotowany skądinąd aż w papierach dworu andegawskiego, ani pompa poselska turecko-praskiego, pysznie odmalowana w *Dzienniku życia mego 1714-1764* Marcina Matuszewicza, ani nawet groza paraliżująca mieszczan po ścieżki Daniela Cybona, przypominana jeszcze w XIX wieku we *Wspomnieniach z Wielkopolski* Edwarda Raczyńskiego nie zmieniły, symetryzującą przeciwnością, widma wyrazu Wschowy.

Piętra i hierarchie duchowe żywego miasta wlewają się w substancję i wielką przestrzeń kulturową, wystrzelają ją górze fara, „kryplą”, klasztorem, synagogą, a kiedyś jeszcze kościołami szpitalnymi Św. Jerzego i Św. Wawrzyńca, bastiami Św. Mikołaja i Bożego Ciała, nabiera widzialności. Miara i waga, sensem i znaczeniem nasycają ją jednak prawdziwie dopiero dzieła wschowskich poetów, filozofów, moralistów, kaznodziejów, muzyków i malarzy, natchnionych duchem swej małej ojczyzny. Tragedie, śpiewory i liryki Andresa Gryphiusa, którego mógłby nazwać Albrechtem Dürerem poezji, postylle i hymny pastora Waleriusza Herbergera zwanego Małym Lutrem, kroniki i rozprawy Samuela Fryderyka Lauterbacha, wizje religijne i moralne Słzlichtynów, epitafia i przestrogi Rafała Gurowskiego, kazania jezuity Józefa Rogalińskiego, a także sporządzone przez Walentego Zebrowskiego, bractwiaka-laika od poznających bernardynów, malowidła ściennie w klasztorze i namalowane przez Juliusza Knorra dla zbioru portrety mieszczan i pastorów, im później wykonane tym jaskrawsze lecz i głębsze w wyrazie dzieła artysty tracącego wzrok, naznaczone ścieżkami beethovenowskim piętnem. I zarazem, bez wyrazistych oznak przycięcia, przestrzeń inna, krag antropomorficznej materii, rzemiosło artystyczne, manufaktura, rzekodol. Wschowa mincerzy, szpilkarzy, konwisarzy, kołodziejów, szewców, sukienników, piwowarów, sztukatorów, drukarzy, apiekarzy, szmuklerzy, paszietników, świeczarzy, sprzedawców opłatków. A obok dziedzictwo trzecie, kształtująca los historyczny, historyczne imago pogranicznego miasta przestrzeń bezpośrednich powiązań z polityką i interesem fundowana przez mniej czy bardziej odległe spory polityczne, pretensje terytorialne, ustawy państwowe, kościelne i wojenne, skupiony wokół zamku i ratusza światek ruchliwych urzędników królestwa i księstwa, burgrabów i starostów, posłów i chorążych, stolników, podkomorzonych, podczaszych, rotmistrzów, komisarzy, sędziów, raiców.

Pod Trzema Pasterzami (*Drei Pastoren*), strojnymi w barwy i ozdoby renesansowymi kamienicami, ulica Kaznodziejska, dawna Kacza, biegnie wprost na rynek. Ostre jeszcze jesienne słońce wyostrza kontury budynków, fasady pokrywa światłociepły, wibrujący pył, bokami wydłużają się cienie, wpełza ciemność. Wywabia to pastelowe za dnia, miękkie barwy rynku, zmienia także, wyraźnie i bezwzględnie je geometryzując, ponadokrągłe, ornamentalne kroje kamienic, gzymsów, wykuszy. Lecz ostre światło zaciemnia powidok i w obyczym sobie bowiem barwy czarno-białe, kontrastuje powidok i w obyczym sobie światło obyczaj żydowski i ceremonialny arianański, ewangelizujący śląski i luteranizm polski, sarmatyzm i ascetyzm, kultura szlachecka i mieszczkańska, barok polski i barok śląski, tamten pastelowy i radosny, ten pełen grozy jak zastępnie na ponurym niebie lawiny chmur, wydają się żywo wciąć w nowe sprzeczności, w nieustępliwe opozycje. Niewprawne albo uprzedzone spojrzenie dostrzega tylko różnice i przeciwności.

Zwolna nadgania zmierzch. Od fary i kolegium jezuitów prosto i nieco w górę dukt do bernardyniackiego klasztoru, a w prawo i nieco w dół do „krypli” i baszty bramnej. Od kościoła Św. Józefa czy od zbioru Żłobka Chrystusa droga taka sama do miasta umarłych, na Campo Santo, a dalej do bóżnicy i daleko poza murami miejskimi położonego kirkutu, na którym zmarli spoczywają tyłem do miasta a twarzami na Wschód. Lecz dojmująca we wschowskim widmie wyrazu sprzeczność nie jest prosto związana z wielością i osobnością wewnętrzną wielonar-

dowych kulturowych pokładów, współtworzących ducha miasta i kreujących go na suwerena w czasoprzestrzeni historii. Przeciwnie Niewprawne albo uprzedzone oko widzi pozory jako proporcje i różnice, gdyż nie przenika w głąb, do istoty rzeczy. W rzeczywistości duch miasta uwikłany jest w sprzeczność, w napięcie, ale w napięciu zupełnie inne. Oto bowiem dramatycznie, prawdziwie jak walka anioła z szatanem kontrast wyraża się pomiędzy treścią duchową tego pogranicznego miejsca a jego losem politycznym i historycznym. Ustawiczne spory terytorialne, walki religijne, wojny, pretensje i interesowne gry polityczne nie przysługają do obrazu maczującej się i zapośredniczającej w sobie zaristnej codzienności kulturowego pogranicza. Heroiczna walka duchowa ludzi uformowanych przez kulturowe bogactwo pogranicza z zagrożeniami myślenia schematycznie, czarno-biało polityki i administracji, a niekiedy i jakiejś zdoktrynowanej religii, czyni rzeczywisty klimat miasta niepowtarzalnym, przekształca je w jakąś Axis Mundi, oś świata, porywającą i zestrzelającą myśli i pisma wszystkich tworzących tu poetów polskich i śląskich, żydowskich i czeskich, uczonych pastorów, ministrów, bernardynów, rabinów, jezuitów, natchnionych malarzy i muzyków, artystów rzemiosła i rękodzielników, a i nawet samą atmosferę codziennego miasta w jeden cel, w jedno pasmo. Paradoksalnie stworzony z zapalem poznawczym dystans do dziejów i obyczajów spójrzających się we wspólne losie i na jednym miejscu narodów jest prawem moralnym pogranicza do takiej sublimacji odrębności, która pozabwia je wybroczyn szowinistycznych, ksenofobii i nacjonalizmu, odkrywa wielobarwność, a kompromituje zapędy manichejskie czy dialektyczne, igrające napięciem przeciwności. Bezustannie, wnoszone przez politykę i interes terytorialny zagrożenie uniemożliwiłoby życie wewnętrzne miasta, współpracę i codzienne sąsiedztwo społeczności polskiej, niemieckiej, śląskiej, żydowskiej, enklaw braci czeskich czy nielicznych sponizonowanych po potopie Szwedów, osiadłych Chazaków i wędrujących wciąż dalej Cyganów, pojedynczych Olendrów, Osmańczyków i Bambrów, gdyby grozy historii nie zrównoważył duch wyrazu, kulturowy suweren pogranicza. Napierające od zewnątrz myślenie usiłujące rozdzierać zabliźniające się rany i kupczyć krwią napotyka w ten sposób silny odpór myślenia wewnętrznego i transcendentnego, wydobytającego się z głębokich pokładów świadomości ludzi ponad swą narodowością, religią, obyczajem i językiem tujejących, pogranicznych.

Symetria przeciwności niczym powielony w licznych replikach stygmat pogranicza światów, Wielkopolski i Dolnego Śląska, szczerza w jednokąt niekwaśną i niemiecką nazwę miasta, skoro legenda plebejska pomijając lekceważeniem onomastykę podnosi z ogromnym wzruszeniem metafizyczną niesprzeczność i moralną wspólnotę nazwicznej intencji i tradycji. Oto miejsce, które chce być niewinne i bezpieczne, chroniące, chowające, schowek, Wschowa. Oto miejsce bezpieczne dla kobiet, starców i dzieci, gdyż pora murami gradu czai się niebezpieczeństwo, przytulisko przychylne dysydencjom uciekinierom, miasto więc szpitali i kościołów, miasto-matka, Fraustadt. Miejsce objęte więc i obejmujące jakąś szczególną łaską opatrności, miejsce święte i opatrne, Miasto Pani, Niepokalanej.

Symetria przeciwności w herbie jest ze schedy jagiellońskiej, z piętnastowiecza, kiedy to uzyskano ją przez wprowadzenie między ramiona podwójnego krzyża Jagiellonów, na wspólnej osi, dwóch łajmniczych okręgów i dalej poprzez proporcjonalne rozłożenie napięć między biegnącej tu symetrycznej figury a czerwienią herbowego pola. Gnoza metafizyczna, w średniowieczu mniej szczegółowo ale chętniej zwana alchemią, ukazuje paradoks, symetryczne przeciwieństwo, jako główny znak i najwyższy wyraz świętości. Równoległość krzyża i okręgu oraz czerwieni i bieli jest nowoczesnym wówczas, abstrakcyjnym już wyrazem metafizycznego pojęcia sacrum, użytym dzięki przeklado-

wi jakiejś wcześniejszej tradycji, paraboli kulturowej czy legendy na czysty znak. Te wcześniejsze tradycje odkrywamy w protoherbie Wschowy, przedstawionym na pieczęci miejskiej z epoki piastowskiej. Z precyzyjnych fotografii protoherb wyobraża uroczystość koronacji Matki Bożej, ten moment, w którym Niepokalana jaśnieje już w koronie, a celebrans koronuje jeszcze siedzącego na rękach Marii malego Jezusa. Mówi o tym całe wymodelowane postaci, ułożenie ramion i dłoni zwłaszcza, chociaż na znanej wersji protoherbu nie ma postaci Dzieciątka ani drugiej korony, w czym domyślać się trzeba przejawu protestanckiego ikonoklazmu, obrazoburstwa. Tajemnicza jest sama osoba koronującego, reprezentuje ona jakąś zwierzchność, ale czy monarcha bodź dzięży jabłko królewskie, czy kościelną bo nosi infule biskupią, nie wiadomo. Mimo tej zagadki protoherb nie przedstawia przecież postaci królowej Jadwigi i Władysława Jagielli ani też Kazimierza Wielkiego i Jadwigi Zagańskiej, jak sprzeczały się długo wschowscy regionaliści, pieczęć miejska pochodzi z 1310 roku i nie może wyobrażać skądinąd szczydłych dla miasta Jagiellonów, a ułożenie postaci nie przypomina o jakimkolwiek rozdziale obrzędu, który miałoby symbolizować, ślubu ostatniego na tronie polskim Piastowicza z córką Henryka V w 1365 roku we Wschowie.

Wyobrażając Matkę Boską w pełnym majestacie ikony często dają początek herbom miast zachodniego i północnego pogranicza. Głogowa, Wolsztyna, Lubina, Ilawy, Barda Śląskiego, Kolobrzeg, Sztumu, czy Fromborka. We Wschowie tradycja maryjna tłumaczy nie tylko treść protoherbu, ale także niebiesko-białą barwę chorągwi miejskiej i biało-niebieski wystrój wnętrza starego kościoła w pobliższej Slichyngowie. Biel i błękit symbolizują obecność Madonny. Nazwa Fraustadt w odróżnieniu od inaczej znaczącej nazwy Frauenstadt zachowywana jest przez tradycję języka dla siedzib Pani, Niepokalanej. Na grobie pastora Herbergera z pietyzmem dla ostatniej woli zmarłego zasadzono też lipę a nie dąb, lipę, która jako Arbor Vitae, drzewo życia i oświata, uchodzi w tej części Europy za prastary symbol mieszkanki Matki Bożej. Inne znaki maryjne, lilie i róże, w hermetrycznej symbolice średniowiecznej utożsamiające Niepokalaną, łoczono na bitych w mennicy wschowskiej monetach. W najważniejszym chyba punkcie miasta, w szczycie fasady ratusza, wyobrażony jest przekład protoherbu na abstrakcyjny znak, relief protoherbu z wpisaniem weń małym kartuszem z nowym już, jagiellońskim ujęciem dawnej treści. Biały okrąg, prądowy symbol macierzyństwa, uobecnia w nowym herbie Matkę Boską, a krzyż Jagiellonów, dynastyczna Bojca, jest najczytelniejszym w chwili przekładu protoherbu wyrazem pierwiastka miejskiego, władzy ziemskiej. Zdumiewająca jednia przeciwna, nadprzyrodzonego i doczesnego, sacrum i profanum, opatrności i władzy ziemskiej, pierwiastka żeńskiego i męskiego, w heraldyce jest wyjątkiem na skalę europejską, lecz w ikonosferze zachodniego pogranicza kultur nie jest osobliwością. Drzewoty znawcy emblematyki sakralnej, Antoniego Jana Gołębińskiego, wykonany w roku 1965 i wiszący nad moim biurkiem, przedstawia trzynastowieczny protoherb dolnośląskiego Lublina, morderstwo orla, którego szyję i głowę zastępuje postać delikatnie, tajemniczo uśmiechniętej Madonny z Dzieciątkiem Nauczającym, dzierżącym księgę przeciwniejszej mądrości. Pierś piąka zdobi zamiennie dla orłów piastowskich półksiężyc, w herbie Lubina zasiada na nim Madonna z Dzieciątkiem i treść tej ikony w nieoczekiwaniu naturalny sposób łączy now jako pogański znak płodności i dzieworództwa z biblijnym symbolem maryjnym: *Potem wielki znak się ukazał na niebie: Nowiasta obleczona w słońce i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieńiec z gwiazd dwunastu (Apokalipsa Św. Jana 12.1).*

Trwa więc jakis w istocie swój metafizyczny bój o niewinność tego miejsca na pograniczu światów, nadający odcień eschatologiczny całej przestrzeni, czasoprzestrzeni miasta. To tutaj właśnie przebiega oś

świata przechodząca przez niebo, ziemię i podziemia w postaci słuca, którego górny koniec widnieje na nieboskonku Gwiazdy Polarnej, a do końca podziemnego przykuty jest szatan, usiłujący wstrząsnąć nierdzewną osią życia. Wiara w przebywanie mieszkańców tej ziemi w środku świata przetrwała do dziś w niedalekiej Świątcehowie i wyraziła się w osobliwym symbolu, kiedy to podczas uroczystości siedmielcietnia miasteczka mieszkańcy położyli w jego centrum koło od wozu i przytwierdzili do jego osi model globu. We Wschowie lęk przed potrzyskającym fundamentami bytu szatanem musiał być powszechny, gdyż domostwa starówki wzniesione zostały z konieczności na wbitych w bagnistą otchłań palach, niebezpiecznie przeciągających oświata w podziemia. Nasuwa to wyobraźni obraz miasta stojącego niepewnie, zagrożonego w każdej chwili zagładą, toteż substancja z jakiej wykonano fundamenty, skamieniały od długiego tkwienia w wilgoci czarny dąb, ciężsły już w mieście i okolicy czyszą szczególną i znacznego dostąpiła uświęcenia, gdy w stojącej na dębowych palach bazylice cysterkiar w Przemęcie wprowadzono ją do wnętrza kościelnego pod postacią wykultych w tym niecodziennym tworzywie konfesjonalów, stall, law i gdy we Wschowie wyniesiono ją na ołtarze pod postacią potężnej, przemijającej figury Chrystusa Mistycznego, wyrzeźbionej w czarnym dębie i umieszczonej w ołtarzu kaplicy Św. Krzyża, u bernardynów. Tak całkowite uświęcenie miało chronić tę zyciodajną dla miasta substancję przed mocami zła i rzeczywicie wiele okazało się tutaj wcześniej czy później, po przemijającej walce z przywyzanym do osi kosmosu szatanem, okupione, wyrwane, powtórzone w wymiarze człowieczym.

Mistyczne promieniowanie wschowskiej Axis Mundi poświadczają niezliczone przykłady i przypadki, często fascynujące naszą współczesną wyobraźnię. Zastanawiający los Andresa Gryphiusa, który koronowany w 1637 roku na zamku wschowskim przez grafa cesarskiego Georga von Schönborna wieńcem nadwornego poety, po wielu wojach i zatrudnieniach nie przyjmuje wysokości godności i urzędów, by wrócić do Wschowy i Głogowa i tu prawować się z przemianami i absurdem wcielonego w historię bytu. Wruszające powołanie Abrahama Cybona, który po studiach w Toruniu i Frankfurcie sprawuje urząd prawnika na zamku wschowskim, tam więc, gdzie dwanaście lat wcześniej, w 1680 roku, niesprawiedliwie osądzono i ścięto jego ojca Daniela, starszego cechu sukienników i chrześniaka Jana III Sobieskiego. Przypadek pastora Lauterbacha, gdy pełnię posługę duchowną podczas wielkiej parady dżmy w mieście w latach 1709-1710 doświadcza teratologii człowieka, a doznaje epifanii mocy Bożej, co sprawa, że połączenie w Lauterbachowym *Dzienniku zarazy (Pestehronik)* konkretności szczegółu z napięciem metafizycznym staje się tak niebywale, jak dajmy na to uznanie dziś, że napisana w 1928 roku *Czarna maska (Die schwarze Maske)* dolnoślązaka Gerharta Hauptmanna i wydany w 1934 roku we Wrocławiu *Wschowski taniec śmierci (Der Faustler Totentanz)* Ruth von Ostau mogłyby okazać się jednym i tym samym dziełem, łączącym ostrość realistycznego widzenia z realnością metafizycznego przeżycia. Albo przypowieść inna, skruszony osąd życia pełnego okrucieństwa i sarmackiej prywaty, wydany tu publicznie przez ostatniego kaszielana poznańskiego i starostę Wschowy Rafała Gurowskiego w epifanii i medytacjach biblijnych nad grobami znow, trzech córek, syna, przyjaciół, a zwłaszcza nad huczącą jeszcze pustką własną mogiłą, do której położył się na koniec bez serca, polecając serce odesłać do Obrzy. Czy wreszcie przypadek wojskiego wschowskiego Jana Suchorzewskiego, który oprotował Konstytucję 3 Maja i zagroził zamordowaniem swego sześćdziesięcioletniego syna w razie jej uchwalenia, nie mogąc przeciwieć wiedz, że synowi temu, Franciszkowi, rzeczywicie pisana była śmierć gwałtowna. w powstaniu listopadowym!

Lecz dziwnie splecione z pogranicznym Axis Mundi ponadczasowe

znaczenie losów i doświadczeń ludzkich najbardziej wstrząsającej wymowy nabralo w przygodzie życia Krzysztofa Grzymułtowskiego. W 1667 roku w klasztorze w Przemyślu odnaleziono zostały prorocstwa Św. Praksedy, wódcze Europy niebezpieczeństwo ze Wschodu, a Polsce utracie suwerenności. Grzymułtowski, mąż Barbary z Osowej Sieni Osowskiej, a potem Aleksandry Cecylii Renaty Leszczyńskiej, musiał świetnie znać jej wróżbę. Piszący wówczas listy Leszczyński Marcin Dobrogóski na jednej karcie podaje o kurowaniu Grzymułtowskiego z ran na dworze Leszczyńskich w Góluchowie i o odkręciu prorocztwa Św. Praksedy, czemu towarzyszyły owego lata też znaki, kometa na niebie i muchy wielkie i rojne w powietrzu. Po zwycięstwie pod Wiedniem w 1683 roku, jeśli przypominać sobie o Św. Praksedy, to chyba tylko z uśmiechem polioviańca; miasta wyloty na drogi wiać powracających triumfatorów. Wschowanie paliły świeczki na ołtarzu w „krypli”, osadzając je w mosiężnym świeczniku zdobionym na pamiętkę odsiecz wiedeńskiej postaciami Turków, w niektórych opustoszałych po ataku dżumy wiatów dolnośląskich osiedlano wziętych do niewoli pohańców, Osmaków. Ale Grzymułtowski wkrótce jako jeden z pierwszych i jedyne tak dramatycznie poznać miał prawdziwą moc starej przepowiedni. Poległa ze Wschodu okazała się Rosja, żądająca za odstąpienie od sojuszu z Turcją ceny wielkiej i dla Polski haniebnej. Delegowany przez Sobieskiego do Moskwy Grzymułtowski w maju 1686 roku zmuszony został groźbami rosyjskimi i poleceniami króla do podpisania „pokoju wieczystego” Wielkoruś z Koroną Polską przeciw Turkom i Tatarom, na mocy którego Polska przekazała się Ukrainy Zadnieprzańskiej, Kijowa, Smoleńszczyzny, Czernihowszczyzny, Siewierszczyzny i zezwalała Rosji na objęcie opieki, w razie potrzeby także zbrojną, zamieszkującej Polskę ludności wyznania prawosławnego. Korona stawała się państwem o ograniczonej suwerenności, czego skutki niebawem ukazała historia. Chociaż wołał — jak pisał do króla — „żeby mi ręka uschła i język paraliż zaraził, niżelibym miał tak *praevitiosia Republicae pacta* podpisać”. Grzymułtowski podpisał je musiał. Zmarł trawiony wyrzutami dokładnie rok później, w maju 1687 roku, a na progu wieczności witała go pewnie Św. Prakseda.

Wschowska Axis Mundi otacza się najchętniej duchem zgody i współpracy, co oznacza, że kiedy współpraca i pojednanie bywają trudne lub, jak to tu często bywało, od zewnątrz zagrożone, stają się tym bardziej niezbędne i wyraziste w sensie metafizycznym, w głęboko świadomościowej potrzebie. Widmo wyrazu miasta wylatywa się w ów, w kolumnę kosmosu, w wielkie prawo symetrii przeciwieństw, złożone pośród pogranicza światów, życia i śmierci, materii i ducha, polskości i śląskości, judaizmu i protestantyzmu, katolicyzmu i animizmu, ślączekości i mieszańskości, a także pośród uczuć, śmiechu i grozy, świętości i powszedności.

W nawie głównej u Św. Józefa, pod chórem, tablice epitafijne rodziny Gurowskich pękają od napięcia przeciwieństw. Kartusz z pruską odmianną herbową, z mocy indygenatu śląskiego przynależny wraz z tytułem hrabiowskiemu Rafałowi herbu Wczele Gurowskiemu nie przystaje do jego barokowych, pyszną polszczyzną ułożonych i miejscami patriotycznych epitafiów, tak zresztą, jak nie przystaje do zalecanych w nich przesywów moralnych niecne życie ich autora. Kontrast to jeszcze ostrywi, sprzeczność przedstawiona, lecz pod nią już uwarstwienie głębsze, treść idąca śmiało ku istocie rzeczy, w górę osi życia: *Juz idem w Ziemi robakiem pokryty. | Dobra, Urzędy, Honor znakomity... | za nic nad wazą wszak Śmierć nami mata. | A też odzoby fałszywe u Świata.* Ten zwężenie przybliżający wymowe kilkuset wersłów żalobnych Gurowskiego fragment napisanego przez kasztelana epitafium dla Ignacego Nieczyżewskiego z Długich zdradza zdumiewającą analogię z ideą pierwszą *Dziennika zarazy* Lauterbacha. Jak podaje kronika klasztoru wachowskiego, *Archivum Convenus Vshovenis PF.*

Minorum Observantium Wiktoryna Obudzińskiego, w 1778 roku Gurowski ozdobił Ukryżowanego z kaplicy Św. Krzyża jedwabnym tłem, zewnętrznią zasłoną czerwoną, srebrną koroną, główkami gwóźdź i srebrną opaską na biodra, dając pod koronę i opaskę własne wiersze łacińskie i polskie z komentarzem. „Paiz na Serce dającego, nie bogate ofiary”. Przecież tak właśnie pisał ponad sto pięćdziesiąt lat wcześniej Waleriusz Herberger w swych chrystologicznych postyllach, zarzucając widać reformatorskim moralizmem i ostatniego kasztelana poznającego, skoro ten odstępował tak jednoznacznie od praktykowanej przez bez mała trzy wieki zasady wieczystego odpustu fundatorów, wypracowanej niegodnie z *Drugiej Księgi Machabejskiej* 12.43: *Uczyniwszy zaś składkę pomiędzy ludźmi, posłał do Jerozolimy około dwu tysięcy srebrnych drachm, aby złożono ofiarę za grzech. Bardzo pięknie i szlachetnie uczynił, myślał bowiem o zmartwychwstaniu.*

To są jeszcze tylko podobieństwa, ale już nieprzypadkowe. Im bliżej centrum duchowego Wschowy, im głębiej w świadomości przedstawioną w artystycznych świadectwach pogranicznej Axis Mundi, tym więcej zapośredniczeń. Pastor Lauterbach pracuje nad historią Polski i dziejami polskiej tolerancji, żywej zwłaszcza w epoce współlegzystenci różnobarwnych grup dysydenckich. Andreas Gryphus przedstawia się jako uczeń Macieja Kazimierza Sarbiewskiego, jest wziętym tłumaczem jego łacińskich strof na niemiecki, wprowadzony przez króla polskiego oficjalny język miasta. Śpiewogra Gryphusa z 1654 roku, *Piastus*, opiewająca wyniesienie Piasta na iron polski, zdobi być może repertuar wachowskiego teatru. Zaprzynajony w młodzieńczej wachowskich latach z polskim mieszańskimi szlachcikiem Mikołajem Chwałkowskim II, wydanie *Furi Heroda i tez Racheli* (*Herodis Furiae et Rachelis lachrymae*) poprzeda Gryphus jego wiersz dedykacyjny. Założyciel polskiej Szlichtyngów, sędzia wachowski Jan Jerzy Szlichtyng portretuje się w polskim kontusz, a potomek jego, Jonasz, mocno polonizuje swój dwór a pisuje się „eques Polonus”. Dalej pokładają już najgłębsze, i najbardziej frajpujące, a najmniej odkryte. Tajemnicze, wręcz szokujące monety z mennicy wachowskiej, opatrzone na awersie jagiellońską Bójcą a na rewersie — orłem Piastów. *Synagmata*, zbiór praw polskich Mikołaja Kotwicza, i *Wyznanie wiary* Jana Szlichtynga. Idea „bezreligijnej wiary” śląskiego natchnionego szweryzka, teozofa i mistyka ze Zgorzelca, Jakuba Böhmego, i idea *Respublica Christiana* dziedzica polubieskiego Leszna, filozofa w Książstwie Dwoch Mostów i eks-króla polskiego, Stanisława Leszczyńskiego. Konstrukcja bohatera liryki Gryphusa i kondycja bohatera sonetów Sarbiewskiego, przenikających każdy szczegół bytu i całą panoramę ludzkiego istnienia i irwania jednocześnie, wszędy i w głąb, poprzez substancję do ducha wyrazu. Gryphus z pisanych przeciw okropnościom wojny trzydziestoletniej *Le: ocyjny* i Mikołaj Sep-Szarzyński z sonetów traumatycznych. Misterna i dramat jęzicki — i ich odmianna, protestancka wersja dramatu jęzickiego w tragediach Gryphusa, w *Leo Armenius*, w *Cardenio und Celine*, w *Papinianusie*. Postylle i pisma biblijne ewangelickiego pastora Herbergera i traktat o dziejach *Pismo Świętego* sarmaty Gurowskiego. Wielki symbol Arbor Vitae, drzewo życia i ów świata, w nagrobkach Gurowskich, w postaci litpy na grobie Herbergera i w emblemacie Ec Hajm, drzewa życia, porosłego młodymi pedami drewnianego walka zwojów Tory na ulomku rozbitej macewy z cmentarza wachowskich Żydów. *Aetas serenitatis* w pozach miejscowego kuźnierza Marcina Herbergera, ojca wielkiego teologa reformacji Waleriusza, i w wierszach pochodzącego z rodu wachowskiej szlachty renesansowego poety łacińskiego i prawnika, autora *Sbignies*, Mikołaja Kotwicza, krewnego wielkiego poety i prymasa Polski, Andrzeja Kotwicza Krzyckiego. Łacińskie epitafium Samuela Fryderyka Lauterbacha na wachowskim Campo Santo i najstarszy publikowany wiersz Jana Kochanowskiego, łacińskie *Epithaphium Cretovic* w bazylice Św. Antoniego na Padwie.

upamiętniające zmarłego tam nagle kasztelana gnieźnieńskiego Erazma Krctkowskiego, przodka starostów Wschowy.

Czy było tak w istocie? Czy owo przymierze w pokoju nie jest zbyt piękne, aby było prawdziwe? Nazbyt idealistyczne, wruszające? Czy jest rzeczywistością historyczną tego małego i szarego dziś miasteczka, onegdaj Królewskiego Miasta Wschowy, jednej z sześciu metropolii Korony Polskiej — czy może jest tylko jakąś nową utopią, fałszywym reflekssem światła, którego źródło tak naprawdę leży gdzie indziej i inaczej?

Otóż właśnie nie. Miasto wycierpiałoby wiele, tożone o nie zajęte bitwy, historia doświadczała jego mieszkańców po wielokroć wojnami, przemarszami wojsk, sporami o terytorium i o kompetencje administracyjne, okrutny los trawił miasto wielkimi pożarami, a ludzi dziesiątkował paradami czarnej śmierci, dżumy. Lec nie pękała od tego o dziwo oś świata, nie rdzewiało przymierze w pokoju, zaprowadzone w mieście wysiłkiem najwybitniejszych jego mieszkańców i pilnie strzeżone przez całą wielobarwną, wielonarodową i wielowyznaniową, pograniczną społeczność. Niewiarygodne, tak, to chyba niewiarygodne, ale zwycięstwo anielskiego przymierza w pokoju nad szatańskim przymierzem w wojnie zajmuje centralne miejsce w świadomości historycznej wschowan, dających temu wyraz w źródłach pisanych, w kronikach miejskich, w symbolach i znakach wschowskiej ikonosfery

W 1711 roku w drukarni w Lipsku ukazało się obszerne dzieło Lauterbacha, dzieje Wschowy w dwustuleciu 1500-1700, a ściślej dzieje zwycięstwa anielskiego przymierza w pokoju nad szatańskim przymierzem w wojnie we Wschowie XVI i XVII wieku. To drugie już wydanie dzieła — o pierwszym wiemy niewiele — znakomitego polihistora, syna wschowskiego szewca Kaspra, zatytułował autor *Syjon Wschowski (Fraustadisches Zion)*, przez co odesłał nas z pytaniem o znaczenie tajemniczego tytułu do *Księgi Izajasza*, do prologu o trwałym pokoju mejszańskim. Góra i twierdza Syjon symbolizują bowiem centrum religijne wszystkich narodów, ośrodek objawienia, prawdą i powszechną wiarę bezreligijną czasów mejszańskich. Przez Syjon przebiega oś świata, Axis Mundi. Stąd wyjdzie Prawo i stąd Pan będzie rozjemcą pomiędzy ludami i i wyda wyrok dla licznych narodów. I Wtedy swe miecze przekują na lemiesz, i a swoje włócznie na sierpy. I Narod przeciw narodowi nie podniesie miecza, i nie będą się więcej zaprawiać do wojny (Księga Izajasza 2.3-4). Syjon znajduje się — według Samuela Fryderyka Lauterbacha — we Wschowie. Ale nie tylko według pastora z Osowej Sieni i ze wschowskiej „krypli”; także według znaków Średniowieczna, hermetyczna symbolika barw określa czerwien jako tynkturę uotamsiającą ogień, flogiston, ową pierwiastkową matkę, która występuje tylko w postaci płomienia, jest ogniem samym. Wschowa rzeczywiście musiała być dobrze nasycona owym flogistonem i nic dziwnego, że właśnie czerwona tynktura wypełnia pole miejskiego herbu oraz tło ołtarza w kaplicy Św. Krzyża. Ale na tym flogistonowym tle widnieje u bernardynów ogromna postać Chrystusa Mistycznego! Z czerwonego pola herbu Wschowy wyłania się natomiast symbolizująca tajemnicę i pojcie sacrum symetria przeciwieństw dwóch białych krzyży i dwóch białych okręgów, biel jest hermetyczną barwą srebra, a metal ten właśnie uotamsia pokorę i niewinność, czystość i niepokalanie! Herb i najstarszy ołtarz wschowskiego Syjonu, czy raczej syjonskiej Wschowy, ogłaszają nam z pomroki dziejów łe samą gność, radosną wieść o zwycięstwie anielskiego przymierza w pokoju nad szatańskim przymierzem w wojnie w pewnym skromnym, ale wzniesionym na pograniczu światów mieście.

Na Campo Santo, w kosmopolitycznym ogrodzie umarłych, gdzie się po wydeptanych między wiazami i bluszczem alejkach przechadzą się na wspólnym Świętym Polu cienie mówiące greką, łaciną, po polsku, po niemiecku, a nawet w dialekcie dolnośląskim i wielkopolskim i różną

wyznające wiarę, arikańską, luterską, rzymskokatolicką, jansenistyczną, kalwińską, sąsiadują ze sobą growbce i mogiły burmistrzów i piekarzy, medyków i szweców, patrycjuszów i prawników, duchownych i rzemieślników. Pośrodku cmentarza, otoczonego wyrzeźbionymi jak stalle nagrobkami na murze, w zbiorowych mogiłach mistrzowie, którzy zakleli dziedzictwo poganiczna światów w fasadach kamienic, w kształtach kościołów, w rytach i ornamentach, w sprzętach domowych i narzędziach pracy spoczywają razem z poetami, kantarami, filozofami, moralistami, uczonymi, kaznodziejami, którzy wybudowali duchową szteliszczę miasta. Wszystko się tu dzwienne prznika i plecie, posłuszne prawu wiecznego powrotu. Rodzina pisarzy miejskich Chwałkowskich uczestniczy w symetrii przeciwieństw z patrycjuszowską rodziną Lamprechtów, zmieszczaniai szlachta herbowa sąsiaduje z mieszczaństwem i nie wiadomo, czy jako szlachcie czy jako mieszczańsin spoczywa tu mistrz sztuki katowskiej, który na rzeźbie w Muzeum Ziemi Wschowskiej prezentuje się w kontusz, ale bez karabeli. Naprzeciw siebie stoja nagrobki rodu Herbergerów i małżonków Anny Barbary i Samuela Fryderyka Lauterbachów, pewnie ilustrując ową spoikanie w bezczasie mitu wiecznego powrotu Herbergera, autora *Opasek labólnych duchownego (Geistliche Trauerbinden, 1669)* z Lauterbachem, autorem *Życia, slawy i losów Waleriusza Herbergera (Vita, fama et fata Valerii Herbergeri, 1708)*, spotkanie wruszające wyobrażone na lauterbachowym nagrobku w legendzie o nieśmiertelnym duchu Powracającego Wędrowca.

Wielka na tym miejscu moc symetrii przeciwieństw pozwala spać pospolu tym, którym kładziono na piersi krzyżek z Chrystusem Mistycznym i tym, którzy ścierali w świętym gniewie każde wyobrażenie Boga jako białowłochę i obce Jego Istocie, tym, którzy nosili na szyi poświęconą panhagie i tym, którym wkładano w dłoń butelkę z żywotem Ariusza, a na piersiach kładziono pergamin z napisem *Scio Cui Credi*, „wiem w Kogo wierzę!”

Jest w tym wszystkim świętość nieodkrytego teorematu. Dziedzictwo zachodniego poganiczna kultur pozostaje nieobce i zakryte w zdominowanej przez twórczość przyszywów z Kresów wschodnich kulturze polskiej. Lekc jeszcze bardziej utajony jest wielki ruch dwu światów, dworsko-katolickiego i mieszczańsko-protestanckiego, który najpierw poróżnił je, aby rozpoznały swą odrębność, a potem zaraz wymieszal, nałożył na siebie, wyprowadził szlachectwo z opozycji do mieszczańskości w wielkiej, podjętej z dramatycznym ryzykiem próbie przebudowy naszej kulturowej świadomości. Doniosłość tego problemu uświadamia może tylko postać majora Von Wschowa czyli Jana Wanga, począzowego mieszańca z *Sekretu trzeciego Izajasza* Teodora Parmickiego. Muze jeszcze dysputa, lekąją świadomości i historiozofii, poprowadzona przez Güntera Grassa jako dialog Gryphusa ze Wschowy i Głogowa i Martina Opitza z Bolesławca, dwóch poganiczn, i zawarta w rozdziale *Von der Last baser Zeit* z powieści *Der Butt*.

Ulegam pokusie zwrócenia osobistego. Ten teoremat — to moja ziemia wewnętrzna. To rzeczywistość, w której wyrosłem dosłownie i w przenożniu. Tutaj, na pograniczu zachodnim, osiedlił się i spolonizował szwedzki ród o starym, normańskim nazwisku Kruzenstjerna, Gwiazda Krzyż, do którego przypisuje swą legendę genealogiczną moja po mieczu rodzina Sternów. Tutaj także, w kulturowym tyglu poganiczna, wytrąciły się myśli, symbole i dźwięki, w klimacie których odnajduje stałą inspirację swojej świadomości.

Wyrastem, wszakże w świecie uwarstwionym znacznie mocniej i dramatycznie, za to jeszcze barwniej, gdzie na obraz poganiczna zachodniego wyrokami najwęższej historii nałożył się teoremat rozbitego, dramatycznie wyrzuczonego ze starego gniazda aż tutaj poganiczna wschodniego, Kresów. Dzieciństwo pedziłem w świecie

autochtonów i przybyszów z Wielkopolski, Żydów, Ślązaków, mieszan-
ców, zapośredniczoną nagłe w świecie mniej i bardziej polskich
Białorusinów, Litwinów, Ukraińców, Tatarów, Żmudzinów, Lemków,
przybyszów z Polesia, Wilczęszczyzny, Tarnopolskiego, Huculszczyzny,
z doliny Dniestru i znad Wilejki, spod Łwowa i Wilna, z Lidy i z
Berdyczowa. To historii rozdział żywy i otwarty, i nieprzedstawiony,
nieprzedstawiona w annałach naszej kultury wola. Rozrzucone
szlachecko-ziemińskie kresy, zastające dobrami kultury z powodu ich
nadmiaru i bogactwa, rozbite i przeniesione z żywiołem ludzkim na
pogranicze zachodnie zmieniają nagłe swe tradycyjne imago. Tutaj, na
drugim bieżącym ojczyzny, malowniczo i gadatliwie Kresowicy zamie-
niają się w czujnych, chociaż trochę smutnych kolekcjonerów, regional-
istów, szperaczy. Trwa gorączkowe ratowanie przyniesionej w pamięć i
nielicznych tobolek swojskości, połączone z wysiłkiem zrozumienia i
ocalenia tużością, jej niepowtarzalnego piękna i wielowiekowego
ducha, zagrożonych całkowitym rozpadem.

Zabite deskami drzewi „krypli” i milcząca, zamknięta w sobie
społeczność białoruska polubił się wsi, pasy słuckie w skromnej izdebce
pani Drużbackiej i kunstowne macewy wciąż gdzieś ubijające z kirkuta,
modły muzulmańskie w prywatnym mieszkaniu, coniedzielne
wyjazdy rodzin ewangelickich na nabożeństwo do Leszna, rozróżki
religijne grekokatolickich uniów, podkreślane poplą brodą prawosła-
wie gromadzące fundusze na budowę cerkwi Dmitro Mokryckiego,
sklepowe królestwo pani Karniejowej i niepowtarzalny warsztat szewski
Jana Kijasa, wszystkie te rodziny Mieżenów i Kulinińskich, Prokopow-
iczów i Dawidów, Gączarzewskich i Ornatowskich, Szulców i Koloto-
pieńczyków, Czarkowskich i Tatarowiczów, Zdeneczków i Handków,
Pańkowych i Korbanów wydawały się zapożyczkować obiegi planet
zupełnie różnych. Trawi się to jednak i maceruje do dziś w przecuciu
istnienia gdzieś blisko wspólnej Axis Mundi, wspólnej osi tych
pokonujących swoje trajektorie planet, co trudno byłoby uznać tylko za
owoc typowej dla ludzi wyrosłych na pograniczu kultur tolerancji czy
też tylko za ponowne przemienienie się w ciało słowo Józefa Piłsudskiego
o patriotyzmie ułożonym w Polsce jak obwarzanek, pusto w środku, a
mocno po kresach.

Znajduję bowiem konkretniejsze, stojące samą tradycją kulturową,
jej wewnętrznymi spotkaniami i przegodami, fundamenty przenikania
się Kresów z pograniczem zachodnim. Dostrzegam je już w zbieżo-
ściach protestantyzmu i prawosławia, czytelnych w teologii absolutnej
wolności Majestatu Bożego, wspólnej obu konfesjom i tak fascynującej
Łwa Szestowa w *Sola fide*, rozprawie o idei luterskiej. We wzruszają-
cych podobieństwach symboliki barw w ikonach i symboliki tyktur w
polichromowanych nagrobkach wschowskiego Campo Santo. W zwią-
kach dramaturgii Gryphiusa z dramatopisarstwem Teofana Prokopow-
icza i pismami protopopa Awwakuma. W wyształconym bardzo
podobnie w południowych Niemczech, na Śląsku, w Polsce zachodniej,
w Czechach i na Ukrainie świecie słowiańskiego, gotyckiego baroku,
ciekawo odmalowanym przez Endre Angyala. Wreszcie w *Zdaniach i
uwagach* największego piewcy Kresów, Adama Mickiewicza, ośmionego
ideami i epifaniami śląskich teozofów, mistyków, znawców alchemii i
kabaly, Jakuba Bohmeo i Anioła Ślązaka.

Pomiędzy uliczki wschowskiej starówki wpełza już gęsty zmierzch
Kiedwó o tej porze ulice pogrążyły się w nieprzeniknionych ciemno-
ściach, a światło tliło się może tylko w oknach Trzech Pasterzy, może
jeszcze w pracowni aptekarza i w kuchni, na parterze, u sprzedawcy
opłatków, na strzyżku Furty Polskiej w mieszkaniu kopiującego jeszcze
jakis papier altarysty farnego, rozplomieniało się w latarenkach
strażników magistrackich lustrających Targ Rybny, Rynek, Ulicę
Dwóch Wład, Fosę, Kaczą i głośno ostrzegających mieszczan przed
zaproszeniem ognia, a gasło w ratużu, w cechowniach i alembikach, w

domach patrycjuszy. Teraz świecą w mroku jak próchno czarne na
białym tle łacińskie napisy. „Honeste vivere, neminem laedere umcuique
suum tribuere disc” na jednym z Trzech Pasterzy. „Fundamentum
reipublicae recta adolescentium educatio” na gmachu szkoły ewangelic-
kiej, „Deo, Patriae, Litteris” na budynku gimnazjum i „Gnothi
seautem” w jego przedsiönku. Zawierają się w tych napisach rady
światłe i dobre, lecz zadziwiająco trudne tutaj do stosowania, oddalane
wciąż nowymi przecznicami losu, historii, polityki, jakby rzeczywi-
ście miastem potężała przywiązano do osi kosmosu szatan. Uczni
życyli sobie tego gadające łaciną budynki Wschowy, poci i inaczej w
piśmie nie mogli w tym mieście pochylać się w skupieniu nad atlasami
anatomii i kosmografii, nie mogli studiować natury człowieka i
przyrody czy też oddawać się niepróżnemu próżnowaniu nad księgami
gnozy metafizycznej i fizyki teoretycznej, więc zadawali swoje pytania
żywej historii i eschatologicznej codzienności, otrzymując często
odpowiedzi porażające wyobraźnię i intelekt, pochodzące od mocy
ścierającej drobinę ludzką jak pył. Rękodzielnicy zaś nie mogli raczej
rozwiąć swych estetycznych, twórczych ambicji w doskonaleniu
szlachetnych wzorów i rytów, zapędzani do masowego produkowania
sukna, ubrojenia, przedmiotów codziennego użytku na potrzeby wciąż
innych, polskich, niemieckich, śląsko-głogowskich, szwedzkich, saskich i
rosyjskich wojsk.

Nadszedł też wreszcie czas, że wzorem gadających w milczeniu
domów sam lud nagłośnił wypowiedział się bez słów. W XIX wieku,
podczas prac nad przebudową miasta po pożarze, który strawił
dotychczasową średniowieczną drewnianą zabudowę, mieszkańcy W-
schowy zerabali do fundamentów niezbyt uszkodzony zamek i wzniesli
na jego miejscu Dom Pracy. Owszem, ze stratą dla nas. Wypowiedziała
się jednak w tym zbiorowym akcie determinacja wschowian, niechęć do
symbolu władzy, polityki, administracji, arbitralnych decyzji i intere-
sów, obcych potrzebie codziennej wspólnoty pracy i wspólnoty
rzeczywistego istnienia i trwania.

Miejsce, które chciało dawać schronienie, chciało być niewinne,
wciąż było teatrem wmy, bojaźni i kary. Czytanie Wschowy ma w sobie
coś ze wzruszającego odkrwaniania tych ludzkich potrzeb wewnętrznych,
które nie przystają do jakiegokolwiek wizji nowej Wieży Babel, a
ogarnięcie są misją poszukiwania swojego malego, nowego Jeruzalem

Sergiusz Sterna-Wachowiak

Katastroficzna wizja przyszłości „Szczurzyca” Güntera Grassa

1. Droga ku futurologii

Grassowski obraz świata, przedstawiany jak gdyby etapami w kolejnych powieściach, staje się w każdej następnej coraz pełniejszy, by z czasem osiągnąć kształt zwartego światopoglądu. „Reprywatyzacja historii”, jak to z pełną ironią nazywa w odniesieniu do prozy Grassa polski germanista Zbigniew Światłowski, będąca zwłaszcza w „Gdańskiej trylogii” widoczną i prowokującą sprzeciw literacką metodą przedstawiania dziejów najnowszych, pozostała taką metodą także w późniejszych dziełach Grassa umożliwiając pisarzowi nietłumie rozrachunki z przeszłością. W tym kontekście można jednak mówić także o „reprywatyzacji teraźniejszości”, wreszcie — w odniesieniu do dwu ostatnich powieści — o „reprywatyzacji przyszłości”, bowiem zarówno problemy niemieckie, jak i ogólnoludzkie w naszej epoce są prezentowane z prywatnej perspektywy starego człowieka przy stałej i czujnej obecności narratora i komentatora Grassa. Nie oznacza to bynajmniej utraty zdolności do szerokich uogólnień. Przeciwnie, właśnie ta „perspektywa żaby” (*Froschperspektive*) Oskara Matzeratha w *Blaszonym bębnie*, Harry’ego Liebenaua w *Psich latach*, zwłaszcza zaś prywatna perspektywa obecnego także w powieściach autora, umożliwia zarówno dokonywanie historycznych syntez, jak i śmiałe, prowokacyjne podsumowanie rozwoju wydarzeń aktualnych i wreszcie snucie wizji przyszłościowych. Przепiętanie się tych trzech płaszczyzn czasowych w strukturze ostatnich powieści Grassa stało się jego twórczości dominantą, bez której trudno sobie dziś wyobrazić i zrozumieć leżącą Skłonność do aktualizowania historii najnowszej, do dokonywania szokujących porównań między „Wtedy” a „Dzisiaj” (przy czym „Wtedy” oznacza prawie zawsze okres III Rzeszy a „Dzisiaj” aktualną sytuację w Republice Federalnej i Europie) świadczy o aluzyjnie znaczącym założeniu twórczym, by traktować literaturę nie tylko jako środek interpretacji Historii, lecz także i przede wszystkim i jako próbę ingerowania w odcierającą nas rzeczywistość społeczno-polityczną i ukazywania niebezpieczeństw płynących z jej powikłań dla przyszłości.

Grass zdaje sobie wprawdzie sprawę z niewielkich możliwości kształtowania biegu wydarzeń na świecie przez samą literaturę, dal zresztą wyraz swemu pesymizmowi w alegorycznym opowiadaniu *Spotkanie w Telgie* już w roku 1979. Mimo tego wyznania bezsilności nie rezygnuje jednak z ambicji współkształtowania rzeczywistości przez sztukę. Jeśli dostrzeżemy w jego dotychczasowej twórczości wyraźny cykl rozwojowy, to stwierdzimy, że kompleks hitlerowskiej przeszłości można wprawdzie zaliczyć do irwalnych elementów Grassowskiego widzenia świata, ale też i to, że właśnie ten kompleks umożliwiał twórczą polemikę z problemami dnia dzisiejszego i wgląd w zagrożenia przyszłe. Tematyczny punkt ciężkości powieściowych obrazów Grassa przesuwa się z czasem z niemieckiego Gdańska, poprzez dzień powszedni Republiki Federalnej, na wizję przyszłościowe — zainteresowanie

pisarza opuszcza widziane z „żabiej perspektywy” problemy wewnątrzniemieckie i niemiecko-polskie, kierując się ku sprawom ogólnoludzkim. „Gdańska trylogia” oferuje niewiele więcej ponad groteskowo zdeformowany obraz niemieckich niepokojów mających swe źródło w przekonaniu, że zbrodnica przeszłość nie została w wystarczającym stopniu przetrawiona, a pisarz niemiecki powinien przeciwdziałać zauważalnym skłonnościom do jej przemilczania. Pojawiające się w *Blaszonym bębnie* i *Psich latach* obrazy-karykatury rzeczywistości zachodniemieckiej aż po lata dziesiąte nie to nic innego jak literacka interpretacja zagrożeń płynących z czasów i klimatu hitleryzmu. Obrazy te nabierają jednak z czasem coraz większej ostrości. W powieści *Pod miejscowym zniewoleniem* bunt młodzieży zachodnioberskiej skierowany jest przeciwko systemowi i zadowolonym z siebie mieszczom, które w swej krótkowzroczności nie reaguje na niebezpieczeństwa innych i wykraja ze świadomości zbrodnie popielane w regionach geograficznie odległych (wojna w Wietnamie). Tylko nieliczni obnoszą się jeszcze, i to raczej na pokaz, ze swymi kompleksami z okresu hitlerowskiego. Jako narrator zauważa Grass wyraźne zbieżności między ubranym w brunatny mundur sklepikarzem z przedwojennego Gdańska a równie zadowolonym z siebie i nieczulym „zjadaczem ciastek” z renomowanej berlińskiej kawiarni Kempiniego. Ostrze oskarżenia kieruje się jednak w *Miejscowym zniewoleniu* już wyraźnie przeciwko społeczeństwu konsumpcyjnemu Niemiec Zachodnich, które potępilo wprawdzie przeszłość, ale przechodzi do porządku dziennego nad zbrodniami dziejącymi się wokół jego i z jego milczącym przyzwoleniem. Egzozim i krótkowzroczność zawierają w sobie zagrożenia, które widzą narrator i którym chce zapobiec buntownicza młodzież.

Także *Pamiętnik simaka* i *Turbot* są dowodem zwiększonego zainteresowania pisarza problematyką aktualną (z perspektywy historycznej — to należy ciągle podkreślać). *Turbot* prezentuje już zresztą i w warstwie czasowej, i przestrzennej znaczne rozszerzenie „żabiej perspektywy”. Tak jak w całej twórczości Grassa Gdańsk i Kaszuby stanowią tu wprawdzie nadal zwierzchołek naszego świata, lecz ich problemy nabierają wagi uniwersalnej. Gdańszczanin Grass tłumii bolesne za fascynowanie historią swych stron rodzinnych, wykraja poza polityczne zaangażowanie sprawami jednego kraju na rzecz szerszej analizy zagrożeń cywilizacji ludzkiej i ich możliwych interpretacji. Granica „dzisiaj” ulega stopniowemu zatarciu, pojawiają się niemiłe zrazu refleksje na temat przyszłości. W powieści *Kopfschmerzen* przyjmują one kształt filmowych fantazji, w których niepokojące zjawiska demograficzne i ekologiczne każą patrzeć na przyszłość z obawą. Wreszcie w *Szczurzy* widac już konkretny wynik nieracjonalności ludzkiego postępu: świat po powszechnej wojnie nuklearnej, pustynie, w której rozmazają się tylko szczury i niektóre inne bardziej odporne gatunki zwierząt. Do tej wizji przyszłego świata pasują doskonale oceny sformułowane wcześniej w odniesieniach do Grassowskiej metody deformacji rzeczywistości w jego pierwszych utworach: *Literackie transformacje podejmowane przez Grassa na materiale empirycznym mają uprzyatniać fakt, iż świat dzisiejszy gnębiony jest katastrofami historycznymi, że opanywany jest przez siły wrogie człowiekowi*. Tylko, że owe „siły wrogie człowiekowi” są u Grassa proweniencji ludzkiej: to ludzie sami w swym ślepych pędzie ku niekontrolowanemu postępowi technicznemu i dobrobytowi materialnemu zapominają o nauce płynącej z ballady Goethego o uczniu czarnoksięznika, doprowadzając do możliwości zniszczenia własnego gatunku.

Cykl rozwojowy prozy Grassa realizuje się na różnych płaszczyznach. Rozszerzeniu perspektywy czasowej towarzyszy rozrost prze-

¹ Z. Światłowski: „Gdańska trylogia” Güntera Grassa, Wrocław 1982, s. 45.

² Z. Światłowski: *Die Verwandlung Wirklichkeit. Einige Formaspektive der Prosa von Günter Grass* (w: „Germanica Wratislaviensia”, Wrocław 1980, t. XXXVI, s. 126).

strzeny akcji kolejnych powieści. W dwóch ostatnich utworach obejmuje ona już praktycznie cały świat. Ważniejszy wydaje się jednak fakt, iż w latach siedemdziesiątych autor *Blastanego bębna* pożył się także pewnej „regionalności” swego widzenia świata. Wprawdzie i w *Turbocie* (1977) i w *Szczurzy* (1986) Gdańsk funkcjonuje nadal jako scena główna wydarzeń światowych, ale liczba i waga stających tu problemów wykracza daleko poza granice Niemiec i Polski. Autor analizuje w gdańskiej (kaszubskiej) scenierii ogólne prawa rozwoju historycznego Europy i świata kwestionując zasadność i racjonalność postępu w jego dotychczasowym kształcie. Nie tylko jednak w dziedzinie formy *Szczurzyca*, w której występują w retrospekcjach i w akcji właściwej postaci i sytuacje z wcześniejszych dzieł Grassa, stanowi sumę jego literackich doświadczeń. W dziele tym widac wyraźnie zamysł wykorzystania historyzoficznych aspektów całej dotychczasowej twórczości Grassa. *Szczurzyca* zarysowuje również monstrualną wizję przyszłości, jak monstrualna była historia w *Blastanym bębnie* a teraźniejszość w *Miejscowym znieczeniu*. W ostatniej powieści Grassa spojrzenie futurystyczne staje się naczelną zasadą kompozycyjną dzieła. Można więc nazwać *Szczurzyca* literacką wizją katastroficzną czy wręcz absurdalną utopią, której pierwsze zapowiedzi były widoczne już w *Kopfgelburten* (1980).

Grassowska skłonność do wizjonerstwa, której produktem ostatecznym jest ta absurdalna utopia gdańskiego państwa szczurów pochodzi w prostej linii od „nauczyciela Döblina”, o którego wpływie na swoją pracę pisał Grass już w latach sześćdziesiątych: „zawdzięcza Döblinowi wiele, więcej nawet, niż mógłbym sobie wyobrazić mojej próbie bez składnika futurystycznego jego twórczości od „Wang-Luna” poprzez „Wallenstein” i „Góra-morza i gigantów” aż po „Alexanderplatz”. Utopia Grassowska jest jednak o wiele silniejsza niż przytoczone tytuły dzieł Döblina związana z aktualnymi realiami końca XX wieku, w dziesiątkach szczegółów technicznych i politycznych o wiele bardziej konkretna, przez co bardziej wyobraźalna i sugestywna. Autentyczne osoby i instytucje sceny politycznej obu państw niemieckich, fakty z najnowszej historii Niemiec i Polski, konkretne odniesienia geograficzne i topograficzne stanowią o nietypowości tej utopii. Nic przypomina ona odległy wysep jak u Tomasza Morusa ani wymagowanego „państwa słońca” Campanelli. Wiza państwa rozumnych szczurów umiejscowiona jest w Gdańsku i okolicy, a o podobnych państwach słyszemy też z innych zakątków wydłubionej przez nuklearną katastrofę ziemi. Na przemian w sennych obrazach i w relacji szczurzycy pojawia się w całej konkretności „republika szczurów”, której nierealność, potencjalność podkreśla ciągle odwoływanie się do stanów sennych i postaci bajkowych, ale jednocześnie nagromadzenie konkretnych i sensownych ciąg wydarzeń przydają tej absurdalnej wizji cech realizmu. Fikcja jest niepokojąco bliska możliwego urzeczywistnienia.

2. Aktualność i utopia.

Narrator powieści *Szczurzyca* opowiadający w pierwszej osobie otrzymuje na własne życzenie jako upominek gwiazdkowy w estetycznej klatce zwykłego szarego szczura, który okazuje się być samica tego gatunku. Jest bowiem cechą Grassowskich rozważań historiofograficznych, że woli on prowadzić swoje bardzo niekonwencjonalne i pokrętne logicznie dysputy z osobnikami rodzaju żeńskiego. Od początku przy tym wiadomo, dlaczego partnerem niekończących się rozmów sceptycznie wobec naszej przyszłości nastawionego pisarza zostało to właśnie nieapetyczne zwierzę: szczury towarzyszą gatunkowi

homo sapiens od początku jego dziejów a jednocześnie są według Grassa jednym gatunkiem mającym szanse przeżycia. Czas tego szczuro-ludzkiego współzycia datuje Grass od biblijnej arki a kończy je nieokreślony bliżej punkt w przyszłości — po trzeciej wojnie światowej, której realia są jednak niepokojące blanki. Ozywione dyskuje z rozumnym i bardzo rozmownym zwierzęciem o historii szczurów i ludzi, o ich dniu dzisiejszym, zwłaszcza w płaszczyźnie politycznej, i wreszcie o ich ponurych widokach na przyszłość, raz są relacjonowaną rzeczywistością, innym razem pojawiają się jako sennie majaki, przy czym granica między snem a realnością jest całkowicie płynna. Jak można się spodziewać Cidańsk i najbliższe okolice, gdzie dla Grassa rozpoczyna się wszelka historia, jest także miejscem końca ludzkiego świata. Rozmowy pod choinką anno 1985 dotyczą więc znów historii Gdańska, tym razem w formie bardzo fragmentarycznej, zachodniemieckich realiów politycznych lat osiemdziesiątych, wrywkowo najnowszych wydarzeń z historii Polski i wreszcie szczegółów atomowej zagłady ludzkości przedstawianych na tie ciągle pięknego Gdańska pozbawionego już jednak ludzkich mieszkańców.

Postaci z wcześniejszych utworów Grassa zadłużają ponownie dwanaście rozdziałów powieści i uczestniczą w ostatnich akcie historii Kaszubów. Mały werblista Oskar, obecnie zamożny fabrykant filmów video, opowiada raz jeszcze historię swych kaszubskich przodków, uczestniczy wraz z rosnącą po całym świecie rodziną w 107 urodzinach babki rodu Anny Koljaiczek i szuka pod jej obfitymi kaszubskimi spódnicami, gdzie kiedyś chronił się jego dziad, ucieczki w chwili ostatecznego zagrożenia. Pięć bojowniczek o prawa kobiet, replika żeńskich bohaterek powieści *Turbot*, odbywa na zakupionym historycznym stateczku nazwanym „Nowa Ilsebill” rejs ku polskim wybrzeżom Bałtyku badając zanieczyszczenie jego wód, ale właściwym ich celem jest poszukiwanie legendarnego zatopionego miasta Vinyty. Po zniszczeniu gatunku ludzkiego statek pojawia się u nabrzeży Gdańska wysadzając jego przyszłości, gdyż „Nowoszwedzi” przynoszą ze sobą wszystkie przyruchy ludzkie, których szczury starają się w swej praktyce społecznej unikać. W zagrożonym ekologicznie iście gdzieś w Republice Federalnej zbierają się bohaterowie bajek braci Grimmów by przeciwstawić wymieraniu lasów i porwają dwójkę dzieci kanclerza, które następnie przybierają postać bajkowych Jasia i Małgosi i walczą wspólnie przeciwko realnym politykom. Anarchizujący bohaterowie bajkowi ulegają w końcu policyjnej przemocy państwa nie będąc w stanie powstrzymać biegu wydarzeń prowadzących do katastrofy. Pochodzący z byłych ziem wschodnich Rzezy malarz restauruje wnętrza północniemieckich kościołów nie cofając się przed falszowaniem dzieł sztuki, co daje Grassowi okazję do aluzyjnego stawiania w jednym rzędzie z nim polityków w obu państwach niemieckich jako fałszerzy historii.

Pięć głównych wątków akcji można więc wyróżnić w tym konglomeracie wydarzeń historycznych, wizji sennych, refleksji autorskich i obrazów futurystycznych opowiadanych przez wszechobecnego autora lub jego interlokutorkę:

1. Historię rodu szczurzego od czasów potopu do ery potatomowej, z uwypukleniem kilku wersji legendarnego szczurołapa z Hameln.
2. Historię kaszubskiej rodziny Koljaiczek-Bronski-Materatrh przedłużoną poza historię ludzkości;
3. Rejs odkrywczy żalagii kobiecej do legendarnej Vinyty z bezpośrednim nawiązaniem do zagłady ludności Gdańska i włączeniem się szczurołobów w historię szczurzej utopii w Gdańsku;
4. Bajkowo-polityczną historię postaci Grimmowskich oraz ich

¹ G. Grass: *Über meinen Lehrer Döblin*, (w:) *Aufsätze zur Literatur*, Darmstadt, Neuwied 1980, s. 68.

konfliktu z grupą autentycznych polityków zachodniemieckich:

5. Historię malarza Malskata i jego powiązań z dziejami dwóch państw niemieckich.

Nad tymi pięcioma paralelnymi wątkami akcji unosi się, czasem dosłownie, bo w statku orbitalnym, postać narratora, której pojmujemy z potępiającą ludzką szczyrą. „Wielkie Bum” (der grosse Knall”), jak Grass nazywa III wojnę światową, następuje w wyniku logicznego ciągu wydarzeń, zarówno tych realno-politycznych, jak i tych bajkowych — autor czuje się tu jako osoba interweniująca bezsilny. Irracjonalność działań ludzkich, zwłaszcza zaś irracjonalność polityki i polityków jest doprowadzona do absurdu poprzez całkowite pomieszanie realnych wydarzeń i osób z najbardziej groteskowymi wytworami fantazji autora. Twory fantazji ingerują bowiem w *Szczerzy* o wiele bardziej intensywnie niż w *Blaszany bęben* i *Turbocie* w ludzkie działania, wpływają na nie wprost, choć wpływ ten staje się widoczny dopiero post factum. Już w *Blaszany bęben* mały Oskar swym bębniem i „rozpiewywaniem” szkła ingrował w przebieg II wojny światowej. Pies Harras w *Psich latach* przyspieszył koniec III Rzeszy dezorganizując niemiecki front pod Berlinem. Gnieżdzące się w workach z mąką robaki młynarza Maierna (*Psie lata*) przepowiadały zachodniemieckiej cud gospodarczy i dyktowały konkretne losy państwa. „Wielki Ryb” (*Turbot*) sterował rozwojem środkowoeuropejskiej cywilizacji. W ostatniej powieści Grassa racjonalnie myślące i zorganizowane w społeczeństwo szczyry kształtują historię świata. To one wniszczyły gady jurajskie zapoczątkowując erę ssaków a więc i ludzi. One też przegrzają ważne elementy wojennych komputerów atomowych supermocarstw doprowadzając do „Wielkiego Bum”. Dumny homo sapiens uległ zbiorowej mądrości pogardzanych gryzoni — a świadczą o tym prozaiczne ślady ich działalności — szczyrze odchody w atomowych schronach. Wszystkie te niezwykłe, a jednak potencjalnie możliwe wydarzenia, rozgrywają się w powieści nie jako jednoznaczne fakty, lecz właśnie jako alternatywne wersje. Mogłoby być właśnie tak, istotny jest tragiczny koniec, nie zaś techniczne szczegóły jego realizacji. Widąc to ponownie tę samą, wypróbowaną już w *Blaszany bęben* Grassowską metodę interpretacji Wielkiej Historii: procesy i wydarzenia o zasięgu światowym uzyskują całkiem prozaiczne, czasem wręcz tragicomiczne tło. Przypadek w Historii, którą Grass ukazywał niejednokrotnie w krzywym zwierciadle, znów pojawia się w świetle nieprawdopodobnych wręcz skojarzeń. Najbardziej tajemnicze machinacje wielkich tego świata okazują się ciągnięciem nierozumienia, w których wielką rolę odgrywają tak absurdałe szczegóły, jak w *Szczerzy* szczyrze odchody w supertajnych komputerach. Cechą charakterystyczną Grassowskiej fantazji politycznej jest bowiem obok akcentowania w niej roli przypadku także prawdopodobieństwo tych pozornie groteskowych powikłań. Irracjonalność procesów politycznych sąsiaduje z logiką wydarzeń drobnych lecz brzemniennych w skutki.

3. Utopia absurdu: świat bez ludzi.

Przepowiadając koniec gatunku ludzkiego szczyrzyca nie ma wątpliwości, że koniec ten jest nieunikniony i całkiem już bliski, gdy mówi: *Wy byliście kiedyś. Byliście jako wspomnienie szaleństwa. Nigdy już nie będziecie decydować. Wysraliście z siebie wszystko. I to bez reszty. Był na to najwzwyż czas!* Ostateczność wyroku podkreśla nie tylko kategoryczne sformułowania, lecz przede wszystkim ukazane w ostatnim akcie poczynańa dramatis personae, które z zabójczą konsekwencją

muszą sprowadzić koniec. Racjonalizm narratora broni się przed takim irracjonalnym z ludzkiego punktu widzenia zakończeniem przeciwstawiając szczyrzyce dumę i pewność siebie panów stworzenia: *O nie. Szczerzyco, nie! Ciągłe jeszcze jesteście liczni... Kombinujemy plany z widokami na sukces... Możliwe, że ludzie zbliżają się do swego końca, ale w końcu to my decydujemy, kiedy zamkną sklepik. Prócz namięgłego protestu osoby bezpośrednio zainteresowanej narrator nie potrafi jednak przeciwstawić ponurym przepowiedniom swej oponentki żadnych argumentów dających nadzieję na uniknięcie katastrofy.*

Szeroko rozbudowany w powieści wątek wewnętrzniemiecki, w którym członkowie rządu bońskiego prowadzą wojnę z broniącymi lasów krasnalami i wróżkami, zamiast wspierać ich w ich mądrym uporze ekologicznym, pokazuje wyraźnie, że od polityków nie można oczekiwać zrozumienia powagi sytuacji i adekwatnych działań. Nie potrafią oni wyjść poza schematy myślenia i postępowania, reagują tylko środkami przemocy. Paralelny wątek rejsu „Nowej Ilsebill” ma m.in. uzmysłowić niebezpieczną degradację środowiska na dobrze znanym Grassowi i jego czytelnikom terenie Morza Bałtyckiego. Wreszcie wysięg zbrojeń w połączeniu z krótkowzrocznością polityków i niespodziewaną ingerencją szczyrów kończy wszystkie wątki; następuje Wielkie Bum. Poprzedzające ten moment milionowe ostrzegawcze demonstracje szczyrów w wielkich miastach świata nie zostały zrozumiane właściwie — demonstrantów rozproszyła policja. Aby podkreślić tragizm tego smutnego końca ludzkości Grass pozostawia w stanie niemal nienaruszonym całą jej materialną spuściznę: piękne gdańskie kościoły i kamieniczki są jedynie okopcone po wybuchach bomb neutronowych. Szczyry mogą po opuszczeniu kryjówek zamieszkać w domach ludzi i na resztkach ich cywilizacji budować swoje społeczeństwo. Podejmowana przez Grassa od czasów *Blaszany bęben* krytyka różnych systemów politycznych (zwłaszcza faszyzmu, ale w późniejszych utworach niemal równie ostra krytyka komunizmu) rozciąga się w *Szczerzy* na całość irracjonalnego myślenia politycznego. Nic zawiera ona przy tym „ładnego pigłowania, żadnej polimiki ideologicznej, lecz parodię, persyflaż, drwinę”. Jeśli do kresu ludzkości dochodzi poprzez graniczącą z czarnym humorem działanie kilku szczyrów, to powstająca po znieszeniu ludzi szczyra republika jest przeciwieństwem i parodią instytucji ludzkich. Powstałe w ocalsym Gdańsku państwo nie jest słonecznym państwem dawnych utopistów. Mając świadomość niedoskonałości dotychczasowych rozwiązań społeczno-politycznych szczyry pragną uniknąć błędów poprzedników. Do tego punktu założenia Grassa zgadzają się z tendencją klasycznej powieści utopijnej. Ma powstać szczęśliwa kraina wolnych szczyrów. Niestety, nawet rozumne szczyry nie są w stanie uniknąć błędów i powtarzają je, choć w przeciwieństwie do ludzi bardzo szybko zawracają z błędnej drogi. Szczerzyca podsumowuje istotę społeczności szczyrów i tworzonej przez nie utopii w następujących słowach: *My dziedziemy wiedzę. Człowiek musiał się uczyć ciągle na nowo swojej tabliczki mnożenia, nie my! My, ledwo się narodziliśmy, już wiemy, co warto wiedzieć i przekazujemy tę wiedzę z miotu na miot!* Gdańskie szczyry żyją w gromadzie, która jednak dysponuje najwyraźniej instynktem społecznym, a nawet czymś, co można by nazwać zbiorowym rozumem. W pierwszym okresie po „ulitimo”, jak Grass nazywa gdzieś indziej ostatni akt historii ludzkości, społeczność szczyrów walczy o przeżycie korzystając jeszcze z pozostawionych przez ludzi zapasów, zwłaszcza zwałów śmieci. Stopniowo szczyry adaptują się do szalejących burz pyłowych i podwyższonego promieniowania. Współmieszkańcami,

¹ Tamże.

² W. J. Schwarz: *Der Erzähler Günter Grass*. Bern 1975, s. 127

³ G. Grass: *Die Rättin*, s. 185

⁴ G. Grass: *Die Rättin*. Darmstadt/Neuwied 1986, s. 10.

pozostającymi jednak poza zorganizowaną społecznością, są niektóre gatunki genetycznie zwyrodniałych ptaków, ryb i owadów, które narrator nazywa pogardliwie „trywialną menażerią science-fiction”. Utopijna społeczność myśli jednak o przyszłości i specjalne ekipy przystępują do uprzęgnięcia przyszłej przestrzeni życiowej czyli miasta Gdańska: usuwają „pozabawione soków” zwłoki ludzkie, oczyszczają osmolone ulice i domy, renowują Kościół Mariacki by urządzić w nim własną świątynię. Ta działalność nosi już cechy planowej, zorganizowanej pracy. Na ołtarzu ustawiają jako relikwie mumie Anny Kojaczek i Oskara, wokół nich jako święcie rekwizyty leżą przedmioty, które zmariła matka roku otrzymała w swe ostatnie urodziny. Widać w tym wyraźne nawiązanie do ludzkich obyczajów religijnych w komediowo przerysowanej postaci. Zresztą właśnie w dziedzinie religii szczerzy podpadają w stare błędy ludzkie. Rozpoczyna się spór szczerzy gdańskich — katolików z przybyłymi z obszarów Związku Radzieckiego prawosławnymi i nadiągającymi z Zachodu protestantami. Jest to zamierzona parodia ludzkich wojen religijnych, które jednak w powieści trwają krótko i kończą się zgodnym podziałem gdańskich kościołów między trzy wodzące wyznania. Ponownie społeczeństwo szczerze okazuje się mądrzejsze od ludzkiego ucząc się na jego gorzkich doświadczeniach.

Główną treść życia gdańskich republiky zwierzał stanowią problemy wyżywienia, co można uznać za nawiązanie do sytuacji ludzkości w końcu XX wieku, zapoczątkowane przez Grassa już w *Kopfguebren*. I w tej dziedzinie szczerze społeczeństwo odnosi sukces dystansując się od błędów ludzkości. Nie porzekaże mianowicie na nieprzebranych na pierwszy rzut oka zapasach, lecz oddaje się kolektywnej i racjonalnej uprawie najbardziej obiecujących roślin, dzieląc następnie plony sprawiedliwie. Wylaskata się przy tym społeczny podział pracy, w którym ważną rolę odgrywa grupa „strażników” broniących zbiorów przed szkodnikami. Jak motto brzmią w kontekście łagodzenia żywieniowych i społecznych problemów postatomowego społeczeństwa słowa szczerzy wyjaśniające mądry instynkt jej roku będący wynikiem wielowiekowych doświadczeń: *To bieda wydała nas na świat i bieda nas zmienia, podczas gdy ród ludzki musiał przetrwać, gdyż mimo skrajnej błędy nie chciał się zmienić. My zaś staliśmy się inni*¹.

Elastyczność kolektywnych instynktów przetrwania pozwala szczerom przetrzeć ciężkie czasy wędrowki ludów (szczerów) i związanych z nią perturbacji społecznych — ciągle w przeciwieństwie do nieoprawności ludzi będącej w utopijnej wizji Grassa główną przyczyną kataklizmów. Jedyne poważne niebezpieczeństwo grozi szczerzemu społeczeństwu ze strony istot mających genetycznie zapisane cechy ludzkie. Przybyła na „Nowej Iseibit” grupa mutantów zachowuje się mianowicie według starych ludzkich schematów. Obecnie, charakteryzowani jako „owłosieni szczeru-ludzie lub owłosione ludo-szczerzy”, nazywani przez osiadłe szczerzy początkowo neutralnie „przybyszami”, przyjęci gościnnie jako „Watsoncricks” (od nazwisk ich genetycznych ojców) z czasem otrzymują całkowicie już pozabawione respektu miano „manipulów” (od manipulacji), gdyż personifikują najgorsze cechy ludzkie: nienasyconą żarłoczność, ekspansywność, nielocalność, żądzę władzy. Rozmnażają się w sposób niepoehomowany spychając autochtonów z najlepszych dzielnic miasta, zachowując się jak „Herrenvolk” i pouczając ciągle swych gospodarzy. Wreszcie wybuchu powstanie zrozpaczonych Gdańszczan kończące się masakrą przybyszów. Szczerza republika może znów rządzić się swoimi odmiennymi od ludzkich prawami.

¹ Grass nie może się tu powziąć przed bardzo szczegółowymi opisami miasta swej młodości i krajobrazu kaszubskiego po wojnie jądrowej w o wiele większy liczebnie niż dotychczas występujący przy tym realia topograficzne, i to w wersji polskiej. W ten sposób znajdują swój widoczny wyraz liczne podróże Grassa do Gdańska po 1970 r.

² G. Grass: *Die Ratlin*, s. 360.

Dopiero gdy usunięte zostało niebezpieczeństwo ponownego „uczłowieczenia” szczerów (o podobnych konfliktach dochodzą także wieści z innych części świata), szczerza utopia ma szanse bezkonfliktowego życia. Ideą panującą w tym niemal harmonijnym świecie i gwarantującą przetrwanie jest powszechna solidarność symbolizowana w powieści przez odnaleziony w Gdańsku po wojnie i podniesiony po pogromie agresorów do rangi świętości metalowy sztyd „Solidarności”, dla której Grass żywi duży, choć nie bezkrytyczny szacunek. Wiara w solidarność szczerów jest w podsumowujących wymowę szczerzej utopii słowach nierozdzielnie związana z niewiarą w solidarność ludzi. Wyraża ją w pesymistycznym dla ludzi tonie oponentka Grassa w zakończeniu powieści: *To, o czym mówi ten napis z żelaza, praktykowaliśmy my, a nie ludzie. O nich nie świadczy już nic, co mogłoby żyć dalej*².

4. Kształt i wymowa utopii absurdalnej.

Klasyczne utopie europejskie były wyrazem tęsknoty za szczęściem indywidualnym jednostek i za idealnym modelem państwowo-społecznym szczęście i gwarantującym. Poszukiwano go najczęściej w przyszłości, w odległych regionach Ziemi lub nawet poza nią. Grassowska wizja przyszłości jest w tym zestawieniu całkowitą odwrótnością utopii oświeceniowych. Postatomowa republika szczerów jest umiejscowiona w doskonale znanej scenery polskiego Gdańska. Także czas jej trwania, choć nie określony dokładnie, można ustalić jako koniec XX wieku. Świadczy o tym szczegóły techniczne nie mające nic wspólnego z futurologicznymi marzeniami XVIII-wiecznych utopistów uprząających szczęścia ludzkości m.in. w technicznych ułatwieniach. Przyszłościowa wizja Grassa nie jest więc ani utopia czasu ani utopia miejsca. Co więcej, nie rysuje ona obrazu społeczeństwa ludzkiego, stanowiąc i w tym, najważniejszych bodaj wyróżnik, zaprzeczenie gatunku utopii literackiej, pomyślanej wszak jako opis idealnych rozwiązań społecznych dla ludzi. Nawet Orwellowska antyutopia 1984, mając swe korzenie w dążeniu człowieka do świata szczęśliwego i przestając się w jego antytezie, prezentuje jednak państwo o ludzi. Pesymizm Grassa idzie o wiele dalej. U niego ludzkość jednoznacznie przegrała swoje szanse ustępując miejsca bardziej rozumnym zwierzętom. Utopia szczerów jest szokująca poprzez fakt detronizacji człowieka jako istoty rozumnej. To nie człowiek szuka rozwiązań idealnych dla siebie w odległych czasach lub na odległych planetach, lecz pogardzone dotąd zwierzęta przejmują jego rolę. Wizję Grassa można by więc nazwać utopią absurdalną.

W swej rozprawie o utopii literackiej Chad Walsh wymienia dziewięć założeń akceptowanych przez wszystkich utopistów:

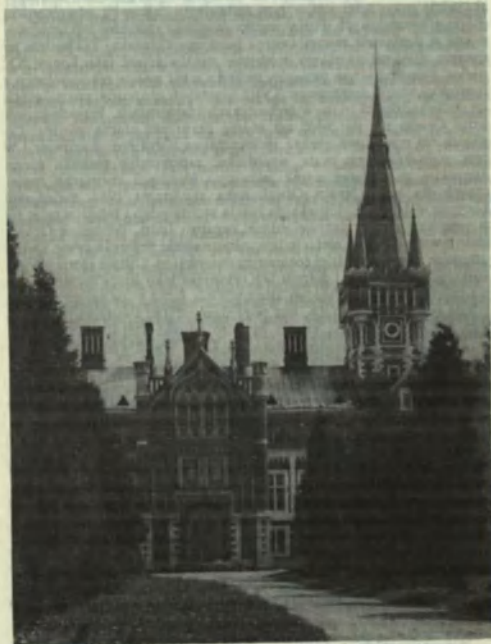
1. Człowiek jest zasadniczo dobry.
2. Człowiek jest bardzo plastyczny i w zmienionych warunkach łatwo ulega zmianom.
3. Nie ma nieusuwalnych sprzeczności pomiędzy pomyślnością jednostki a pomyślnością społeczeństwa.
4. Człowiek jest istotą rozumną i zdolną do doskonalenia tej rozumności.
5. Przyszłość zawiera w sobie ograniczoną liczbę możliwości, które można w pełni przewidzieć.
6. Należy dążyć do zapewnienia człowiekowi szczęścia na ziemi.
7. Ludzie nie mogą odczuwać znudzenia szczęściem.
8. Możliwe jest znalezienie sprawiedliwych władców lub nauczenie sprawiedliwości wybranych ludzi.
9. Utopia nie zagrożą ludzkiej wolności, gdyż ta realizuje się właśnie w jej ramach³.

³ Tamże, s. 504.

⁴ Ch. Walsh: *From Utopia to Nightmare* London 1962, t. 71-72.

Nawet założywszy nietypowość utopii Grassa ze względu na konkretyzację czasu i miejsca państwa ideału zauważymy, że autor *Szczurzycy* zachowuje wszystkie dziewięć głównych założeń dzieła utopijnego, ale... kwestionuje celowość pisania utopii w ogóle. Miejsce człowieka zajmuje bowiem wszędzie zwierzę, co sprowadza do absurdu sam zamiar tworzenia wizji szczęśliwego społeczeństwa. Nie człowiek koncyduje dla siebie model idealny, lecz odrzucające go nętnie zwierzę, które wyciągnęło wnioski z jego błędów. Detronizacja istoty ludzkiej w jego utopii absurdalna jest konsekwencją sceptycyzmu historycznego Grassa, zaś jego wizja ma spełniać funkcję terapii wstrząsowej. Jako jej motto mogłyby posłużyć słowa wypisane na transparentie pozostałym jako ostatni ślad człowieka po wojnie nuklearnej w filmie *Ostatni brzeg* nakręconym według powieści Nevila Shute: „Bracia, jeszcze nie jest za późno”.

Jan Miziński



Landarwów k. Wilna, neogotycki pałac Tyżkiewiczów

ZYGMUNT STOBERSKI

WSPOMNIENIA Z LITWY

(fragmenty)

*Narody różnicują się i sciałają
sciałają się i różnicują jak wszystko
w naturze i społeczeństwie*

W POGONI ZA ROLLEIFLEXEM

W Litwie zaczął się dla Piotra nowy rozdział życia. Internowany przez władze litewskie, dał szybko znać ciotce, gdzie się znajduje. W kilka dni później przyjechał wuj Augustyn. Poręczył przed władzami litewskimi za siostrzeńca i zabrał go do Kowna.

Wujostwo mieszkali w dzielnicy kowieńskiej zwanej Zalias-Kalnas — Zielona Góra. W cichej, małej uliczce stał ich domek jednorodzinny. Wuj, jako były pracownik gminy, a następnie zarządu miejskiego, i ciotka, jako nauczycielka, otrzymywali teraz wystarczające na życie emerytury. Nie mając dzieci, przyjęli Piotra jak własnego syna i otoczyli troskliwą opieką. W ciągu kilku tygodni przyszedł całkowicie do zdrowia i nabral sil.

Piotr chciał początkowo — jak to robiło w tym czasie wielu innych Polaków — wyjechać do Anglii przez Rygę i Szwecję... Kiedy jednak ujrzał w poselstwie polskim olbrzymie kolejki, zapal jego wyraźnie ostygł. Potem przyszły trudności z utrzymaniem wóz szwedzkich, bo nasi podróżnicy zaczęli się zatrzymywać „na dłużej” w kraju tranzytowym, wreszcie rozeszła się wieść, że Niemcy zatrzymali kilka statków na Bałtyku i wygarnęli Polaków do obozów. Przy tym wszystkim wyjazd taki mógł się fatalnie odbić na sytuacji ciotki i wuja, którzy poręczyli za niego u władz.

W niedzielę Piotr wybrał się do śródmieścia i włóczył się po ulicach miasta, oglądał wystawy. Po ogolonych we wrześniu sklepach w Polsce, tutejsze witryny wydawały mu się szczególnie bogate. Było tu jeszcze dużo ładnych zagranicznych towarów. Nie mając pieniędzy na zakupy, czuł się tak, jak na kilka lat przed wojną. Naczytał się wówczas zaleceń rosyjskiego lekarza Suworina, który wydał w Belgradzie kilka książek po rosyjsku, traktujących o leczeniu głodówką. Jego metoda leczenia wydawała mu się bardzo przekonująca. Chociaż tak naprawdę nie czuł się nigdy chory, postanowił wypróbować tę metodę na sobie. Zaaplikował sobie — zgodnie z jego przepisami — trzynastcie dni głodówki leczniczej. A więc stopniowo ograniczał jedzenie, aż przestał w ogóle jeść, pił jednak odpowiednią ilość przegotowanej wody z sokiem z marchwi, aby żołądek nie przestał pracować. Po kilku dniach minęło uczucie wielkiego głodu, ale wciąż jeszcze pożałował wzrokiem wiktuały w

oknach wystawowych i robił dokładne plany, co będzie jadł, gdy skończy głodówkę i zacznie znowu stopniowo wracać do normalnego odżywiania.

Podobnie było teraz; chodził po mieście, oglądał wystawy i planował, co kupi, jeśli mu któregoś dnia ciotka da trochę więcej pieniędzy lub dostanie pensję. Miał zamiar podjąć jakąś pracę.

W pewnej chwili natknął się na jednego z kolegów gimnazjalnych. Był to miły chłopak, średniego wzrostu; w gimnazjum uczył się przeciętnie. Był synem wyższego urzędnika państwowego. Przed wojną powodziło mu się chyba lepiej niż pozostałym w klasie. Teraz nie wyglądał zachwycająco. Ubranie miał jeszcze przyzwyczajone na sobie, ale schudł, a na jego ładnej, szlachetnej twarzy rysował się wyraz smutku.

— Serwus, Władek, skąd ty tutaj? Jak sobie radzisz? — zapytał Piotr, wiedząc, że bez rodziny lub bliskich znajomych polscy uciekinierzy wojenni, nie znający języka litewskiego i niechętnie uczący się go, z trudem dawali sobie radę w Kownie.

— Ano, jakoś sobie radzę! — odparł Władek, niby to beztrudno, ale z jakimś zaniemowieniem, unikał dzwienne oczu Piotra.

— Masz pracę?... — wypytywał dalej Piotr. Miał kilka litów w kieszeni, mógł więc w razie konieczności zaprosić go na piwo.

— Mam... — odpowiedział, znowu spuszczając oczy.

— A gdzie, co robisz?

— Pracuję w Akademii Sztuk Pięknych

Odpowiedź zelektryzowała Piotra. Mówił już trochę po litewsku, ale żeby dostać pracę w litewskiej instytucji naukowej, o tym jeszcze nawet nie myślał. Nie śmiał nawet o tym pomyśleć. A tu, proszę, kolega szkolny, pewnie nie zna języka, a już pracuje w tutejszej wyższej uczelni. Zajrzygowało go to. „Jeśli on to potrafi, to ja z pewnością też szybko znajdę pracę”.

— A co tam robisz? — ciągnął uparcie. Postanowił nie wypuścić go z rąk, zanim nie dowie się wszystkiego.

— Wiesz, taka tam i praca, ale zarabiam dziesięć, dwadzieścia litów tygodniowo, to załazy... Mieszkam u znajomego fryzjera, jadam rozmaito... Ale w końcu jakoś daję sobie radę...

— Dobrze, dobrze, ale co ty tam robisz w Akademii Sztuk Pięknych?...

Władek ociągał się jeszcze chwilę, wyraźnie chciał się wykręcić od odpowiedzi, ale Piotr wpatrywał się w niego uparcie. Władek czuł widać, że kolega nie wypuści go z rąk bez odpowiedzi, więc zaczął mamrotać:

— No wiesz, pozuję studentom przy ich pracy... — uśmiechnął się zażenowany, potem zaś dodał: — Czasami są i studentki.

— Jak to pozujesz?

— No tak, wiesz... nago... do aktów... czasami to cholernie zimno... nie ogrzewają dobrze sali... no i te studentki... rozumiesz...

Piotr poczuł się jakos głupio. Zrozumiał, że Władek wykonywał tę pracę bez najmniejszej przyjemności, że była to dla niego smutna konieczność.

Pozegnał się z nim, obiecał przy tym, że jak tylko dowie się o jakiejś lepszej dla niego pracy, da mu znać.

Ciotka, której Piotr powiedział o sytuacji kolegi, obiecała, że postara się znaleźć mu pracę. W kilka dni później Piotr chciał przekazać Władkowi dobrą nowinę.

Zapytał znanego mu już z opowiadania, fryzjera, o Władka. Powiedział mu, że Władek się wyprowadził. Fryzjer okazał się bardzo rozmowny i towarzyski. Zaznajomił Piotra z adwokatem Konem z Warszawy, który wraz z dwoma przyjaciółmi wybierał się właśnie do Ameryki Południowej. Droga ich prowadziła przez Danię. Kon zaczął Piotra wypytywać, czy nie ma kogoś znajomego w tym kraju.

— Mam znajomego, ale pamiętam tylko jego nazwisko i imię, nie mam, niestety adresu. Notarnik z adresami został gdzieś w taborach we wrzeźniu.

— A kto to jest?

— Pisarz duński, pastor, któremu wyświadczylem pewną przysługę w czasie jego pobytu w Polsce...

— Jaką przysługę?

Przed wybuchem wojny — zaczął Piotr — Duńczyk, Strunge, pastor a zarazem etnograf i autor książek podręczniczych, przyjechał do Polski w towarzystwie bogatego szwedzkiego fabrykanta mebli Schaeffera, który finansował ich wspólnie podróże po całym świecie. Sam pastor, wysoki, szczupły niebieskooki starszy pan, miał napisać książkę o Polsce. W Wilnie byłem ich przewodnikiem. Pokazałem im kościół św. Anny, kościół św. Piotra i Pawła, Ostrą Bramę, podziemia kościoła oo. Dominikanów, cmentarz na Rossie, następnie kiermasz organizowany na „Kaziuka” (było to właśnie 4 marca 1939 roku). Na zakończenie wycieczki, drugiego dnia, pojechaliśmy na obiad do restauracji „George'a” przy ulicy Mickiewicza.

Po obiedzie mieliśmy jeszcze zaplanowany wypad na Górę Zamkową, ale w szatni spotkała nas niespodzianka. Strunge wraz z paltem zostawił pamiątkowego „Rolleiflexa”, z którym objechał niemal cały świat. Znikł. Było mi po prostu wstyd, że został okradziony właśnie w Polsce. Usiłowałem jakoś sprawę zatuszować. Zasugerowałem przybyłom, że aparat mogliśmy zostawić w kawiarni Sztrala przy tej samej ulicy. Oczywiście od razu poszliśmy tam. Po wejściu do kawiarni podszedłem do szatniarza i powiedziałem mu, że szukamy aparatu fotograficznego, który goście zamierzali mogli zostawić albo w szatni, albo w kawiarni. Potem zjrzaliśmy do sali, lustrując dokładnie stolik i krzesła, na których siedzieliśmy przed kilkoma godzinami. Aparatu nie było. Wyszedłem więc z sali i powiedziałem gościom, że zadzwonię jeszcze do biura zagubionych przedmiotów w autobusach. Jechaliśmy tego dnia również autobusem.

Zagraniczni goście czekali przed szatnią.

Ledwie zdążyłem powiedzieć telefoniste, o jaki numer telefonu mi chodzi, kiedy do budki zapukał szatniarz i powiedział szybko podeksytowanym głosem:

Proszę pana, przed chwilą wyszedł z sali jakiś pan i poprosił o swoje palto, dodał, że przy palcie jest aparat fotograficzny. Ja mu na to, że on ma szczęście, bo aparat jest na miejscu, a tu właśnie zagraniczni goście szukają aparatu fotograficznego, który zostawili w szatni. No to, ten pan, schował podany mu aparat pod palto i szybko wyszedł z kawiarni.

ni — mówiąc te słowa szatniarz podprowadził mnie do drzwi i pokazał przed szybę osobnika, który oddał się prędkim krokiem w kierunku wileńskiej katedry. To jakaś podejrzana sprawa... — ciągnął szatniarz.

Nie czekając na dalsze jego uwagi, poprosiłem gościa, aby na mnie zaczekali, a sam, co sił w nogach, ruszyłem w pogoń za wskazanym jegomościem. Kiedy dopędziłem go i spojrziałem na niego z boku, spostrzegłem, że rzeczywiście trzyma jakiś przedmiot pod palcem. Gdy zauważył, że mu się przyglądam, zaczął pogwiżdżać, chcąc okazać, iż zainteresowaniem jego osobą wcale się nie przejmuję. Umocniło to we mnie podejrzenie. Zacząłem szukać wzrokiem policjanta. Nigdzie ani śladu. Szliśmy tak obok siebie aż do ulicy Tatarskiej. Tam jegomość wskoczył do dorożki konnej i ruszył w stronę Placu Napoleona. Nie miałem innego wyjścia; walczyłem na postoju do drugiej dorożki i kazałem siakrowi jechać za tamą. Pasażer pierwszej dorożki zaczął się wyraźnie denerwować; kazał swojemu woźnicy przyspieszyć jazdę. Przed ówczesną siedzibą władz na Placu Napoleona zobaczyłem policjanta. Wyskoczyłem z dorożki i powiedziałem mu o co chodzi — w uciekającej dorożce jedzie prawdopodobnie złodziej, który ukradł aparat fotograficzny cudzoziemcowi. Trzeba go zatrzymać i sprawdzić co ma pod palcem. Ale policjant nie mógł opuścić posterunku i jego zdaniem dopiero jego kolega ze skrzyżowania ulic Dominikańskiej i Niemieckiej będzie mógł mi pomóc.

Tak też się stało. Na wskazanym rogu zatrzymałem dorożkę, podbiegłem do policjanta i powiedziałem, o co chodzi. Na ulicy Niemieckiej rozpoczął się pościg. Dopiero przed samym ratuszem, na ulicy Wielkiej, dopędziliśmy uciekającego. Policjant wprowadził go do bramy. Kazaliśmy mu pokazać, co ma pod palcem. Wyjął poszukiwane „Rolleflexa”. Zapytałem skąd to ma? Odpowiedział, że szatniarz w restauracji „George a” podał mu go przez pomyłkę. Potem nastąpiło sporządzenie protokołu w komisariacie. Złodziej legitymował się książeczką PKO i warszawskim patentem handlowym, wszystko to jednak nie było dla mnie ważne. W pół godziny po dokonanej kradzieży zjawiłem się przed Duńczykiem Strunge z jego aparatem w rękę. Chciał mi dać nagrodę pieniężną w dolarach. Nie wzięłem — wówczas Strunge zadedykował mi swoją ostatnio wydaną książkę — przyjąłem.

Następnego dnia goście wyjechali — tymi słowami zakończył Piotr opowieść. — Zostawili mi swoje wizytówki. Wyjechali z najlepszymi wrazeniami. W pół roku później nastąpił wybuch wojny. Niestety, dziś pamiętam tylko ich nazwiska, nic więcej.

— Pamięta pan również imię któregoś z nich? — zagadnął Kon.

— Tak — Mogens Strunge.

— A miasto, w którym mieszka?

— Kopenhaga.

— W porządku... Chodźmy...

— Gdzie?

— Na Poczcie Główną

Piotr nie rozumiał jeszcze, co Kon chce zrobić.

Na poczcie, Kon poprosił w okienku o książkę telefoniczną Kopenhagi. Podał ją Piotrowi ze słowami:

— Proszę, niech Pan szuka...

Wkrótce Piotr znalazł nazwisko, imię i adres pastora.

— A teraz niech pan napisze kilka słów do pańskiego znajomego. Pańscy przyjaciele jadą do Ameryki Południowej i pan prosi o udzielenie im pomocy w czasie przejazdu przez Kopenhagę

Piotr zrobił to bez wahania.

Kon wraz z kolegami wyjechał i Piotr nigdy już potem nic o nim i o jego kolegach nie słyszał. Zdarzyło się jednak coś, co świadczyło o tym, iż uciekający przed hitlerowcami z Warszawy dotarli jednak do Kopenhagi i doręczyli list Piotra pastorowi.

Po kilku tygodniach Piotr otrzymał krótkie pismo od Charge d'Affaires Poselstwa Duńskiego w Kownie. Zawiadmano go, że z polecenia pana Strunge Piotr ma prawo pierwszeństwa do korzystania z pomocy, jaką pastor zorganizował dla uciekinierów wojennych z Polski, przebywających w krajach nadbałtyckich. Później Piotr dowiedział się, że pastor Strunge był inicjatorem ogólnoskandynawskiej zbiórki odzieży dla polskich uciekinierów wojennych. W samej tylko parafii pastora Strunge, Tarnby w Kopenhadze, zebrano ponad wagon różnej odzieży i obuwia. Wszystko to wysłano wraz z darami zebranymi w południowej Szwecji do portu w Kłajpedzie, Rydze oraz portów estońskich. Część rzeczy zginęła w zajętych wówczas przez hitlerowców porcie kłajpedzkim, ale sporo dotarło do Czerwonego Krzyża, który udzielał pomocy uciekinierom.

Piotr przypomniał sobie teraz to wydarzenie dokładnie. Był powód ku temu. Przecież miesiąc temu, jadąc do Paryża, zboczył specjalnie do Kopenhagi. Miał bardzo mało czasu, a prócz tego, jak mu powiedziała małżonka pastora, również zdrowie pastora nie pozwalało na dłuższą wizytę. Wpadł więc tylko do niego na chwilę. Uściskali się serdecznie. Pastor był wrszorny do lez. Wypili po kieliszku wina; przy okazji Piotr dowiedział się, że w 1939 roku miał on przygotowane do wydania książkę o Polsce. Przywiózł ponoć wiele pięknych zdjęć z Warszawy, Krakowa, Zakopanego, Wieliczki, Częstochowy, Białowięzy, ale wybuch wojny nie tylko uniemożliwił jej wydanie, ale nawet zdjęcia, które częściowo były własnością Poselstwa Polskiego, wraz z innymi dokumentami, spłonęły w gmachu poselstwa przy ulicy Bredgade. Poczciwy Strunge w czasie okupacji włączył się aktywnie do ruchu oporu przeciw hitlerowcom okupującym Danię. Jego dom stał się jednym z głównych ośrodków walki z faszyzmem.

DOROTA

Chyba wcześniejsze wypowiedzi Piotra sprawiły, że po ogłoszeniu przez Sejm Litewski uchwały o przyłączeniu Republiki Litewskiej do Związku Radzieckiego, nowy minister handlu wewnętrznego mianował go komisarzem całej spółki akcyjnej „Verlas”. Miała ona hurtownie również w Wilnie. Szawlach i Manampolu. Ze skromnego pracownika Piotr stał się raptem najwyższą władzą w przedsiębiorstwie. Pilnował, aby towary będące w posiadaniu spółki akcyjnej nie rozpyływały się, lecz zostały w całości znacjonalizowane, a potem przekazane republikańskiemu związkowi spółdzielni.

Dotychczasowy prezes spółki akcyjnej, Ratenas, zaproponował

Piotrowi wspólny wyjazd, samochodem, do Wilna, dla sprawdzenia stanu prac nacjonalizacyjnych w oddziale wileńskim firmy „Verlas”.

— Panie komisarzu, zgoda? — zapytał Ratenas.

Prezes nie mógł się przyzwyczaić do formy „towarzyszu”, chociaż „panie komisarzu” brzmiało w uszach Piotra co najmniej śmiesznie, jestu nie obraźliwie.

— Zgoda — odparł Piotr, rozumiejąc, że z prezesa i tak nie zrobi towarzysza.

Poza rzeczywistą chęcią sprawdzenia czy oddział wileński nie jest rozkradany przez pracowników, Piotra nęciła przejażdżka firmowym mercedesem i chęć pokazania się w rodzinnym mieście w roli komisarza. W gruncie rzeczy niewielka to była funkcja, bo podlegały mu tylko trzy oddziały prowincjonalne i centrala firmy w Kownie, przy czym funkcja ta była tymczasowa, ale tytuł brzmiał dumnie i groźnie.

Wybrali się w ładny dzień, na przełomie lipca i sierpnia, okrężną drogą do Wilna przez Ukmerge, czyli przez miasto niegdys z polska zwane Wilkomierzem. Najkrótsza i najmniej uczeszczana droga przez Vievis była na odcinku pogranicznym tak podła, że prawie nieprzejezdna. Nie używana przez parę dziesiątków lat, zarosła miejscami nie tylko krzewami, ale pod wpływem deszczów powstały w niej nieprzejezdne wyrwy. Co prawda, jak się później okazało, odcinek przygraniczny na trasie Wilkomierz-Wilno też był niewiele lepszy i można tam było jechać samochodem z szybkością nie przekraczającą dwudziestu do trzydziestu kilometrów na godzinę, ale Piotr zgodził się na sugestię szefa, który niedawno jechał już i jedną, i drugą drogą.

Na dobrej, asfaltowej drodze z Kowna do Wilkomierza Piotr zwierzył się prowadzącemu wóz Ratenasowi, że umie prowadzić samochód. Kiedyś przed wojną pozwolono mu parokrotnie prowadzić bardzo stary samochód niemiecki NAG, wyprodukowany w 1924 roku. Posuwał się on już tylko z szybkością dziesięciu do dwudziestu kilometrów na godzinę, a maksymalna szybkość, jaką osiągał przy zjeździe z góry wynosiła około czterdziestu kilometrów.

Prezesowi wystarczyły słowa komisarza. Jakby nie było, człowieka, od którego zależał teraz jego los. Przecież to on pozwolił wypłacić ostatnią pensję prezesowi, chociaż miał prawo ją wstrzymać. Zaproponował więc w pewnej chwili swemu niedawnemu podwładnemu, a obecnie zwierzchnikowi, prowadzenie mercedesa.

Piotr usiadł za kierownicą. Poczuł się panem wspaniałego czarnego wozu. Włączył ze zgrzytem pierwszy bieg, potem jakós utrafił w drugi. Przy naciśnięciu sprzęgła silnik zawył na wysokich obrotach, puścił więc je zaraz po włączeniu biegu i samochód gwałtownie nabrał szybkości. Podniósł wzrok na chwilę opuszczony na lewarek i ujrzał tuż przed sobą zakręt w lewo. Nie przyzwyczajony do jazdy samochodem rozwijającym tak wielką szybkość, speszony nie włączonym przed chwilą sprzęgłem, zamiast hamulca nacisnął jeszcze mocniej pedal gazu. Próbował równocześnie skręcać w lewo wyrwyjącą mu się z ręki kierownicą, ale ciągnęło go uparcie w prawo. Widział, że samochód pędzi do rowu. Czuł się bezsilny. Ułamki sekundy. Siedzący obok prezes zorientował się w porę, chwycił oburącz kierownicę i skręcił w ostatniej chwili w lewo. Samochód z trudem wszedł z pobocza na asfalt.

— Wolniej!... — zawołał równocześnie Ratenas.

Taż przed Wilkomierzem Ratenas powiedział Piotrowi, że chciałby odwiedzić mieszkających w pobliżu miasteczka dobrych znajomych, którzy mają tam posiadłość.

— Muśimy przecież odpocząć, zjeść obiad, potem pojedziemy dalej, do Wilna.

Do majątku, okrojonego przez reformę rolną, przeprowadzoną na Litwie jeszcze w latach dwudziestych, wjeżdżali długą aleją, wyasfaltowaną z obu stron kasztanami. Po lewej stronie, jakichś paręset metrów przed dworkiem, stała kapliczka z figurą Matki Boskiej i świętymi u jej stóp kwiatami.

Niemal u progu, bo od razu w sieni, jakby spodziewając się wizyty czy też dlatego, że samochód z daleka można było zobaczyć, czekał gospodarze. Pewnie nie tak często przyjeżdżali tu czarne limuzyny — mercedesy. Pani domu, Alicja, była zaryzowa osobą o dużych niebieskich oczach, rozczochanych już włosach i okragłej, czerwonej zdrowej choć zatroskanej i wiekiem już nadszarpniętej twarzy. Lysawy pan Teodor, właściciel całej posiadłości był znacznie od niej chudszy i wyższy. Miał pociągłą twarz męczennika. Kiedy goście zdejmowali płaszcze, do sieni zajrzała z komnaty panna Dorota, córka właściciela majątku. Podobna była do ojca, miała czarne oczy, ciemno-kasztanowe włosy, zgrabnie ukształtowaną figurę i ładną regularną buzię.

Kiedy Ratenas przedstawił gospodarzom Piotra jako komisarza z Kowna, spojrzeli po sobie jakby chcieli powiedzieć: o, proszę, nareszcie ktoś z nowej władzy przyjechał do nas i to nie byle kto — „komisarz”. Nie byle jaki musi być ten komisarz, jeśli go sam prezes bogatej i silki aktywnej „Verlas” wozu mercedesem. Widać i Ratenasowi nie zależało na tym, aby wyjaśnić gospodarzom, że władza tego komisarza jest niewielka, bo tylko nad jednym przedsiębiorstwem i przejeściowa. Zresztą sam jeszcze nie wiedział, jakie będą dalsze losy jego tymczasowego zwierzchnika (może pójdzie wyżej, przysła się jeszcze), w każdym razie nie starał się obniżyć piedestału, na jakim postawił Piotra w ich oczach.

Rada w radę, gospodarze w mig postanowili, że goście zostaną nie tylko na późnym już obiedzie, który zaszczyli swoją obecnością para dostojnych osób z sąsiedztwa, ale że będą musieli przenocować, bo to nie wypada, zaraz po obiedzie ruszać w daleką drogę. Przecież i odpocząć trzeba... Tymczasem, aby się panu komisarzowi nie nudziło Dorota oprowadzi pana po obejściu. Taki był werdykt rodzinny, a panna Dorota z wyraźnym zadowoleniem podjęła się wykonania powierzonego jej zadania. Panna Dorota, spoglądając często ukradkiem na przybyzsa. Po otrzymaniu polecenia i przyzwolenia rodziców na bawienie gości, zabrała się poważnie do dzieła. Jako że mile przewracała oczami i po kobiecemu roztoczyła czar swych wdzięków, szybko wzburzyła krew w żyłach Piotra, który na chwilę zapomniany o bożym świecie. Wywietrzało mu też nagle z głowy „wysokie” stanowisko. Pozwolił się z przyjemnością oprowadzać po bogatym widać niegdys majątku, a obecnie (nie chciał przez dyskrecję o to pytać) będącym już z pewnością pod nadzorem jakichś miejscowych komitetów. Nie prowadził go panna do stajni i obór, lecz raczej ciągnęła go w

opory i zmiany wybrankę losu. Ale zdawał sobie sprawę z tego, że przebywanie nie tyle w objęciach Doroty, ile całej jej rodziny, która chciałaby mieć komisarza, nie byłoby rzeczą w tej sytuacji ani przyjemną, ani zgodną z jego ambicjami i przekonaniem.

Ratenas całym swym zachowaniem zdawał się podtrzymywać nawiązujący się w jego oczach romans. Uśmiechał się przynajmniej i znacząco, kiedy wśród kolyzujących się zółb Piotr i Dorota zatrzymywali się dłużej i zbliżali do siebie.

W drodze do Wilna pan prezes przez cały czas prowadził samochód. Piotr zajęty był Dorotą. W miarę jednak, jak dojeżdżali powoli do celu, kiedy podrzucani do góry na wyboistej drodze mieli nieco czasu na dokładne przemyślenie wszystkiego, co ich jeszcze dzieliło, po opadnięciu świętecznego nastroju panującego pod Wilkomiercem, zapali obojga zwolna stygły.

W Wilnie powstał problem lokum. W hotelu były zarezerwowane dwa pojedyncze pokoje dla Piotra i Ratenasa. Dorota zatrzymała się u dalekich krewnych. Przed pożegnaniem wyznaczyła Piotrowi spotkanie. Następnego dnia mieli się zobaczyć na Pohulance, gdzie mieszkali jej krewni.

Już od południa Piotrowi głowa pękała od spraw związanych z wizytacją podległego oddziału. Wyznaczył przy pomocy miejscowych władz pełnomocnika i sprawdził spisy upaństwowionych towarów. Zdawało mu się, że z oczu miejscowych pracowników płynie wyrzut: „A dlaczego to pan komisarz jedździ w towarzystwie prezesa upaństwowionej spółki akcyjnej. Co?!” Również stosunek do niego tutejszych władz wydawał mu się znacznie chłodniejszy niż w Kownie. Sądził, że w teletypicznym sposobie Maria dowie się o jego zachowaniu i po powrocie do Kowna wyczyta w jej oczach podobną naganę.

Podczas umówionego spotkania Dorota zauważyła roztargnienie Piotra. Nie mógł skoncentrować uwagi. Wyczuła sztuczne jego zachowanie się. Jej kobieca intuicja nie zawiodła. Parę zdawkowych zdań, po czym wszystko się nagle urwało. W cichej alejce za cerkwia na Pohulance, nastąpił pogrzeb ledwie kielkującej miłości, której przeszkodził znak czasów. Chciał uniknąć nawet pożęgalnego zbył długiego pocałunku, który mogłoby być swego rodzaju zobowiązaniem do dalszych spotkań. Dal Dorocie do zrozumienia, iż w Kownie czeka na niego narzeczona, której chce być wieny.

Dziwnie, ale właśnie Dorotę wciąż pamiętał nawet bardziej niż inne, z którymi przecież więcej łączyło go niż z nią... Może właśnie dlatego...

Zygmunt Stoberski

WALDEMAR DAGILIS

Z problematyki mniejszości narodowych na Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej

Sytuacja na Kresach Wschodnich była jednym z niewralgicznych problemów politycznych odrodzonego w 1918 roku państwa polskiego. W skład II Rzeczypospolitej weszły bowiem ziemie zasiedlone w dużej części przez ludność ukraińską, białoruską i litewską. Ukraińcy byli najliczniejszą mniejszością narodową w Polsce (około 5 mln), stanowili bardzo poważny procent mieszkańców w województwach południowo-wschodnich. Mniejszość białoruska (około 1,5 mln) skupiała się przede wszystkim w województwach: poleskim, nowogródzkim, wileńskim i białostockim. Litwini w liczbie tylko 80 tys. osób, zamieszkiwali pogranicze między Polską a Republiką Litewską w województwach: wileńskim, białostockim i nowogródzkim. Pod względem społeczno-zawodowym większość spośród tych grup narodowościowych stanowili chłopcy. Wśród Białorusinów był najwyższy odsetek ludności zatrudnionej w rolnictwie w Polsce. Troską nielicznej inteligencji tych mniejszości narodowych było zachowanie odrębności narodowej, zwłaszcza w dziedzinie kultury. Celem natomiast polityki władz polskich i polskich ugrupowań politycznych i społecznych na Kresach Wschodnich była pełna integracja tych ziem z Rzeczypospolitą poprzez popieranie żywiou polskiego, obecnego zresztą na tych terytoriach już od wieków, choć stanowiącego na ogół mniejszość w stosunku do ludności niepolskiej. *Na Kresach musimy w dalszym ciągu utrwalac kulturę polską — pisał Tadeusz Krzyżanowski w swojej pracy pt. Zagadnienia kulturalno-osiawitowe na Kresach Wschodnich — musimy przez promieniowanie tej kultury coraz więcej zbliznic te rany, jakie wplywom i rozwojowi kultury naszej zadala tam okupacja rosyjska. [w okresie zaborów] i musimy w dalszym ciągu miec na uwadze, ze tylko Kresy Wschodnie mogą byc tym terenem w granicach Państwa Polskiego, gdzie skierowany być może nadmiar naszej ludności z innych dzielnic kraju*. Był to więc program kolonizacji na Kresach Wschodnich i w konsekwencji polonizacji tych ziem, stanowisko takie zajmowały zwłaszcza ugrupowania związane z Narodową Demokracją. Dążyły one do asymilacji państwowej Kresów Wschodnich poprzez politykę zakazów administracyjnych wobec ugrupowań polityczno-społecznych mniejszości niepolkich, przyznanie językowi polskiemu praw języka urzędowego i uprzywilejowanie grup ludności polskiej na Kresach. Wskazywano, że ziemiaństwo było tam ostoją kultury polskiej i domagano się zachowania jego stanu posiadania (stad niechęć do parcelacji majątków).

Jednak nie można było nie liczyć się z ambicjami narodowymi Ukraińców, Białorusinów i Litwinów, zwłaszcza wobec faktu istnienia sąsiednich Republik: Białoruskiej i Ukraińskiej w ramach Związku Radzieckiego i samodzielnej Republiki Litewskiej. Piłsudski i jego zwolennicy głosili politykę tzw. promietizmu (po załamaniu się planów federacyjnych). Wychodzili z założenia, że tylko zapewnienie mniejszo-

¹ T. Krzyżanowski: *Zagadnienia kulturalno-osiawitowe na Kresach Wschodnich*. Warszawa 1929, s. 4.

ciom narodowym swobodnego rozwoju gospodarczego, kulturalnego i narodowego zapobieganie ciążeniu ludności ukraińskiej i białoruskiej do ZSRR, a litewskiej do Litwy Kowienicki i skłoni te mniejszości narodowe do zgodnego współżycia z ludnością polską w ramach jednej Rzeczypospolitej. Idee prometyczną gorąco lansował Tadeusz Hołówek, inicjator, dyrektor i wiceprezes założonego w 1925 r. Instytutu Badań Spraw Narodowościowych (zamorodowany 29 VIII 1931 r. przez nacjonalistów ukraińskich). Był on przeciwny polityce asymilacji i polonizacji. Domagał się przyznania pełnych praw dla mniejszości i ich współpracy z Polską.

Musimy ustosunkować się z całą zżyłością do kulturalnego, narodowego ruchu białoruskiego — pisał Hołówek — To wszystko co ma na celu pielęgnowanie i rozwój białoruskiej mowy, historii, literatury, etnografii, sztuki ludowej — winno ze strony Państwa Polskiego być oioczone życzliwą i wydatną pomocą... Kultura polska zbył jest silna, zbył zakorzeniona na kresach, aby potrzebowała obawiać się konkurencji kultury białoruskiej i uciekać się do fizycznej pomocy czynników administracyjnych. Podobne postulaty zgłaszał Hołówek wobec mniejszości ukraińskiej w Polsce: szczerze uznanie przez społeczeństwo ukraińskie państwowości polskiej, zaś przez społeczeństwo polskie społeczeństwa ukraińskiego za współgospodarza tego kraju — oio platforma umowy polsko-ukraińskiej w Małopolsce Wschodniej, gdyż tylko zgodna, solidarna współpraca obu społeczeństw na wszystkich polach życia politycznego, kulturalnego i ekonomicznego, a nie rywalizacja, separacja i wzajemna nienawiść, jak to ma miejsce obecnie — może zapewnić tej pięknej, bogatej dzielnicy wielki rozkwit i jasną przyszłość.

Postanowienie tzw. małego traktatu wersalskiego, dotyczące mniejszości narodowych, podpisane przez Polskę oraz konstytucja z 17 marca 1921 r. gwarantowały mniejszościom narodowym w Polsce między innymi swobodę używania języka ojczystego w urzędach i w stosunkach prywatnych, przyznawały prawo do własnego szkolnictwa, zakładów religijnych i społecznych. Mniejszości słowiańskie (Ukraińcy i Białorusini) otrzymały dodatkowo gwarancje ochrony języka, religii, swobody działalności własnych organizacji, rozwoju narodowej kultury na mocy traktatu ryskiego z 1921 r. zawartego między Polską a Rosją Radziecką, który przyznawał Polsce ziemie wschodnie zamieszkałe w dużej mierze przez ludność ukraińską i białoruską.

Poziom kulturalny ludności na Kresach Wschodnich był bardzo niski. Ilość analfabetów wynosiła od 60 do 70% wśród młodzieży i dorosłej ludności. Rozbudowa sieci szkół w latach dwudziestych miała doniosłe znaczenie dla rozwoju elementarnej oświaty. W ciągu pierwszych 10 lat niepodległości ilość szkół powszechnych w województwach wileńskim, nowogródzkim, poleskim i wolińskim doszła do 4669, ilość szkół średnich do 108 oraz powstało kilkadziesiąt szkół zawodowych. W szkołach powszechnych pobierało naukę 419 385 dzieci, w szkołach średnich — 24 169³. Było to jednak szkolnictwo polskie, uczone w języku polskim. Sprawę szkolnictwa mniejszości narodowych na Kresach Wschodnich rozstrzygnęła słynna ustawa Grabskiego z 31 lipca 1924 roku (nazwana tak od nazwiska ministra wyznań religijnych i oświecenia publicznego Stanisława Grabskiego). Zgodnie z tą ustawą naukę w językach ukraińskim, białoruskim lub litewskim wprowadzono do publicznych szkół powszechnych, jeżeli żądali tego rodzice co najmniej 40 dzieci uczących się w danej szkole. Jeżeli jednak w tej samej szkole rodzice co najmniej 20 dzieci żądali nauczania w języku polskim, wówczas wprowadzano nauczanie dwujęzyczne: w języku polskim i odpowiednio ukraińskim, białoruskim i litewskim. W ten sposób

powstały szkoły dwujęzyczne — utrakwistyczne. W myśl ustawy łączono w obwodach szkolnych odrębne szkoły o różnych językach nauczania we wspólne szkoły dwujęzyczne. Podobnie próbowano łączyć szkoły średnie. Nowo zakładane publiczne szkoły średnie wszystkich typów miały być oddział typu utrakwistycznego lub miał obowiązywać w nich tylko polski język nauczania. Oficjalnie intencją ustawy Grabskiego było iwrzenie publicznych szkół wspólnych dla dzieci różnych narodowości, w myśl zasady godzenia i wychowywania dla zgodnego współżycia ludności narodowo mieszaných ziem⁴.

W rzeczywistości utrakwizacja szkolnictwa prowadziła do poważnego ograniczenia szkolnictwa mniejszościowego na ziemiach wschodnich, a nawet do całkowitej jego likwidacji, jak w wypadku szkolnictwa białoruskiego, które w wyniku utrakwizacji praktycznie przestało istnieć. Brak kadry nauczycielskiej wśród ludności ukraińskiej, białoruskiej i litewskiej. W wielu szkołach dwujęzycznych nauczali tylko nauczyciele narodowości polskiej. Taki stan rzeczy służył w zasadzie polityce polonizacji Kresów Wschodnich na tak ważnej płaszczyźnie życia społeczno-kulturalnego jakim była oświata szkolna. O rozwój kultury narodowej walczyły legalne organizacje polityczne, społeczne i kulturalno-oświatowe mniejszości narodowych. Wśród ukraińskich grupowań kulturalno-oświatowych najpoważniejszą rolę odgrywały ściśle z sobą współpracujące towarzystwa: „Proświta” i „Ridna Szkoła”. „Proświta” założona jeszcze w 1868 r. miała za zadanie krzewienie oświaty pozaszkolnej. „Ridna Szkoła” zajmowała się organizowaniem szkolnictwa prywatnego. Te instytucje oświatowe wspierane były przez różne spółdzielnie ukraińskie, jak „Łuh”, „Sokil” i inne. W swojej walce o ukraińską oświatę organizacje te odnosiły jednak pewne sukcesy.

Znacznie gorzej przedstawiała się sytuacja w dziedzinie kulturalno-oświatowej mniejszości białoruskiej. Była to społeczność prawie wyłącznie chłopaka, o bardzo słabym poczuciu odrębności narodowej. Według oficjalnych danych analfabetyzm na wsi w czterech województwach wschodnich, gdzie przeważała ludność białoruska wynosił w 1931 r. od 45 do 60%, podczas gdy w województwach południowo-wschodnich, które w większości zamieszkiwali Ukraińcy, analfabetyzm na wsi było od 28 do 42%, na Wolińsku zaś liczba ich dochodziła do 52%. Nieliczna inteligencja białoruska skupiała się przede wszystkim w Towarzystwie Szkoły Białoruskiej, organizacji o zadaniach podobnych do ukraińskiej „Ridnej Szkoły” tzn. budowy narodowego szkolnictwa prywatnego. Również białoruska Chrześcijańska Demokracja starała się rozwijać kulturę i oświatę w języku narodowym. Nieliczna mniejszość litewska zorganizowana była w dwóch organizacjach społeczno-kulturalnych, prowadzonych przede wszystkim przez duchowieństwo litewskie: Towarzystwie św. Kazimierza i Towarzystwie „Rytas”. Towarzystwo św. Kazimierza zakładało czytelnie, przedszkola dla dzieci litewskich i organizowało odczyty. „Rytas” działał wyłącznie na polu oświatowym, utrzymując i prowadząc wszystkie litewskie szkoły prywatne.

Na ziemiach wschodnich istniały też polskie instytucje oświatowe, takie jak: Macierz Polska, Towarzystwo Szkół Ludowych, instytucje kulturalne jak Polskie Towarzystwo Krajoznawcze, instytucje wychowania fizycznego: skauki, Związek Strzelecki. Wśród ziemianstwa rozwijał działalność Związek Szlachty Zagrodowej. Zadaniem tych instytucji było szerzenie polskiej świadomości narodowej na wschodzie, jak również propaganda polskości wśród ludności niepolackiej poprzez akcje kulturalno-oświatowe. Pewne sukcesy odnoszono tam, gdzie nie było konkurencyjnych organizacji niepolackich. Np. „Strzelec” zdobył

³ Polska Odrodzenia 1918-1939. Państwo, społeczeństwo, kultura. Pod red. J. Tomickiego, Warszawa 1982, s. 577.

⁴ J. Żarnowski: Społeczeństwo Drogiej Rzeczypospolitej 1919-1939. Warszawa 1973, s. 387.

³ „Sprawy Narodowościowe” 1931, nr 4-5, s. 392-393.

⁴ Tamże, s. 397.

⁴ T. Krzyżanowski: Zagadnienia..., s. 5-6.

sobie dość duże wpływy wśród młodzieży białoruskiej, nie posiadającej własnych odpowiednich związków młodzieżowych. Walka o rozwój kultury narodowej przybierała nieraz skrajne formy, zwłaszcza na terenach zamieszkałych w większości przez ludność ukraińską. Pewne wpływy zdobyły tu sobie ugrupowania nacjonalistyczne, zwłaszcza Ukraińska Wojkowa Organizacja (UWO), prowadząca akcje terrorystyczne wobec przedstawicieli polskiej administracji jak również szkolnictwa. Jesienią 1926 roku członkowie UWO zamordowali lwowskiego kuratora szkolnego Stanisława Sobieńskiego, któremu zarzucono wydawanie „wyroków śmierci na ukraińskie szkolnictwo”. 29 sierpnia 1931 r. zamordowano Tadeusza Hołwko, dyrektora Instytutu Badań Spraw Narodowościowych, zwolennika ustępstw i kompromisów wobec mniejszości niepolkich na wschodzie. 25 lipca 1934 r. taki sam los spotkał dyrektora gimnazjum ukraińskiego we Lwowie Iwana Babjasa, atakowanego niejednokrotnie przez ugrupowania nacjonalistyczne za metody wychowawcze, stosowane przez niego w szkole, a w szczególności za zwalczanie wszelkich przejawów konspiracji wśród młodzieży ukraińskiej.

Wśród ludności białoruskiej, a także w Towarzystwie Szkoły Białoruskiej znaczący wpływ w latach 1926-1927 wykazywał prokministyczny Hromady, co spowodowało, że władze polskie zawiesiły w sierpniu 1928 r. w czynnościach Główny Zarząd Towarzystwa Szkoły Białoruskiej w Wilnie pod zarzutem, że opanywany on został przez skrajne polityczne żywioły. Było to poważnym ciosem dla rozwoju białoruskiej kultury. Pewną działalność prowadzi Białoruski Instytut Gospodarki i Kultury w Wilnie, urządzając odczyty na tematy naukowe, literackie i gospodarcze. Instytut ten cierpi na dotkliwy brak środków materialnych i stąd słaby był zakres jego działalności. Niemiej czasopiśmiem białoruskim „Sialanacka Niwa” pisało optymistycznie 5 maja 1928 r.: *Uświadomienie narodu (białoruskiego) tak głęboko zapuściło korzenie, że żaden system polonizacji ani otwarte, ani ukryte nie da żadnego rezultatu... Liczba inteligencji białoruskiej wzrasta...* Były to jednak raczej pobożne życzenia nie mające pokrycia w rzeczywistości. Właśnie wśród ludności białoruskiej polityka polonizacji przyniosła największe rezultaty, czego dowodem los szkolnictwa białoruskiego.

Akcja polonizacyjna przebiegała również na polu religijnym. Kościół rzymskokatolicki na Kresach Wschodnich utracony był od dawna z polskością, podczas gdy większość ludności ukraińskiej i białoruskiej wyznawała prawosławie. Katolicyzm wyznawała też część ludności białoruskiej i prawie wyłącznie ludność litewską. Dlatego istotną sprawą była obsada parafii na terenach zamieszkałych przez ludność mieszaną. O sytuacji Kościoła na Wileńszczyźnie tak pisało w „Sprawach Narodowościowych”: *Jeśli chodzi o obszary litewskie na terenie województwa wileńskiego, to niemal wszystkie parafie są dziś obsadzone przez księży o wyraźnym odliczu nacjonalistycznym. W związku z tym obecnie daje się zaobserwować pewne objawy, iż punkty ciężkości walki o obsadę parafii stopniowo zaczyna się przesuwać na teren powiatu lidzkiego. Nie zwalając na to, że we wszystkich gminach tego powiatu Litwini są w znakomitej mniejszości, już zaczęły nadchodzić (...) do Kurii arcybiskupiej petycje o obsadę przez księży, znających język litewski (a więc przeważnie Litwinów), tych parafii, w których Litwini stanowią nawet zupełnie drobny odsetek. Kler litewski, który prowadził działalność dwóch największych w Polsce instytucji kulturalno-oświatowych wśród mniejszości litewskiej, bardzo dbał o obsadę parafii przez proboszczów pochodzenia litewskiego: o liturgię kościelną w języku litewskim. W walce o „litwinizację” Kościoła na terenach, gdzie skupia*

się ludność litewska, duchowieństwo litewskie odnosiło duże sukcesy. Większość duchowieństwa prawosławnego (ukraińskiego i białoruskiego) zachowała lojalną postawę wobec władz polskich. Natomiast kościół greckokatolicki związany był z narodowymi organizacjami ukraińskimi i wykorzystywany do szerzenia świadomości narodowej wśród ludności ukraińskiej.

Najważniejszym problemem, jaki stał przed mniejszościami niepolickimi był niewątpliwie problem oświaty i szkolnictwa. Na tym polu toczyła się walka o rząd dusz młodego pokolenia ukraińskiego, białoruskiego, litewskiego i wszystkich innych narodowości zamieszkujących Rzeczpospolitą Polaką. *Problem kulturalno-szkolny jest najistotniejszą dziedziną w całościakcie problemu narodowościowego.* — pisały „Sprawy Narodowościowe” — *Problem narodowościowy obraca się dookoła kwestii, jak zapewnić mniejszościom swobodę rozwoju kulturalno-narodowego w zgodności z interesem państwowym... Walka prowadzona przez mniejszości narodowe o urzeczywistnienie postulatów o zachowanie i swobodny rozwój odrębności kulturalno-narodowych, może się przejawiać w rozmaitych dziedzinach, ale niewątpliwie najważniejszą z nich jest dziedzina szkolna¹¹.*

Walka o szkołę narodową toczyła się także na forum Sejmu Rzeczypospolitej. 19 czerwca 1928 roku posłowie Klubu Ukraińskiego w Sejmie postawili „wniosek w sprawie szkół z ukraińskim, białoruskim względnie litewskim językiem nauczania”. *W gminach posiadających więcej niż 50% ludności ukraińskiej, białoruskiej względnie litewskiej mają być szkoły państwowe powszechne z językiem nauczania ukraińskim, białoruskim względnie litewskim... — czytamy w tym „Wniośku” — w gminach posiadających mniejszy procent ludności ukraińskiej, białoruskiej względnie litewskiej, w których znajduje się 20 dzieci w wieku szkolnym ukraińskich, białoruskich względnie litewskich, ma być osobna powszechna szkoła państwowa z ukraińskim, białoruskim, względnie litewskim językiem nauczania. Dla mniejszej liczby dzieci ludności ukraińskiej, białoruskiej względnie litewskiej niż 20 ma być w istniejącej szkole państwowej prowadzona obowiązkowa nauka języka ukraińskiego, białoruskiego względnie litewskiego. Zasadnicza ilość państwowych szkół średnich ogólnokształcących, seminariów nauczycielskich, szkół zawodowych i szkół zawodowych dokształcających z ukraińskim, białoruskim względnie litewskim językiem nauczania w stosunku do ogólnej ilości ogólnych szkół w państwie, winna odpowiadać stosunkowi procentowemu ludności ukraińskiej, białoruskiej względnie litewskiej do ogólnej liczby ludności państwa¹².*

Wniosek ten spotkał się z poparciem polskich posłów socjalistycznych. Nie przeszedł on jednak w Sejmie. Natomiast 20 kwietnia 1932 roku Sejm uchwalił *Ustawę o prywatnych szkołach oraz zakładach naukowych i wychowawczych*. Na mocy tej ustawy szkoły prywatne, zakłady naukowe i wychowawcze podporządkowano Ministerstwu Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Szkoły prywatne można było zamykać na mocy zarządzenia ministra lub podległych mu władz szkolnych jeśli stwierdzono niski poziom nauczania, nieprzestrzeganie przepisów dotyczących statusu szkół lub nauczanie i wychowanie młodzieży w duchu niejalnym dla państwa. Dyrektory, kierownicy i nauczyciele mieli być zatwierdzani przez władze oświatowe, przy czym wymagano od nich świadectwa lojalności w stosunku do państwa, mogli być usunani, jeżeli władze uznały, że wywierają na młodzież szkodliwy wpływ pod względem wychowawczym. Ustawa ta wywołała obawy i protesty przedstawicieli mniejszości narodowych w Sejmie, ponieważ właśnie przede wszystkim społeczności mniejszościowe prowadziły szkoły prywatne. Posłanka Rudnicka w imieniu Klubu Ukraińskiego

¹¹ „Sprawy Narodowościowe” 1932, nr 4-5, s. 439

¹² „Sprawy Narodowościowe” 1929, nr 1, s. 66.

¹ „Sprawy Narodowościowe” 1928, nr 1-2, s. 62.

² Tamże, s. 225-226

³ „Sprawy Narodowościowe” 1935, nr 1-2, s. 71.

gwałtownie wystąpiła przeciw projektowi ustawy, nazywając go sprzecznym z duchem zobowiązań narodowych. Zaatakowała „system policyjny, który ustawą wprowadza w życie szkolnictwa prywatnego”, w szczególności artykuły „które przewidują specjalne świadczenia politycznej prawomylności dla założycieli szkół i członków grona nauczycielskiego” oraz „oddają szkolnictwo prywatne pod zwierzchnią władzę czynników politycznych”¹¹.

Walny Zjazd ukraińskiej „Ridnej Szkoły”, który obradował w tym samym czasie w Lwowie domagał się w swych oświadczeniach zniesienia ustawy z 31 VII 1924 roku w sprawie utrakwizmu oraz języka urzędowego w szkołach. Określił utrakwizm jako *środek denacjonalizacji, który w praktycznym wychowaniu odbiera ludności ukraińskiej możliwość pobierania oświaty w języku ojczystym... sprzeczny z zasadniczymi postanowieniami konstytucji Państwa i zobowiązaniami przyjętymi przez Polskę w sprawie mniejszości narodowych*¹². Ukraiński działacz kulturalno-oświatowy żądał wykonania ustawy o założeniu uniwersytetu ukraińskiego, żądał by *pierwotnie szkoły ukraińskiej spoczywało w rękach ukraińskich oraz, ażeby w szkołach ukraińskich wychowywał i uczył młodzież ukraiński nauczyciel ukraiński, wzywali społeczeństwo ukraińskie do rozbudowy ukraińskich szkół prywatnych oraz instytucji przedшкольного i pozашкольного wychowania i walki z analfabetyzmem*¹³.

W społeczeństwie białoruskim powszechne poruszenie wywołało wydanie przez Ministerstwo Wyznań i Oświecenia Publicznego *Elementarza Białoruskiego*, wydrukowanego czcionkami alfabetu łacińskiego. Chadecja białoruska — nawet jej katolicki odłam — stanęła w obronie białoruskiej „hrządzanki” widząc w pisowni łacińskiej zamach na białoruską kulturę i tradycję i próbę polonizacji białoruskiej szkoły. W grudniu 1932 roku powstało Towarzystwo Białoruskiej Oświaty, stawiające sobie za cel krzewienie szkolnej i pozaszkolnej oświaty wśród ludności białoruskiej w Polsce. Uzyskało ono od władz polskich prawo zakładania i utrzymywania różnego typu szkół białoruskich, prowadzenia kursów dokształcających dla dorosłych, zakładania bibliotek, czytelni, wydawania i rozpowszechniania książek i czasopism białoruskich jak również wspierania i rozchwywania sztuki białoruskiej. Kreśląc tak szeroki zakres swojej działalności kulturalnej Towarzystwo Białoruskiej Oświaty zrezygnowało jednocześnie z programów politycznych i propagowało współpracę z polskimi organizacjami kulturalno-oświatowymi. Założenie Towarzystwa Białoruskiej Oświaty spotkało się z ostrym polepieniem białoruskiej chadecji i grup nacjonalistycznych. Zarzucały one nowej organizacji polonofilizm i szkodliwą konkurencję wobec Białoruskiego Instytutu Gospodarki i Kultury i Towarzystwa Szkoły Białoruskiej. Działalność tych dwóch instytucji słabła coraz bardziej wskutek braku funduszy i przeszkód stawianych przez polską administrację. Jednocześnie władze państwowe zlikwidowały białoruskie szkoły początkowe, tak prywatne, jak i państwowe i zamknęły białoruskie szkoły średnie — gimnazja prywatne w Wilnie, Nowogródku, Budzławiu, Nieswieży i Klecku. W grudniu 1936 roku zawieszono działalność Towarzystwa Szkoły Białoruskiej i Instytutu Gospodarki i Kultury pod zarzutem współpracy z czynnikami komunistycznymi, a 15 stycznia 1938 r. zawieszono działalność Białoruskiego Komitetu Narodowego w Wilnie, skupiającego szereg białoruskich organizacji społeczno-kulturalnych, pod zarzutem działalności antypaństwowej. W 1937 roku władze zlikwidowały Związek Nauczycieli Białoruskich i zamknęły ostatnie gimnazjum białoruskie.

Podobne represje spadły na organizację kulturalno-społeczne Litwinów. Polityka rządu polskiego wobec mniejszości litewskiej była w dużej

mierze odbiciem stosunków politycznych między Warszawą a Kownem. Już jesienią 1928 r. władze polskie zamknęły 48 litewskich szkół początkowych i seminarium nauczycielskie Towarzystwa „Rytas” w Wilnie, oficjalnie pod zarzutem nieposiadania przez Litwinów wykwalifikowanych nauczycieli, a w rzeczywistości z powodu dyskryminacji powszechnego szkolnictwa polskiego na Litwie Kowieńskiej. Wskutek zaostrożenia się stosunków polsko-litewskich w grudniu 1936 r. zakazano działalności Litewskiemu Komitetowi Narodowemu w Wilnie oraz zawieszono Litewskie Towarzystwo św. Kazimierza. Organizacjom tym zarzucano utrzymywanie stosunków z Kownem i propagandę antypolską. W styczniu i lutym 1938 roku w Kownem i propagandę antypolską organizacji: Litewskie Towarzystwo Oświatowe „Rytas”, Litewskie Towarzystwo Naukowe w Wilnie, Litewski Klub Sportowy w Wilnie. W wszystkim organizacjom litewskim zarzucano działalność antypaństwową. Wyarto m.in. kilka składow nielegalnej literatury litewskiej w Wilnie.

Represyjna polityka władz polskich wobec mniejszości narodowych na Kresach Wschodnich była wynikiem zwycięstwa kursu polonizacyjnego w kołach rządowych. Taką polityką sprzeczną była z wcześniej już lansowaną ideą prometeizmu i koncepcją kompromisów, której przedstawicielami byli przede wszystkim Tadeusz Hołowko i Leon Wasilewski, ludzie związani z obozem Piłsudczykowskim, oraz polskie organizacje lewicowe. Zasady te miał wcielić w życie powołany w 1934 r. Komitet Narodowościowy (od 1935 r. — Komitet do Spraw Narodowościowych). W memoriale Komitetu z 22 czerwca 1936 r. podkreślano konieczność trwałego związania mniejszości narodowych z państwem polskim, ale drogą ustępstw dla ich aspiracji. *Zadanie to, nie może być realizowane przez prowadzenie polityki wynaradawiania drogą przymusu... O wiele większe, głębsze, irwalisze i wartościowsze wyniki dać może polityka zapewniająca mniejszości narodowej określony zakres swobodnego rozwoju kulturalno-społecznego, przy równoczesnym silnym akcentowaniu wartości kulturalnych narodu głównego i zdecydowanie przeciwstawiająca się nadużywaniu działalności kulturalno-społecznej do celów politycznych, sprzecznych z interesem państwa*¹⁴ — głosił memoriał Komitetu do Spraw Narodowościowych. Jednak po śmierci Piłsudskiego rządzący Oboz Zjednoczenia Narodowego faktycznie prowadził politykę polonizacji ziem wschodnich.

Upolitycznienie niektórych organizacji społeczno-kulturalnych mniejszości narodowych oraz wpływ czynników nacjonalistycznych w społeczeństwach ukraińskiej i litewskiej a także czynników rewolucyjny w społeczności białoruskiej — wszystko to sprzyjało realizacji polityki polonizacji lansowanej przez państwo polskie w drugiej połowie lat trzydziestych. Polityka ta przyniosła pewne rezultaty, zwłaszcza w dziedzinie szkolnictwa, gdzie podtrzymywano cały czas system utrakwistyczny. Liczba szkół mniejszościowych w dwudziestolecie międzywojennym gwałtownie malała. Świadczą o tym publikowane dane statystyczne¹⁵. W roku szkolnym 1937/38 istniały natomiast 3064 powszechne szkoły utrakwistyczne. Szkolnictwo białoruskie praktycznie zlikwidowano, litewskie poważnie ograniczono, tylko ukraińskie szkolnictwo średnie oparło się skutecznie utrakwizacji. Nie istniało mniejszościowe szkolnictwo wyższe. Nie realizowano ustawy o założeniu uniwersytetu ukraińskiego, a liczba studentów Ukrainców na uniwersytetach polskich wynosiła 1,5 — 2 tys. na 40-50 tys. wszystkich studentów¹⁶.

Dalszy proces polonizacji Kresów Wschodnich przetrwał wybuch drugiej wojny światowej. W latach II Rzeczypospolitej akcja poloniza-

¹¹ „Sprawy Narodowościowe” 1932, nr 4-5, s. 648

¹² Tamże, s. 472.

¹³ Tamże, s. 472.

¹⁴ Polska Odrodzona, s. 330.

¹⁵ Tamże, s. 333.

¹⁶ J. Żarnowski: *Społeczeństwo Drugiej Rzeczypospolitej...*, s. 38].

cyjna na Kresach Wschodnich poczyniła wprawdzie pewne postępy, ale naturalnego rozwoju narodowo-kulturalnego Ukraińców, Białorusinów i Litwinów nie udało się ani powstrzymać, ani ograniczyć.

Waldemar Dagilis



Wilno, kościół św. Anny, pocz. XVI w

KRYSTYNA JACHIMOWICZ

Nad morzem

Z dalekiej mroźnej pieśni
Wydobywam srebrny kielich
Splątanego krzyku,

Srebrny kielich
Wody mocnej
Obok naszych nóg.

Dokąd pójdziemy,
Gdy mi podajesz
Swoją popękaną muszlę?

Preludium do „Drzewa Dzikiej Sliwy”

I
Ciagną mnie z powrotem
Drogi pomiędzy jeziora,
Które wpadają w łąki
Jaki to będzie powrót
„Do drzewa mego dzieciństwa”?

Nie wiem co mnie czeka
Właśnie teraz
Jaka to radość i jaki smutek
Ruszają w podróż morzem moich
Przodków

Zostawcie mnie

Tak —

Chcę ujrzeć samotnie
Początek i koniec
„Drzewa Dzikiej Sliwy”.

II

„Twój głos —
Jest głosem zmęczonej
Tancerki, który się zbliża
Kim był Twój Ojciec,

W którym roku Ty się
Urodziłaś,
Być może przyniłam Cię
Kiedyś, bardzo dawno
W białym pokoju moich
Rodziców.

„To jednak jesteś moją siostrą,
Moją krwią”.
Musielibyśmy opowiedzieć Sobie
O nienawiści, która płynie w
Naszych żyłach,
„Ty wiesz, dobrze wiesz
Iż w zamkniętej przestrzeni
Jestem ślepa
I z bólu zamykam swe
Oczy, szukając wyjścia”.

„Gdzie, gdzie
Jest początek
Gdzie koniec
Podróży?”

III
A teraz już idź
I nie wracaj
Tak bardzo raptownie.
Daj mi znać o nadejściu
Niezarodniętą swą raną
Albo listkiem czerwonym
Jesiennym
Wlepionym do włosów.

Zrozumiem.

Oczy wśród łez

Była dzisiaj na dworze
Biała droga stała cicho
Ten spokój powtarzał słowa
„Nie ma czego się bać”
Tylko księżyc
I jasna błękitna postać
Wyśliznęła się wśród oczu i łez.

Plakała dużo, patrząc na śnieżny deszcz
Kropelka mocno razila jej oczy
Lży wieczorowe ocierała

I biel już nie była bielą
Lecz czarnym ptakiem

A czarny ptak zadymką —
Czy to dobrze czy źle
Wśród wzruszającej śnieżycy
I sennosc wraze ze smutkiem się zjawia

„Dlaczego się śmieje twa sennosc”
Nie musi płakać
Wdzięk i melancholia biorą ducha sprzęd
I idą na drogę
Nie pytają „dlaczego”.

Dziecko się porusza
Najpierw bardzo powoli
Gdzieś orle nogi się kurczą
Spadają —
Ogniem rusza ognisko.

Krystyna Jachimowicz

KRYSTYNA JACHIMOWICZ ur. w 1958 r. w Wilnie. Ukończyła studia w zakresie filologii angielskiej na Uniwersytecie Wileńskim. Wierze pisze po polsku i angielsku. Jest członkiem polskiego Koła Literackiego w Wilnie. Swoje utwory drukowała m.in. w miesięcznym „Czerwonym Sztandarze”. Pracuje jako tłumacz w Muzeum Sztuki w Wilnie.

JERZY BARTMIŃSKI

„*Ż ruska po polsku łagodniejsza mowa*”

czyli
o języku folkloru na pograniczu polsko-ukraińskim

Pogranicze polsko-ruskie (zwłaszcza polsko-ukraińskie) wytworzyło własny bogaty folklor, pieśniowy i prozatorski, obfitujący w pewne cechy szczególne, których nie ma na terenach rdzennych ani w Polsce, ani na Ukrainie. Jedną z takich cech szczególnych jest język. Fenomen mieszania języków w tekstach folkloru zwracał uwagę od dawna, choć do dziś nie doczekał się opracowania na jakie zasługuje, ani też wyjaśnienia zagadki swojej genezy i funkcji. Okoliczności II wojny światowej i późniejsze przemieszczenia ludności polskiej i ukraińskiej odsunęły całe zjawisko do lamusa historii, choć — jak pokażemy dalej — nie na tyle, by i dziś — w latach osiemdziesiątych XX wieku — nie można było znaleźć jego śladów. O istnieniu tej „poezji polsko-ruskiej”, jak ją nazywano, przypominała wydana niedawno z papierów pośmiertnych O. Kolberga jego dokumentacja folkloru regionu Sanocko-Krośnieńskiego¹ i Rusi Czerwonej².

Oto np. w Woltuszowej³ śpiewano pieśń wielkoposną w następującym brzmieniu:

*Święcie, święcie, chmarny święcie,
święcie, święcie, chmarny święcie,
jest Pan Jezus na bankierce.*

*Zeszol owin na wychłodek (=na chłód)
greczna panna niesie wodę
Greczna panna, spocznij sobie,
niech się napju twoji wody.*

*Twoja woda ne pomoczna,
prochom, mochom prytysena,
siedom synkow utoplena.*

*A sztoż ty za prorok tokój,
że ty poznał moji znaky?*

*Jak sie panna toho zląkla,
pered Boha na kolinka kłakła.*

*Panno panno nie lękać się,
idź do kościola, spowiedaj się,
Panu Bohu obicaj się.*

*Jak sie panna spowidała,
aż sie pida nić zemla dżrtała.*

¹ O. Kolberg, *Dziela Wzrynskie*, t. 49, 50 i 51, wydane w latach 1972-1974.

² Tenże, *Dziela Wzrynskie*, t. 56 i 57, wydane w latach 1976-1979.

³ Tenże, *Dziela Wzrynskie*, t. 49, 1974, s. 247-248

*Jak sie panna wyspowidała,
tak sie na poroch rozsypała.*

*I staly dzwony dzwonyty,
i organy hraty,
i swiece palaty,
Panu Bohu duszu (wiprowadzaty).*

*Staly wirty z hory i z doly,
wzaly porozok po wszystkich horach.*

Polscy to tekst czy ukraiński? Na to pytanie nie ma prostej odpowiedzi. Cechy czysto polskie, np. obecność samogłosek nosowych *ę* i *a*, sąsiadują w najlepszej z części ukraińskimi jak pełnogłos i dwiczpne *h*: *pered Boha*. Powstaje zatem niepisowna językowo, hybrydalna, którą w pierwszej chwili chciałoby się uznać za coś przypadkowego, jednorazowego, za pomyłkę w zapisie. A jednak nie jest to zjawisko jednorazowe ani przypadkowe. Znajduje liczne potwierdzenia zarówno w zapisach dawnych, jak i nowszych.

Dochowały się wcale liczne zbiorki rękopiśmienne i drukowane z XVII i XVIII wieku. Połowicim im osobne studium A. Bruckner⁴, w którym dał przegląd zbiorów od *Kiermasza wieśniackiego* albo *rozgwaru Kmasia z Bartoszem na Zawiszu* (1615) poprzez piękną a sporną *Kulniej* (wydrukowaną po raz pierwszy w 1625 r. przez J. Dzwonkowskiego) po późne zbiorki rękopiśmienne. Zbiorki polsko-ruskie wiąże Bruckner genetycznie ze środowiskiem autorów polskich: *Wcześniej pojawiał się w tych zbiorach i język ruski; dał wyrażania naiwnych sentymentów postępująco się naiwnymi zwrotami pieśni ludowej ruskiej — samo narzecz ludowe a śpiewne ku temu wabiło i tak pisali ci autorowie polscy teksty ruskiej*. Podłoże tej mody językowej powołując wśród szlachty kresowej Adam Korczyński w swoim *Wizerunku złocistej przyjaźni zarady* (ok. 1698) ujął krótko wyrażając przekonanie, że „z ruska bywa czyja po polsku łagodniejsza niżli polska mowa sama przez się”. Ta polsko-ruska poezja — twierdzi A. Bruckner — kwitła pod dworach i dworkach szlacheckich aż do połowy XIX wieku, a jej okazy „znajdziemy jeszcze w zbiorach pieśni niby ludowych Wacława z Oleka i Żegoty Paulego”. Inspirując uwagi, ważne dla interpretacji tej dawnej poezji polsko-ruskiej wniósł Cz. Hernas. Znacząco staropolszczyzny i folkloru dostrzegł tu zjawisko nie tylko szlacheckie, ale przede wszystkim ludowo-plebejskie i jego wyjaśnienia szukał w prawidłowościach etnograficznych terenów kresowych: *Wiele tekstów polsko-ruskich — pisał — jest owocem autentycznego pogranicza kulturalnego jako środowiska twórczego, nie szukajmy tu żadnych błędów i zniekształceń generalnych, mając przed sobą autentyczny język pogranicza i autentyczną poetykę*⁵.

Spróbujmy śc tym tropem i spróbujmy poszukać pewnego ładu w tej bezładnej — zdawałoby się — mieszance i dojść przez analizę dokumentacji do źródeł i motywacji zjawiska. Od razu jednak dokonajmy istotnego rozgraniczenia, które w wypowiedzi Cz. Hernasa zostało tylko zamarkowane, mianowicie rozróżnienia zjawisk przynależnych do systemu języka i zjawisk przynależnych do poetyki tekstu. Mieszany językowo charakter tekstów a mieszany charakter języka to dwie zupełnie różne rzeczy. Mieszanie języków w konkretnych tekstach jest zjawiskiem dobrze znanym historii, by wspomnieć

⁴ A. Bruckner, *Pieśni polsko-ruskie...* „Pamiętnik Literacki” 1911, a 181-197, 417-444.

⁵ Tenże, *Pieśni polsko-ruskie...*, s. 185

⁶ Cytuję za Brucknerem, *Pieśni polsko-ruskie...*, s. 195.

⁷ A. Bruckner, *Pieśni polsko-ruskie...*, s. 418.

⁸ Cz. Hernas: *W kulturowym lesie*, T. I. *U źródeł folklorystyki polskiej*, Warszawa 1965, s. 156.

makaronizm polsko-łaciński, *Carmen macaronicum* Kochanowskiego czy *Pamiętniki* Paska. Jednak od jednostkowego tekstu do języka jako społecznej instytucji droga daleka, pojęcie „dialektów przejściowych i mieszanych” przez niektórych lingwistów używane jest w sposób rodzaju konstruktem badawczym służącym do interpretacji sytuacji w pasie (zwykle dość szeroki) kontaktu dwoj gwar, dialektów i języków. Polacy i Ukraińcy zamieszkujący pas pogranicza po obu stronach Bugu, górnego Sanu i Dniestru byli owsem dwujęzyczni, ale w potocznej komunikacji odróżniali dobrze oba języki, mówili po swojemu (oczywiście ze śladami wpływu obcego). Zauważali to tak wybitny znawca języka „Galicii wschodniej” jakim był Tadeusz Lehr-Splawiński, który stwierdził „brak zupełny jakichś narzeczy pośrednich polsko-ruskich na tym terenie”⁹. Do takich samych wniosków prowadzi dokumentacja języka mieszkańców wsi nadbużańskich zgromadzona w latach 1960-1977¹⁰. Natomiast teksty folkloru na tym dwujęzycznym terenie, a więc teksty kodowane w poetyckim wariancie języka, w stylu artystycznym, dopuszczały mieszaninę form czerpanych z dwoj języków na raz, korzystały z powszechnego w środowisku bilingwizmu. Zwyczaj takiego „dwojómówienia” był czymś trwałym, uznanym, powtarzalnym. Można wykryć swoiste dla tego zwyczaju tendencje rozwojowe i swoiste konwencje.

Językoznawcy opis takich mieszanych tekstów polsko-ukraińskich wymagały odpowiedzi na pytania szczegółowe: o zakres gatunkowy tekstów, o funkcję mieszaniny, strukturę tekstów mieszanych w tym zwłaszcza o wielostronność czy wielopłaszczyznowość stylu języków i ilościowe nasilenie „wtrętów”, pozwalające mówić o równowadze lub dominacji jednego lub drugiego języka.

Wprowadzamy na użytek dalszych rozważań pewną regulację terminologiczną, nawiązującą do propozycji M. Pelczyńskiego, autora książki poświęconej naszemu największemu (w sensie najbardziej produktywnemu) autorowi makaronicznemu, jakim był Stanisław Orzełski (1581-1626)¹¹. Mieszaninę dwoj języków taką, że dwujęzyczne słownictwo jest poddane jednemu systemowi gramatycznemu nazywać będziemy makaronizmem. Przykładem *Carmen macaronicum* J. Kochanowskiego: „Est prope wysokum celeberrima sylva Krakowum... et rozganiaret non madra Canicula zakos...” Mieszaninę dwoj języków taką, że dwujęzyczności słownictwa odpowiada dwujęzyczna fonetyka i gramatyka nazywać będziemy melanzem¹². Przykładem fragment listu Kochanowskiego do Fogelwiedera: „Ale iż W. M. teź w liście swym *Musas* nie przepominasz, tym śmiejeja że teź *earum* w liście swym *memini*”. Mieszanina polsko-ukraińska w przytoczonym za Kolbergiem tekście pieśni wielkoposnej ma charakter melanzu, a nie makaronizmu. Jest to melanz, w którym przeważają paraglosy dźwiękowe, melanz fonetyczny, i to często gęsto nie tylko wewnątrz zdaniowym, lecz także wewnątrz wyrazowym: *greczna, dzwoniony, pid nią itp.* Kluczem do zrozumienia tekstów melanzowych polsko-ruskich jest możliwa jeszcze i dziś bezpośrednia obserwacja szczytków dwoj zjawiska tam, gdzie się ono zachowało w żywym obiegu, a choćby w pamięci. Z tego punktu widzenia szczególnie cenne są materiały takie, jakie zgromadził i

usystematyzował M. Łęsiów w rozprawie *Folklor pogranicza polsko-ukraińskiego*¹³.

Melanz, którym zajmemy się nieco bliżej jest tylko jednym (prawda, że najjaskrawszym) efektem kontaktu i współdziałania języków i kultur.

Przejawów takich jest więcej. Należą do nich:

1. włączenie obcojęzycznych tekstów do własnego repertuaru na zasadzie „cytatu” (śpiewanie pieśni w obcym języku),
2. przyswojenie tekstu i jego przekład na własny język,
3. podryzywanie pod wpływem sąsiada tekstów dawnej wspólnej tradycji,
4. tworzenie tekstów mieszanych, melanzowych lub „makaronicznych”,
5. uformowanie swoistego repertuaru środków językowych, genetycznie będących zapożyczeniami ale funkcjonujących konwencjonalnie w specjalnych celach stylistycznych (np. poetyzujących).

Przyjrzyjmy się tym zjawiskom powołując wybrane przykłady.

1. Najprostszym przypadkiem jest zapożyczenie całych tekstów w obcej językowej postaci, lepiej czy gorzej rozumianej, i odpowiednio do tego lepiej czy gorzej reprodukowane. Jest to zjawisko znane do dziś w wielu środowiskach (młodzież lubi śpiewać piosenki po angielsku, po rosyjsku itp.). Interesujące jest, jakie pieśni, kiedy, z jaką intencją się śpiewa. Z mojej rodzinnej miejscowości Kruheli Mały pod Przemyślem (obecnie już część miasta) umiem wskazać dwie grupy pieśni śpiewanych w polskich domach w wersji językowej ukraińskiej. Pierwszą stanowią „powszechne” pieśni liryczne lubiane przez kobiety np. *Kozak odjidiłaje a diwczyna nacze* (wariant *Kuliny*), drugi — pieśni obrzędowe związane z Bożym Narodzeniem, śpiewane przez wszystkich domowników, np. *Boh przedwinyj narodzylja* (regularnie intonowana przy wigilii po zakończeniu śpiewania polskich kolęd: przed 1939 rokiem na wigilii do naszego domu byli zapraszani sąsiedzi Ukraincy), *Szczodryj wczecor-Boży wczecor*, a także ulubiona „kołoda” (właściwie „szczodrowka”) *dzidzka, którą dzieci śpiewaly matce, Katarzynie, U Kasinienki pid wikynkami zelena*. Zwyczaj ten zanika wraz z zmniejszającą się znajomością języka ukraińskiego.

Dwujęzyczni mieszkańcy polskich wsi kresowych, opisywani przez M. Łęsiową na przykładzie Huty Starej w dawnym powiecie buczackim, po ukraińsku śpiewali pieśni weselne, hajwiłkowe, za zabawo, kołysanki i przysięwki. Niektóre teksty przejmowano wraz z całymi obrzędami (hajwiłki i tańcami).

2. Drugim rezultatem kontaktu jest zapożyczenie tekstu i jego całkowite, pełne tłumaczenie — w konsekwencji i przyswojenie. Jest to proces trwający często cała lata, a jego wykrycie wymaga zestawienia danych historycznych i uwzględnienia geografii wątku w współczesności. Nie ma większych wątpliwości, że południowo-wschodniopolska ballada *Trójzietle* przyszła z Ukrainy, gdzie jest czystsza¹⁴, zaś np. pieśń o zielonym dżbanie słuchanym przez pana trafiała na teren ruski z folkloru polskiego¹⁵. Dowody mają charakter pozajęzyczny (historia, geografia, częstość zapisów). Czy można je znaleźć w języku? Istnieje przekonanie, że przekłady w środowisku ludowym rzadko są absolutne i pełne, że tekst zachowuje głębiej czy mniej głęboko ukryte ślady swojej pierwotnej językowej struktury, po których da się ustalić, z którego języka do którego przeszedł. Takie przykłady oczywiście są. Jednak byłbym

⁹ Por. K. Ntuch w *Dmielek tach języka polskiego*, Wrocław-Kraków 1957, s. 22 i nast.

¹⁰ T. Lehr-Splawiński: *Język polski. Pochodzenie, powstanie, rozwój* Warszawa 1947, s. 63.

¹¹ Por. J. Bartuskiński, I. Mazur: *Teksty gwiarowe z Lubelszczyzny*, Ossolineum 1978.

¹² M. Pelczyński: *Studia macaronica*, Stanisław Orzełski na ik porzki makaronicznej w Polsce, Poznań 1960.

¹³ *Słownik języka polskiego* pod red. W. Doroszewskiego dotuje to wyrażenie m. in. w znaczeniu „pomieszanie rzeczy różnych, nieporządane mieszanie, grzech z kapusta, bigos”, które podniewca następujący cytat: *Julian Tuwim [in:] wyrazów polskich i niepolskich proponuje nazwę „melanz” lub „bigosm językowego” — załącznik z „Pamiętnika Literackiego” 1-2, 1955.*

¹⁴ M. Łęsiów: *Folklor pogranicza polsko-ukraińskiego [w:] Literatura ludowa i literatura chłopstwa. Materiały i ogólnopolskiej naukowej sesji folklorystycznej 16-18 II 1973*, red. A. Aleksandrowicz, Cz. Hernas, J. Bartuskiński, Lublin 1977, s. 173-194.

¹⁵ Zob. *Polska epika ludowa*, opr. S. Czerniak, Wrocław 1958, s. 207.

¹⁶ *Polska epika ludowa*, s. 273.

skłonny celabi walor tego kryterium, po pierwsze dlatego, że przekłady absolutnie zdają się równieć (np. ślaski zapis ballady *Trójciele* nie ma żadnych językowych śladów ruskich), po drugie dlatego, że formy genetycznie obce mogą wejść do tekstu na zasadzie nieintencyjnego dziedziczenia, lecz stylizacji poetyckiej (o czym za chwilę). Hipoteza niedoskonałego przekładu winna więc zostać poddana kontroli dodatkowej. Najbardziej pewne wyniki daje w tym względzie analiza zgodności rymowych. Większa naturalność i wyższa zgodność rymu ukraińskiego *piat-szelepia* niż polskiego *pięć-szelepieć* jest — jak pokazał M. Lesiów — argumentem za pierwotnością ukraińskiej wersji pewnej pieśni *Naszego wesela* P. Hołyszowej¹⁷. Większa naturalność i wyższa zgodność rymu polskiego *kolana-pana* niż ukraińskiego *kolina-pana* (*Wybył zemi po kolina, probując swoho pana*) jest, jak stwierdza Józef Tretiak¹⁸ argumentem za pierwotnością wersji polskiej pieśni o żołnierzu talarzu (co jest zgodne z wynikami badań historyczno-tytologicznych). Badanie rymu pod kątem większej czy mniejszej zgodności jest szczególnie przypadkiem pytania o większą harmonię tekstu. Pierwszeństwo przyznaje się tekstowi, który jest bardziej harmonijny, pełniejszy, doskonalszy. Przykładem koleda apokryficzna o ucieczce do Egiptu zaczynająca się po ukraińsku od słów *Siala nam si dnei nowina roku nowoho*, po polsku od słów *Oj stała nam się — taj dził nowina*¹⁹. W wariancie polskim roi się od wtrętów ukraińskich, tekst ma też wewnętrzny przeskok zmieniający jego rytm wierszowy. Interesujące jest to, że polski tekst Kolberg podał jako „koledę śpiewaną dla Mazurów w okolicy Horodenki”, co pozwala przyjąć, że mamy tu do czynienia z przekładem dokonanym ze względu na charakter adresata przez znających język polski koledników ukraińskich²⁰. Jest to godny podkreślenia powód, dla którego tłumaczono niektóre pieśni z jednego języka na drugi. Polski przekład nie musiał być dziełem Polaków. Zasadę doboru języka tekstu do narodowości adresata wypowiedziała *expressis verbis* znakomita śpiewaczka z Łubcza, Joanna Rachauska²¹. W podobny sposób można objaśnić silną polonizację ukraińskich pieśni dożynkowych śpiewanych przeważnie polskim dziedzicom przez ukraińskich żniwiarzy.

3. Trzeci przypadek, który jest może zbyt słabo podkreślany, choć stanowi przy opisie relacji pogranicznych ważny i częsty typ, to rozwój paralelny tekstów odziedziczonych ze wspólnej tradycji bądź zapożyczonych ze wspólnego źródła, które to teksty na pograniczu funkcjonują obok siebie uzyskując mogą bardzo podobny kształt językowy. Dobrym przykładem mogą tu być koledy noworoczne, które wykazują uderzające podobieństwo w tradycji ukraińskiej i polskiej, ale też białoruskiej i poniekąd też dalszej słowiańskiej. L. N. Winogradowa, która poświęciła im gruntowne studium porównawcze nie podziwiała dawnej tezy P. Caramana o wpływach i zapożyczeniach tekstów tych koled z Ukrainy do Polski, przyjęła ostrożnie paralelizm rozwoju, czerpanie ze wspólnego dziedzictwa²².

4. Czwarty przypadek reprezentują teksty melanzowe, będące mieszaniną polsko-ukraińską. Mimo wrażenia bezładu, rozchwiania,

¹⁷ M. Lesiów, *Przypady* do: P. Hołyszowa, *Nasze wesela*, Lublin 1966, s. 177.

¹⁸ J. Tretiak, *Słownik literacki*, seria II, 1901, s. 255.

¹⁹ Zapis magnetofonowy z roku 1984 od Anny Hoc (ur. 1904) z Krasieczna; w Archiwum Etnolingwistycznym UMCS t. 407 B nr 9.

²⁰ O. Kolberg, *Dzielnia Wyszyszkii*, t. 29, Połuckie I, 1882, s. 120.

²¹ „To nie chodziło „od chałupy do chałupy, bo tu zaprzaski, a była nasza woska, i Ukrainyż naszka, i żydzi. Tu wszystkie zapraszali. Wszyscy chcieli, żeby śpiewać, żeby tam oszczędzić. Tożby tak chudej! „Od chałupy do chałupy i oszczędzaliśmy. Nu na przykład po ukraińsku. Odraz byli Ukraincy, to po ukraińsku”. Wywiad z A. Rachauska nagany przez Marię Kowalczyk (w Arch. Etnolingwistycznym UMCS t. 423 A nr 10).

²² L. N. Winogradowa, *Zonniia kalendarsnaja poezija zapadnych i wotocznych Sławian*, Moskwa 1982. Zob. też J. Barzmiński i M. Lesiów, *Koledy na pograniczu polsko-ukraińskim* (w druku).

można w nich dostrzec pewne tendencje do uporządkowania zakresu i jakości dopuszczanych obcojęzycznych wtrętów (wyrażenie „wtręty” nie jest tu zresztą najlepsze). Wytwarzają się pewne zasady wewnątrztekstowe zgodnie z cytowanymi twierdzeniem Cz. Hernasa o istnieniu poetyki pogranicza i zgodnie z tezą S. Skwarczyńskiej o estetycznych możliwościach makrorozumu²³. Obecność tych zasad jest uchwytana np. w następującym tekście pieśni utraconej przeze mnie w r. 1965 od Anny Monastyrskiej z Jacni w woj. zamojskim:

*W ciemnym polu źnięk prośy.
leży tam Kozak zabity.
Kolo niego konik jego,
grzebie nóżko, żaluje go.
Grzebie grzebie po kolana,
tak żaluje swego pana.
O wstanie ty mój pan młody,
coś mi dawał siano, młody.
A teraz: ni (mi?) suchy słomy,
rozniesio cię kruki, wrony.
O ty koniu, nie stój nade mnou,
idź do domu dorohoju!
A jak zajdziesz na podwórnie,
stukniesz-pukniesz, otworzo ci.
Wyjdzie do cie stara maty
i będzie ci sie pytaty.
Witaj, koniu bulanejki,
gdzie mój synu kochanejki?
Ozenul się z królęcyciu,
w czystem polu murawyciu.
A weźnij ty garść pisoniu,
i rozsij go po kamieniu.
Jak pisoczek o ten zyjdzie,
tyj syneko jeszcze przyjdzie.
Ni pisaczka, ni synaczka,
smutna moja hodieczka!*

Pieśń z Jacni stanowi przykład typowej dla folkloru kontaminacji dwu tekstów pierwotnie różnych i nawet przynależnych do dwu tradycji narodowych, polskiej i ukraińskiej. Pierwszy człon z motywdem grabienia żołnierza przez konia (wersy 3-10) jest wariantem pieśni o żołnierzu talarzu, uważanej przez badaczy za pieśń typową polską, drugi człon (wersy 11-26) z motywdem konia, który niesie matce wieść o śmierci syna, jest typowy dla pieśni ukraińskiej. Nie ulega więc wątpliwości, że źródłem elementów ukraińskich w drugim członie jest niepełny przekład oryginału. Ale ważniejsze jest co innego: to, że zachowane elementy ukraińskie tłumaczą się wewnętrznie w samym tekście; są one poddane dwu zasadom. Pierwsza: ukrainizmy tworzą serią skupioną w jednej kwestii dialogowej, wypowiedzianej przez Kozaka, podczas gdy koń wypowiedzi są po polsku. Druga: ukrainizmy skupiają się w przestrzeni rymowej, podczas gdy tekst śródwersowy jest w zasadzie od nich wolny. Obie te zasady odnajdujemy w wielu tekstach mieszanych.

Szczególnie ciekawy przykład tekstu mieszanego, z jeszcze inną regułą wewnętrznej uporządkowania, która można nazwać regułą refrenową — zapisałem w Krasiecznie pod Przemysłem w roku 1984 w czasie dwu badań powtarzanych u tej samej osoby. Była nią Stefania Rachwał z Korytnik, urodzona w roku 1911 i dobrze znająca zarówno

²³ S. Skwarczyńska, *Estetyka makrorozumu*. [w:] *Prace ofiarowane K. Wójcickiemu*, Wilno 1937, s. 337-370.

²⁴ W Arch. Etnolingwistycznym UMCS t. 53 A nr 2.

język polski, jak ukraiński. W trakcie opowiadania o sposobach obchodzenia świąt Bożego Narodzenia i Nowego Roku wykonała dwie wersje jednej pieśni kołędniczej, tzw. *szczędzaczki*, śpiewanej w czasie obrzędowego chodzenia po kołędzie. Wersja uznana przez nią za „ukraińską” brzmiała w jej wykonaniu następująco²¹:

*A tam na podolu, a tam na gajku,
Jaredanie wodu wyluwaye,
podaj Maniu, rączkie, bo ja na koniku,
Jaredanie wodu wyluwaye!*

(mówi:) *To jest szczadzany wiecziór, a to jardań, że na jordań. Bo to je po rusku jardań, a po polsku jordań!*

(śpiewa:) *Mania rączkie daje, serce jej się kraje,
Jaredanie wodu wyluwaye.*

*Nie wodziędzaj Jasio w te dalekie kraje,
Jaredanie wodu wyluwaye.*

*Jak wodziędziesz Jasio, Boże cie błogosław,
Jaredanie wodu wyluwaye.*

*Tylko dwa talary na bocłki zostaw,
Jaredanie wodu wyluwaye.*

W czasie innego spotkania ta sama wykonawczyni powiedziała o tej pieśni: „To można obrócić na polsku i można obrócić po rusku. (...) A na polsku „0”: — i wykonała pieśń w wersji następującej²²:

*A tam na pudolu, a tam na gajku, aliuja!
podaj Maniu rączki, bo ja na koniku, aliuja!
Aleluja! Mania rączkie daje, serce jej się kraje, aleluja!
Aleluja! Nie wodziędzaj, Jasiu, w te dalekie kraje, aleluja!
Aleluja! Jak wodziędziesz Jasiu, Boże cie błogosław, aleluja!
Aleluja! Tylko dwa talary na pocieche zostaw, aleluja!
Aleluja! Zostawie, zostawie dwa talary bite, aleluja!
Aleluja! Kupcie sobie, Maniu, dwa ładne buciki, aleluja!
Aleluja! Na zilonęj łące Manunia plakala, aleluja!
Aleluja! Maryja z Józefem to wszystko słyszała, aleluja.*

(dopowiada mówiąc:) *Ty Hania bywasz zdurowa,*

*z matijku swaju,
welyka rasnyj,
nas na weselo prosij!*

Przekaz Stefani Ruchwał jest interesujący nie tylko ze względu na samą strukturę tekstu, lecz także ze względu na pojmowanie tej struktury przez wykonawczynię. Łatwości przechodzenia od jednego języka do drugiego w tej samej wypowiedzi (towarzyszą świadomości znacznej niezależności kwalifikowania tekstu od jego rzeczywistej formalnej postaci językowej. W obu wersjach, które dla wykonawczyni są wersjami rzekomo odmiennymi, pojawiają się zarówno elementy czysto polskie, jak czysto ukraińskie (por. formuła końcowa ukraińska w wersji „polskiej”, a polskie wersy w wersji „ruskiej”). Wykonawczyni rozgranicza je intencjonalnie: wersja pierwsza jest wersją „ukraińską”, bo tak ją zamierza wykonać (wersy polskie są widocznie dla niej tylko wtrętami, ozdobnikami lub czymś w tym rodzaju), wersja druga jest wersją „polską”, bo tak ustala wykonawca, i odpowiednio elementy ukraińskie (*aliuja*, *bywasz zdurowa* itd.) traktuje jako swego rodzaju ozdobniki. Trzeba jednak dodać, że zbyt ścisłe rozgraniczanie, co jest jakie (polskie czy ukraińskie) nie jest potrzebą wewnętrzną wykonawcy.

²¹ W Arch. Etnolingwistycznym UMCS L. 407 A.

²² W Arch. Etnolingwistycznym UMCS L. 407 A.

który skłonny jest traktować cały repertuar w takim dwoistym językowo kształcie jako miejscowy, nasz, tułtejszy²³.

5. I wreszcie najważniejszy i najciekawszy wytwór polsko-ukraińskiego pogranicza, wyraźnie już przekraczający jego właściwe ramy geograficzne: jest nim pewna utrwalona konwencja językowa dopuszczająca wykorzystywanie zapożyczeń w roli elementów stylistycznych. W polakim folklorze wierszowanym, w pieśniach, w przysłowich, rymowankach pojawiają się pewne formy zapożyczone, które służą jako „regulatory rytmu” wyrównujące liczbę sylab w wersie, albo jako sposób na ulatwiony rytm, albo wreszcie — i to doprowadza nas do tytułowej formuły „mowy łagodnej”, czulej, delikatnej — jako po prostu ładny sposób mówienia, ładny odzwycię w odczuciu miejscowej ludności polskiej.

Odwołam się w tym miejscu do szczegółowych analiz tego typu zjawisk, jakie zreferowałem w książce *O języku folkloru*²⁴. W lubelskim folklorze jako poetyzmy używane już umownie, bez związku z pochodzeniem tekstu, pojawiają się takie elementy genetycznie ukraińskie, jak formy nie ściągające czasowników: *siodłaje, maje, graje* zamiast *siodła, ma, gra*; jak ruski pełnogłos w *mlodydy, solowiczek*; jak długie formy bezokolicznika z zakończeniem -ity: *spaty, pisaty* itp. Formy takie zostały zapisane także w zachodniej części Lubelszczyzny daleko poza granicami zasięgu gwar ukraińskich. Np. w Woli Bystrzałskiej (na zachód od linii Lublin-Lubartów) w kołędzie gospodarskiej

*W nowej sieni kuń siodłaje,
hej, kuń siodłaje, miecz podaje!*

W kołędzie dla chłopca, przekazanej przez Annę Żydek z podlubelskiej Konopnicy:

*Ej bez pole, bez serocetkie, kołoda,
bieży mi bieży żwawy konicek, kołoda.
Za nim Jasińko, za nim mlody, kołoda,
wyrzaskujący druczianym byczkiem, kołoda!*

W pastorałce z Żyrzyna pod Puławami:

*Malej się dziecinie spaty zachciało,
wskazuje na dudki: żeby przestało!*

W pieśniach z terenu wschodniego roi się od takich przykładów. Podkreślam przy tym, że chodzi nie o teksty melanzowe polsko-ruskie, lecz o teksty polskie z ozdobnikami ukraińskimi. Stylizacyjny, poetycki charakter takich ukraińzów (ukraińzów w sensie czysto genetycznym, historycznym, nie funkcjonalnym) widać najlepiej w tekstach, które pojawiają się na pograniczu późno, zostały przejęte z literatury lub folkloru zachodniej Polski. Taki był los wiersza F. Karpińskiego *Przypomnienie dawnej miłości*, z którego to wiersza jedna strofka, o brzmienu:

*Noc się krótką zdawała,
ięgnamy się światniem,
miłość sen nam zabrała,
miłość żyje niespaniem —*

²³ Na pytanie zbieracza, czy pieśń ta jest wykonała po polsku czy „po rusku” jedna z przybyszających się osób odpowiedziała, że jest to pieśń „mieszana”.

²⁴ J. Bartmiński: *O języku folkloru*. Ossolineum 1973, passim.

²⁵ *Kołodowanie na Lubelszczyźnie*, pod red. J. Bartmińskiego i Ch. Hernasa, Wrocław 1986, s. 87.

²⁶ *Kołodowanie na Lubelszczyźnie*, s. 124.

²⁷ O. Kolberg: *Dzielnicy Wyszczelone* t. 16, Lubartów 1, s. 106

uzyskała w wykonaniu śpiewaczki spod Zamościa postać zmienioną w duchu lokalnej tradycji języka folkloru:

*Płynie potok doliną,
tam pod borem świątaje,
miłość sen nie zabrała,
miłość żyje, nie śpianie².*

Taki był los czeskiej z pochodzenia *Legendy o św. Dorocie*, która dotarła na Lubelszczyznę, jak świadczy zapis Kolberga, spodu Łęcznej³.

Najbliższy sygnał poetyckości i czulego sposobu mówienia to zdrobnienia. Są one znanym wyróżnikiem języka pieśni ludowej. Wybitną rolę w ich tworzeniu odgrywa ukraiński z pochodzenia przyrostek *-enko*, *-enka*, który (jak pokazały badania geografii w folklorze) szeroko się rozpowszechnił w pieśniach całej niemal Polski. Łączą one funkcje rytmotwórczą i rymową z funkcją poetyzacji. Na przykład:

*Na moją głowenką chmarenki nachodzą...
Oj okryło się niebo jasnemi gwiazdenkami,
Oj i Marysi głowenka białemi nitenkami⁴.*

Pogranicze językowe polsko-ukraińskie, które jest przecież pograniczem nie tylko dwu języków etnicznych ale i miejscem styku dwu kręgów kulturowych i religijnych, rzymskiego i bizantyjskiego, z wielką wyrazistością pokazuje nie tylko znane dobrze tendencje do rozgraniczeń, kontrastowania, czy wręcz przeciwstawiania, których efektem końcowym bywa konfrontacja, ale też bardzo dziś warte przypomnienia tendencje do przenikania, akceptacji, asymilacji, których rezultatem jest wzbogacenie. Ten drugi proces w kulturze ludowej pogranicza przebiegał stosunkowo swobodnie, przez długi czas był wolny od ingerencji czynników narodowych i politycznych. Warto podkreślić, że rezultaty podobne do naszkicowanych od strony polskiej proces ten osiągał także na gruncie ludowej tradycji ukraińskiej i białoruskiej, a w dawniejszym okresie nawet rosyjskiej⁵. W całym kręgu wschodniosłowiańskim (ruskim) zdarzało się i śpiewanie polskich pieśni w oryginalnej postaci językowej, i przekłady, zupełne i częściowe, i stylizacje poetyckie oparte na pożyczkach z języka polskiego. Co więcej, są podstawy, by niektóre z tych zjawisk uznać za typowe dla pogranicza językowego jako takiego, a w każdym razie pogranicza języków w ramach rodzny językowej słownictwa. W tym sensie to co działo się — dzieje się? — na styku polsko-ukraińskim znacznie przerasta ramy stosunków bilateralnych.

Jerzy Bartmiński

Tekst artykułu jest skróconą wersją referatu wygłoszonego przez autora 23 września 1986 r. w Lublinie w czasie kolokwium naukowego *Zjawiska językowe na pograniczu polsko-ukraińskim* (kolokwium odbyło się w ramach cyklu „Między Wschodem a Zachodem”, organizowanego przez Lubelskie Towarzystwo Naukowe).

² J. Bartmiński: *O języku folkloru*, s. 183

³ O. Kolberg: *Dzieła Wszystkie t. 17, Lubelskie II*, s. 23.

⁴ O. Kolberg: *Dzieła Wszystkie t. 17, Lubelskie I*, s. 225.

⁵ Por. np. A. Podkościelny: *Polskie pieśni w rosyjskich spisowniach rękopiśmiennych XVII-XVIII wieku*, „Pamiętnik Literacki” LIII, 1962, z. 2.

JAN SĘK

Aktywność kulturalna wychodźstwa polskiego — spór o pojęcia

Wśród różnorodnych związków pomiędzy Polską a środowiskami polonijnymi, począwszy od lat 70-tych systematycznie wzrasta rola kontaktów kulturalnych. Do skupisk polonijnych wyjeżdżają z koncertami zespoły wokalne oraz indywidualni twórcy. Z myślą o Polonii wydaje się też w kraju kilka czasopism. Wraz z popularnymi tytułami prasy krajowej, książkami polskich oficyn wydawniczych, specjalnym programem radiowym adresowanym do osób polskiego pochodzenia i Polaków przebywających poza granicami kraju, stanowią one istotne wzbogacenie życia kulturalnego polonijnych skupisk etnicznych¹.

Również znaczącą rolę odgrywają organizowane w kraju spotkania kulturalne i artystyczne (twórców polonijnych). Ich różnorodność stale rośnie, a wraz z nią liczba uczestników kurków: etnograficznych, folklorystycznych, bibliotecznych, spotkań literackich i plenerów plastyków. Tradycyjne imprezy w rodzaju festiwalu polonijnych zespołów folklorystycznych w Rzeszowie czy chórów w Kolobrzegu, inspirowały działaczy polonijnych do organizowania podobnych przeglądów u siebie. Intensyfikacja wzajemnych kontaktów skłania do podjęcia prób oceny tego dorobku z punktu przynależności do dziedzictwa narodowego Polaki i krajów osiedlenia emigrantów.

Skomplikowany jest problem przemieszczania się części narodu poza ziemię etniczną. W przypadku polskiej grupy, a zwłaszcza jej dorobku kulturowego, istotne znaczenie ma rozgraniczenie i wzajemny związek pojęć: Polska i Polonia. Tego ostatniego zaczęto szerzej używać w drugiej połowie XIX w. Posługiwało się nim okazjonalnie np. czasopismo „Echo z Polski”, wychodzące od 1863 r. w Nowym Jorku. Redakcja widząc zanikającą możliwość szybkiego odzyskania niepodległości i wiążącą się z tym faktem konieczność dłuższego pobytu na kontynencie amerykańskim, zaczęła większą uwagę poświęcać imigrantom, czego zewnętrznym wyrazem była zmiana na początku października 1884 r. tytułu pisma na „Echo z Polski” na „Echo Polskie”.

Sam termin Polonia swym łacińskim odpowiednikiem podkreślał ciągłość historyczną z Polską przedrozbiorową, sugerując jednocześnie aż do czasów I wojny światowej łączność, rozrzuconych po świecie wygnañców z ich ziemiąkami na polskich ziemiach etnicznych. Taki wzorzec starano się propagować także na użytek obcych rządów i sympatyków sprawy polskiej. Np. jedno z pierwszych pism obcojęzycznych „Le Polonais”, wydawane od lipca 1833 r. przez emigrantów polskich we Francji, prowadziło kronikę dzielącą się na 2 działy: *Polska pod zaboremami i Polska na emigracji*.

Z chwilą odzyskania własnej państwowości nasiliła się tendencja do

¹ Tak np. w latach 1980-1984 wychodziło do środowisk polonijnych: 86 aktorów, piosenkarzy, muzyków i plastyków, 60 zespołów folklorystycznych, teatrów ludowych, 64 choreografów. (Por. VI Zjazd Towarzystwa Łączności z Poloną Zagranicą „Polonia”, Warszawa 1985, s. 247)

² S. Szostakowski: *Z kari Wielkiej Emigracji*, Olsztyn 1974, s. 81.

interpretacji zawężającej. W krótkim czasie przyjął się nawet synonim „Polacy z Zagranicy”. Używany był m.in. podczas ogólnonarodowego zjazdu przedstawicieli skupisk wychodźczych w Warszawie w 1929 r. W uchwalonych dokumentach czytamy: *Zjazd stwierdza, że Polacy z Zagranicy połączeni nierozdzielalnymi więzami krwi, kultury i historii z Macierzą, stanowią wielką rodzinę duchową wszędzie, niezależnie od tego gdzie los im przebywał każe. Obowiązki wobec własnej Ojczyzny powinny się godzić z lojalnością wobec państwa zamieszkania¹. Takie stanowisko sugerowało tożsamość z zamieszkiwanym w kraju ludnością, stanowiącym razem podbudowę do koncepcji jedności duchowej narodu polskiego. Formuła nie znalazła akceptacji w części środowisk polonijnych, szczególnie w USA. Ojczyzną dla nich był już kraj osiedlenia. Dawna praca na rzecz odzyskania niepodległości zaczęła być zastępowana działalnością kulturalno-oświatową na rzecz własnego skupiska etnicznego.*

Po II wojnie światowej ponownie nawiązuje się do interpretacji rozszerzającej polojęz Polonia, akcentując jednak me związki państwowo-narodowe lecz kulturowe wychodźstwa z krajem. Niezbyt szczęśliwym wydaje się być dodanie do podatawowego członu, wzorem przedwojennym, przymiotnika „zagraniczna”. Nasilające się po 1956 r. badania naukowe skłaniały coraz częściej do podejmowania prób precyzyjnego ustalenia pojęcia „Polonia”. Interesujące rozprawy z tego zakresu napisali m.in. Tadeusz Łepkowski, Andrzej K. Paluch, Jarosław Roćki².

Na użytek prowadzonych w latach siedemdziesiątych badań, najczęściej stosowana była definicja, sformułowana przez Hieronima Kubiaka. Pojęcie Polonii sprowadzone tu zostało do: *statystycznego agregatu, a więc zbioru ogółu jednostek — w pierwszym lub następnych pokoleniach — związanych genetycznie z polską społecznością narodową, które z różnych powodów i w różnym czasie wyemigrowały z polskiego terytorium etnicznego w Europie, a następnie osiadły w sposób trwały na obszarach innych narodów — państw³.*

Dla badań zagadnień z dziedziny oświaty, kultury i literatury polonijnej celowe wydaje się zmodyfikowanie pewnych członów definicji. Dotyczy to przede wszystkim zastąpienia zwrotu „genetycznie”, właściwego tylko naukom biologicznym, słowem „genealogiczne”, jako określających w dyscyplinach humanistycznych i biologicznych podobne zjawiska. Wydaje się że takie ujęcie jest ponadto mniej kontrowersyjne dla specjalistów zajmujących się tematyką etniczną w krajach osiedlenia, szczególnie tych, w których obowiązuje przy ustalaniu władzy nadprawnego, łączącego osobę fizyczną z danym państwem, prawo zemi (ius soli). Umka się tym samym sformułowań zawartych w polskim ustawodawstwie preferujących prawo krwi (ius sanguinis). Problem dotyczy większości krajów o znacznym procencie ludności napływowej, w tym przede wszystkim w hemisferze amerykańskiej. W prowadzonych tu badaniach trzeba uwzględnić rodzaje się poczucie dumy narodowej i odrębności kulturowej, wyrosłej na gruncie pirużnicu etnicznego. Należy również pamiętać o mniejszościach narodowych z państw ościenych, w tym o autochtonach z okresu międzywojennego. Ci

ostalni nigdzie nie emigrując po odzyskaniu Ziem Zachodnich złączyli się z Macierzą.

Z podanych względów, dla potrzeb niniejszego szkicu, proponuję za Polonię uważać: *zbiór jednostek i grup związanych genealogicznie z narodem polskim, które z różnych przyczyn znalazły się poza własnym obszarem etnicznym — zaznaczonym w latach niepodległości granicami państwowymi — przenosząc w określonej części tłałość łączących ich z nim więzów na kraje osiedlenia.*

Transformacja sytuacji powstaw i sytuacji imigrantów przebiegać może ze zmiennym natężeniem w płaszczyznach: politycznej, religijnej czy kulturowej. Każdorazowo jednak końcowymi punktami dla tego procesu będą kraje: macierzysty i docelowego osiedlenia. W państwach osiedlenia imigranci uchodźcą mogą za zasymlowaną częścią narodu, zaś z punktu widzenia kraju macierzystego jawić się jako część narodu przebywająca poza jego granicami.

Szczególne znaczenie w naszym przypadku ma emigracja polityczna, która sama często nie uważa się za Polonię. Jej odrębność postrzegana jest także w wielu krajach przez skupiska polonijne. Separację tę emigracja polityczna wywulpa przez emocjonalne podkreślenie związków z Ojczyzną słowem „obcyzna”. Ślad po II wojnie światowej demonstracyjnie objawiana polskosc w nazwach instytucji. Działają więc — Polski Uniwersytet na Obczyźnie i Związek Pisarzy Polskich na Obczyźnie. Te kanony uznaje za obowiązujące Tymon Terlecki, redagując dwutomową antologię pt. *Literatura polska na obczyźnie 1940-1960*. W Polsce dostrzegane jest różnicowanie polityczne wychodźców, ale w świadomości społecznej deysgnat pojęcia Polonia obejmuje najczęściej całość zjawiska, łącznie z autochtonami w strefie przygranicznej państwa.

W badaniach naukowych nad skupiskami polonijnymi nadmierne eksponowanie więzi z krajem ojczystym prowadzić może do swoistego polonocentryzmu. Równie złudne może okazać się przeciwne podejście, kiedy zjawisko wychodźstwa rozpatruje się prawie wyłącznie w kontekście uwarunkowań, wynikających ze związków z krajem przyjmującym imigrantów. Pierwsze stanowisko przeważało w okresie międzywojennym, drugie dochodzi do głosu obecnie. Za paradoksalną niekonsekwencję uznaje należy fakt, iż tego typu opracowania traktujące w znacznej mierze o sytuacji imigrantów w krajach osiedlenia, opatrzone są tytułem „emigracja polska w...” zamiast „imigracja polska w...”.

W praktyce powoduje to niedocenianie związków z krajem przodków, względnie ich wpływu na funkcjonowanie skupisk polonijnych. Najczęściej powyższe objawia się deprecjonowaniem roli języka polskiego w życiu Polonii i jej więzach z Macierzą. Tymczasem jego ważna funkcja w kontaktach Polonii z krajem doceniana jest przez naukowców polonijnych. Od lat, wiele uwagi temu zagadnieniu poświęca prof. Uniwersytetu w Adelajdzie Jerzy J. Smolicz. Spotkanie naukowców polonijnych w Łańcuchu w 1986 r. z okazji VII Światowego Festiwalu Polonijnych Zespołów Folklorystycznych w Rzeszowie, potwierdziło ważkość problemu. Hasło zawarte w apelu w Nowym Jorku z 1864 r.: *Czem dla Indian były kości ich praocjów, tem dla nas jest kość z kości okjów naszych, język nasz narodowy* — nie straciło do dzisiaj swej aktualności⁴.

Bogusław Ślawomir Kunda uważa — podziela jego opinie również Renata Siemińska — że na kulturę mniejszości narodowych i grup etnicznych składają się elementy:

1) wyniesione z kraju macierzystego,

¹ „Echo Polskie” nr 21 z 1864 r.

¹ *Pamiętnik i Zjazdu Polaków z Zagranicy*, Warszawa (b.d.w.), s. 115.

² T. Łepkowski: *Emigranci i członkowie Polonii (wskół pojć i kategorja)*, [w:] *Mechanizm: praktycznej migracji społecznych*, Warszawa 1976, s. 148-176; A. K. Paluch: *Inkhabitacyjne i ekskhabitacyjne nazwane terminy „Polonia”*, *Przegląd Polonijny* 1970 r., z. 1, s. 17-26; J. Roćki: *Migracje i asymilacja a zmiana kultury*, *Przegląd Polonijny* 1986 r., z. 1, s. 23-40.

³ *Przegląd Polonijny* 1976 r., z. 2, s. 23; 1978 r., z. 1, s. 125; „Odra” 1979 r., nr 7/8, s. 10.

⁴ Po raz pierwszy pasalem o tym w artykule: *J. Sek: Literaturo emigracyjna, polonijna czy nauka na obczyźnie — wokół pojć i definicji*, *Więzi Polska literatura emigracyjna*, Lublin 1983, s. 67-86.

- 2) wytworzone przez mniejszość na miejscu zamieszkania.
- 3) wspólnie z kulturą narodową większości¹.

Zastanówmy się na ile i w jakiej skali wymienione związki widoczne są w dorobku kulturowym wychodźstwa. Poza nawiasem naszych rozważań pozostaną więc publikacje w języku polskim władz i organizacji społecznych państw osiedlenia, mające na celu zapoznanie imigrantów z obowiązującymi przepisami, względnie przypięczenie tą drogą procesu asymilacji. Takimi celowi służyły np. czasopisma „Dzwon Polski” (1907-1908) i „Immigrante” (1908), wydawane w Sao Paulo staraniem rządu stanowego i plantatorów kawy. Współcześnie w państwach o zróżnicowanym składzie etnicznym publikacje w języku polskim służyć mogą zaspokojeniu aspiracji politycznych, kulturalnych i oświatowych osób polskiego pochodzenia. Funkcję tę pełnił np. w Czechosłowacji i na Litwie organy partii komunistycznych. W Ostrawie ukazuje się „Głos Ludu”, a w Wilnie „Czerwony Szlendar”. Uznając tego rodzaju pisma za polonica nie możemy zaliczyć ich jednak do dorobku kulturalnego Polonii. Uwaga powyższa dotyczy również czasopism wydawanych przez władze polskie, względnie na ich zlecenie w języku polskim i obcych poza granicami kraju. Zjawisko to miało miejsce na większą skalę po zakończeniu II wojny światowej, w okresie wzmożonej akcji repatriacyjnej.

W literaturze przedmiotu kwestiom terminologicznym, dotyczącym zjawisk kulturowych i wynikającym z nich podziałom nie poświęcono dotychczas dostatecznej uwagi. W specjalistycznej *Encyklopedii wiedzy o prasie*, przez prasę polonijną rozumie się: ogół gazet i czasopism drukowanych w języku polskim i redagowanych przez Polaków poza granicami kraju ojczystego². W dalszej części hasła wskazano, iż prasę polonijną wydawana jest głównie z myślą o polskich skupiskach etnicznych poza granicami Polski. Zdaniem autora hasła, Józefa Skrzyпка, prasę emigracyjną odróżnia od polonijnej fakt, że adresowana jest ona do środowisk emigracyjnych — przynajmniej w założeniu — tymczasowo przebywających w obcych krajach. W hasle nie ustosunkowano się do tak istotnych spraw jak: prasa wydawana przez autochtonów w krajach ościennych, czasopisma emigrantów w językach obcych i rola spraw polskich na ich łamach. Tymczasem prasa emigracji politycznej, w kilku okresach redagowana była również z myślą o czytelnikach na ziemiach polskich. W omawianym źródle encyklopedycznym nie uciłają omawianych kwestii hasła pomocnicze w rodzaju: prasa obcojęzyczna i prasa mniejszości narodowych.

O wiele istotniejsze znaczenie mają uwagi Andrzeja Paczkowskiego, który we wstępie zarysu problematyki prasy polonijnej w latach 1870-1939 dla celów roboczych, bez formalnego formułowania definicji, chce za Polonię uważać:

- 1) przed 1918 r., w okresie braku suwerennego bytu państwowego, wszystkie migracje polskie poza ziemię etniczną i historyczną.
- 2) w latach 1918-1939, Polaków imigrujących z kraju, względnie mieszkających poza jego granicami, łącznie z autochtonami.

Z tego też względu A. Paczkowski nie omawiał w swej pracy prasy na Śląsku, Warmii i Mazurach w epoce porobiorczej³.

Przeniesienie tych zasad na prasę i publikację zwarte okresu Wielkiej Emigracji czy emigracji po II wojnie światowej, automatycznie separuje je od polskiego dziedzictwa. W obu przypadkach, a uwaga odnosi się także do lat 1870-1939, znaczna część wychodźstwa, będąca w istocie uchodźcami politycznymi, uważała się za Polaków. Przybysząc na emigracji żyli oni problemami kraju, nie przenosząc, lub czyniąc to w

minimalnym zakresie, łączących ich z nim więzów na kraje osiedlenia. Brak więc podstaw, by ich dorobek traktować jako wyłącznie polonijny.

W przypadku gdy wydawca względnie redaktor Polak redaguje poza granicami kraju pismo w języku polskim, często z myślą o czytelnikach na ziemiach etnicznych, trudno nie uważać go za polskie. Uwaga powyższa dotyczy również książek i innych druków. Sytuacja ulega zmianie, kiedy wydawane są z myślą o emigrantach, którzy zdecydowali się na stałe związać z państwem pobytu. Sposób redagowania i dobór problematyki określają wtedy jego polonijny charakter. Język odgrywa w takich przypadkach rolę drugorzędnej. Periodyki polonijne uznane należy za wspólne dziedzictwo kraju osiedlenia i Polski. Zdaniem Renaty Gorczyńskiej, piszącej o prasie polakojęzycznej w USA, za czasopisma polonijne uważać należy te, które eksponują życie w krajach osiedlenia, sprawy zaś dotyczące Polski traktują jako drugorzędne. Sprawy polskie potraktowane jako istotny punkt odniesienia charakteryzować mają w USA prasę emigracyjną...

Rozgraniczenie zakresów pojęć widoczne przy periodykach odnieść należy także do publikacji książkowych. Oceny w tych przypadkach muszą być jednak bardziej zindywidualizowane z uwagi na sylwetki autorów, o czym piszemy w dalszej części szkicu.

O wiele mniej skomplikowana jest sytuacja bibliotek oraz stacji radiowych i telewizyjnych, pracujących w skupiskach polonijnych. Podstawą społecznego i materialnego zabezpieczenia funkcjonowania oraz działalności obliczona na zaspokojenie potrzeb społeczności polonijnej, określają precyzyjnie ich status. Więc z krajem uoaczności się poprzez korzystanie z serwisów prasowych czasopism i książek wydawanych w Polsce. Pomoc Macierzy pobudza tutaj wydanie aktywności kulturalną Polonii. Tylko Towarzystwo Łączności z Polnią Zagraniczną „Polonia” wysłało w latach 1980-1984 (do 31 X) do środowisk polonijnych: 21 559 książek, 54 287 podręczników szkolnych, 2384 płyty, 1309 przełoczo i 139 filmów⁴.

Odrębny rozdział w życiu kulturalnym wychodźstwa polskiego stanowią zorganizowane grupy artystyczne. Zdecydowana większość poprzez symbole zewnętrzne w postaci nazw, znaków graficznych, strojów oraz dobór repertuaru podkreśla swe związki narodowe

Podobnie przebiega rozwój twórcy związanych ze środowiskami polonijnymi: muzyków, śpiewaków, aktorów, choreografów czy scenografów. Brak dostatecznej możliwości oddziaływania na słuchaczy i widzów w kraju, powoduje, że tylko nieliczni mogą samookreślić się jako artyści emigracyjni. Grupa ta była znacznie liczniejsza bezpośrednio po zakończeniu II wojny światowej. Większy był też krąg potencjalnych odbiorców ze znajomością języka polskiego. Stąd popularność takich form scenicznych jak występy chórów, zespołów teatralnych czy składanki rewiowych. W miarę upływu lat na popularność zyskiwały formy łatwiejsze, stąd dzisiejsza dominacja w życiu kulturalnym Polonii zespołów folklorystycznych. Niestety znajomość wśród ich członków języka polskiego, tak istotnego łącznika Polonii z Macierzą nie jest zbyt duża. Np. wzbudzający największy podziw w 1986 r. na festiwalu w Rzeszowie zespół Towarzystwa Unia Juventus z Kurytoby, miał w swym blisko 80-osobowym składzie zaledwie 2-3 tancerzy mówiących po polsku.

W repertuariach polonijnych zespołów folklorystycznych, obok pieśni i tańców polskich, w większym zakresie niż w przypadku teatrów, widoczny jest dorobek artystyczny krajów osiedlenia. Prezentowany przez nie poziom artystyczny, przy stałym zainteresowaniu folklorem ze strony Polonii i lokalnych społeczności powoduje, że w tej dziedzinie wystąpiło najsilniej zjawisko przełamania kulturowej hermetyczności

¹ Por. „Studia Socjologiczne” 1973, nr 1, s. 79; 1976, nr 2, s. 60.

² *Encyklopedia wiedzy o prasie*, Wrocław 1976, s. 180.

³ A. Paczkowski: *Prasa polonijna w latach 1870-1939*, Warszawa 1977, s. 6.

⁴ *VI Zjazd Towarzystwa...*, op. cit. s. 25.

„getta” emigracyjnego. Godne podkreślenia jest, że proces ten nie odbył się kosztem zerwania z polskim dziedzictwem narodowym. Pozycja jaką zdobyły polonijne zespoły folklorystyczne wśród tego typu grup w hemisferze amerykańskiej (Brazylia, Kanada, Stany Zjednoczone) i Europie (Czechosłowacja, Francja, RFN, Holandia), na różnego rodzaju koncertach, przeglądach i festiwalach, wskazuje na skalę zjawiska. Towarzystwo Łączności z Festiwalu Zagraniczną „Polonia” w latach 1980-84 wysłało do środowisk polonijnych na konsultacje warsztatowe 79 choreografów i znaczną ilość stróżów ludowych, nut i tekstów pieśni ludowych. Więz z krajem przodków utrwała się też poprzez przyjazdy na występy do Polski. Wzoboga to w określonej części i polską kulturę, czego dobitnym przykładem jest m.in. wzruszająca pieśń *Kraj rodziny matki me*. Polski Teatr Folkloru z Sydney w Australii otrzymał za nią na V Światowym Festiwalu Polonijnych Zespołów Folklorystycznych w Rzeszowie nagrodę Ministra Kultury i Sztuki.

Znacznie bardziej skomplikowana sytuacja niż w przypadku działalności mającej na celu upowszechnianie kultury poprzez wydawanie druków zwartych, prasy, emitowanie programów radiowych, twórczej pracy grup artystycznych, ma miejsce w odniesieniu do twórczości indywidualnej. Zainteresowanie wartościami niematerialnymi powstałymi w środowiskach wychodźczych przekracza w wielu wypadkach ich znaczenie artystyczne.

O roli i charakterze zjawiska przesądza w pierwszym rzędzie literatura. Dla pełni charakterystyki względów łączących piśmiennictwo artystyczne powstałe poza granicami z literaturą polską, konieczne jest przeanalizowanie stosunków łączących pisarzy z państwem, narodem i kulturą ojczystą. W centrum uwagi winna też pozostać troska o nienaruszenie autonomicznej relacji między dziełem a twórcą. Konieczne jest ponadto metodologiczne rozgraniczenie zjawisk: kultury polonijnej i kultury polskiej zrodzonej poza krajem. O istnieniu tej ostatniej dowiadujemy się najczęściej za pośrednictwem utworów kryjących się za terminami: literatura emigracyjna względnie polska literatura emigracyjna, aczkolwiek to rozumowania odnosi się także do całości kultury emigracyjnej. Jej wytwory, powstające w różnych częściach globu, są rezultatem indywidualnej twórczości wychodźców piszących po polsku i uważających się za Polaków, co niejednokrotnie akcentują w tytułach prac lub wstępach zwrotami w rodzaju: kultura i literatura polska na obczyźnie. Z tych względów bariera pomiędzy literaturą określaną mianem emigracyjną a krajową wydaje się w moim przekonaniu nie do utrzymania. Możemy co najwyżej mówić o pisarzach polskich (tworzących na emigracji, ich dziełach tam powstałych, ale nie o literaturze emigracyjnej).

Klimat polityczny ostatnich dekad nie sprzyjał jednolitemu traktowaniu utworów powstałych poza krajem przed 190 laty i po 1939 roku. Twórczość autorów współczesnych była prezentowana selektywnie lub wrcz przemikczana. Znaczny wpływ na taki stan rzeczy miało również niechęćne stanowisko samych zainteresowanych, ze względów politycznych, nie wyrażających zgody na publikowanie w kraju. Przy sporych namietnościach politycznych Polaków w kraju i poza nim, doprowadziło to w konsekwencji do wielokrotnej interpretacji i swobodnego zakreślania granic historycznych omawianego zjawiska. Opuszczenie polskich ziem etnicznych przez znaczną liczbę twórców, w różnych okresach czasu, z przyczyn głównie politycznych, nie jest traktowane jednakowo. Stąd tendencje zawężające, do zakreślania roku 1939 względnie 1945 jako czuery wyjściowej dla „literatury polskiej na obczyźnie”¹¹. Akcentuje się przy tym, słusznie zresztą, element uchodź-

stwa. Tymczasem do tej kategorii zaliczyć można zarówno pisarzy lat Wielkiej Emigracji, literatów polskich w ZSRR w okresie międzywojennym i twórców, którzy nie powrócili do kraju po II wojnie światowej. Fakt istnienia lub niestnienia w danym okresie państwa polskiego oraz względy polityczne czy ideologiczne, nie mogą przesądzać o charakterze kulturowej wznici twórców z ziemiemi etnicznymi i narodem.

Naznym zdaniem zjawisko było nieziemnie to samo, tylko w różnych okresach historycznych inne były cele i zamierzenia wychodźstwa w stosunku do Kraju. W czasie długotrwałej niewoli troski pisarzy oscylowały między sprawami związanymi z utratonym przez Polskę niezależnym bytem, a życiem w kraju osiedlenia. Praca twórcza podporządkowana była nadrzędnemu celowi — służeniu sprawie odzyskania niepodległości. Asymilacja traktowana była na równi ze zdradą. Taki sposób myślenia przetrwał w większości skupisk etnicznych, aż do wybuchu II wojny światowej. Jeszcze w 1911 r. Towarzystwo Literatów i Dziennikarzy Polskich w Ameryce Północnej w przedłożonej członkom deklaracji postulowało uważać za „grzech” wszelkie kroki mogące skłócić sprawie Macierzy¹². Dla kompleksowej oceny późniejszych postaw literatów polskich przebywających za granicą istotne znaczenie miało odrodzenie się państwowości polskiej w 1918 roku. Język, najważniejszy nośnik idei narodowej, zaczyna także pełnić funkcję języka państwowego. Po ponownym odzyskaniu niepodległości w 1944 roku hieraci przebywający za granicą, nie zgadzający się z formułą nowej państwowości, skazani byli na spekulatywne obmyślenia mglistych koncepcji, pozwalających ludzić się, czy może uspokajając nadzieję o istnieniu quasi ojczyzny „na obczyźnie”. Zerwanie po II wojnie światowej związków z państwem jako instytucją klasową przez ponad stu liczących się pisarzy, wcale nie oznaczało zaprzestania ich kontaktów z narodem i jego kulturą. Nie wszyscy zresztą uczynili to ze względu na nieakceptowanie zasad ustrojowych, lecz sposobu ich wcielania w życie. Typowym przykładem jest pracujący w Londynie jako robotnik Marian Czuchnowski. Podkreślić należy, że przed wojną uchodził w kraju za jednego z radykalniejszych przedstawicieli lewicy twórczej.

W innym wymiarze należy rozpatrywać sytuację pisarzy, którzy nigdzie nie emigrowali a znaleźli się poza granicami kraju. W obu wypadkach (Czechosłowacja, ZSRR) federacyjny charakter państw i jedność ustrojowa z Polską tworzą tutaj nowe jakościowo zjawisko. Składa się na nie w pierwszym rzędzie formalna gwarancja w konstytucji prawa każdej mniejszości narodowej do ochrony rozwoju żywotnych dla niej wartości, w tym przede wszystkim języka.

Status federacyjny pozwala autochtonom na Zaolziu i ziemiach zabuzzańskich, szczególnie na Litwie, czuć się w dalszym ciągu Polakami. O ile więc tamtejsi twórcy nie spełniają wymogów do uznania za pisarzy polonijnych, lub obcych polskiego pochodzenia, winno się ich uważać za pisarzy polskich.

Najbardziej miarodajne byłyby tutaj wypowiedzi samych zainteresowanych. Z kilku deklaracji różnych autorów, zamieszczanych na łamach wileńskiego „Czerwonego Sztandaru” i ostrawskiego „Zwrotu”, wynika, że akcentują oni głównie ideę jedności i przyjaźni sąsiedzkiej narodów.

Zdaniem Edmunda Rosnera, pisarze starszego pokolenia ze Śląska Cieszyńskiego, pomni doświadczeń lat rozbiorów i okresu międzywojennego, skłaniają się do uwzględniania w programach działania literackiego dwóch przesłanek: odbiorcami są głównie czytelnicy mieszkający na Zaolziu; chcąc zaspokoić ich potrzeby kulturowe, trzeba podejmować tematykę mającą związek emocjonalny z regionem.

Literaci młodszego pokolenia tego typu zadania miejscowej literatu-

¹¹ Por.: Krzysztof Dybicki: *Syntezy literatury na obczyźnie*. „Odra” 1985, nr 12, s. 34-35

¹² Por.: *Sprawa Polska w Ameryce Północnej*, Chicago 1912, s. 20

ry uważają za anachronizm. Ich zdaniem nie można zainteresowani ograniczać wyłącznie do zagadnień regionalnych — to w konsekwencji doprowadziłoby do zamknięcia się w swoisty getcie. Chcieliby zatem oddziaływać nie tylko na odbiorców miejscowych, lecz także w Polsce i mając na względzie obowiązek dotrymania kroku nowym zjawiskom w literaturze polskiej i światowej — włączyć się w życie kulturalne narodu, którego stanowią częścią¹⁴.

Z drugiej strony długi jest poczet pisarzy świadomych swego polskiego pochodzenia, dla których związki z Polską, narodem, jej kulturą nie mają istotnego znaczenia. Polskie korzenie prezentowane są przez nich samym jako egzotyca wzmiemka w życiorysie na użytek czytelników we własnym kraju, względnie Polaków przy okazjonalnych spotkaniach. Tak należałoby uznać wśród wielu innych sylwetki twórcze: dramaturga Barry Stavisza z WZiA, zmarłego przed kilku laty autora głośnych komiksów René Godciniego z Francji, Eleny Poniatowskiej z Meksyku, Konstantego Paustowskiego i Arseniusza Tarkowskiego z ZSRR, czy Petera Skrzyneckiego z Australii.

Drugorzędne znaczenie ma w tej grupie znajomość języka polskiego. W większości przypadków kojarzy się on ze wspomnieniami czasów dzieciństwa, nie wywierając większych wpływów na dalsze życie i działalność literacką.

Wśród badaczy nie ma zgody co do określenia czy wzorem analogii do terminu Polonia, odnoszącego się do fizycznego statusu wychodźstwa, można mówić o istnieniu kultury względnie literatury polonijnej. Powyższe kwestie na przykładzie Stanów Zjednoczonych analizował działacz polonijny, socjolog Konstanty Symonowicz Symmons. Poglądy na istnienie odrębnej sztuki i literatury polonijnej, będącej dziełem Polonii postrzeganej jako odrębna grupa etniczna, ma tam reprezentować m.in. córka wybitnego socjologa Floriana Znanieckiego, Helena Znaniecka-Lopata. Przeciwnego zdania jest sam K. Symmons, który na poparcie tezy, że omawiane zjawisko nie istnieje, przeanalizował jego potencjalny zasięg. Do twórców mogących ewentualnie pretendować do miana polonijnych zaliczył: rodowych Polaków, piszących w języku angielskim; literatów amerykańskich pochodzenia polskiego; autorów narodowości polskiej, którzy piszą w języku angielskim, ale na tematy polskie; pisarzy narodowości polskiej lub pochodzenia polskiego, którzy piszą w języku angielskim, ale na tematy z życia Polonii oraz pisarzy i poetów, którzy piszą w obu językach.

Już we wstępie rozważań wyłączone zostały dwie pierwsze kategorie jako mające niewiele wspólnego z literaturą polską i ewentualnie polonijną. Twórczość przedstawicieli pozostałych trzech grup, która mogłaby być zaliczona do piśmiennictwa polonijnego, uznana została za *rozległe pole kontaktów pomiędzy kulturą polską a amerykańską*¹⁵. Następnym takim stanowiska jest niezaliczenie do zbiorowości polonijnej powieściopisarza Wiesława Kuniczaka, syna przedwojennego oficera, mówiącego biegle po polsku i piszącego o Polsce, ale nie interesującego się Polską i jej życiem. Hipotetycznie widzianą grupę pisarzy polonijnych mogą reprezentować tylko autorzy dwujęzyczni, wyraźnie identyfikujący się z Polsnią lub czyniący ją tematem swych utworów (np. Antoni Gronowicz, Victoria Janda). Na rozumowaniu takim zaciężyła, jak się wydaje, lansowana po odzyskaniu przez państwo polskie niepodległości, teza o autonomicznym charakterze pracy kulturalno-oświatowej Polonii w państwie osiedlenia. Ostatecznie K. Symmons konstatuje: *Ani powieści o Polonii, ani poezje w języku angielskim, autorów pochodzenia polskiego, identyfikujących się z Polsnią, nie stanowią naprawdę osobnej literatury polonijnej, tylko należą*

do literatury amerykańskiej o pewnym zabarwieniu etnicznym czy regionalnym¹⁶.

Podzielając pogląd o przynależności wspomnianej grupy utworów do literatury amerykańskiej, uznając podmiotową jedność, nie można zgodzić się jednak na przeciwstawianie jej literaturze polonijnej. Umieszczenie literatury polonijnej w jednej płaszczyźnie z polską, względnie amerykańską, pozbawione jest racjonalnych podstaw. Pisarze i artyści ukształtowani w sferze kultury polskiej, a żyjący w kręgu oddziaływania innej, stanowią bowiem nie tylko swoisty stan przejściowy, względnie łącznik na styku dwóch kultur, lecz także kreują przestrzeń specyficznego postrzegania i przyswajania wartości. Ich roli nie są w stanie zastąpić oficjalne wymiany artystów, wystaw czy tłumaczenia książek. Przemieszczenie się wartości dwóch kultur kształtuje jednocześnie jednorodność i pluralizm. Wyodrębnienie kategorii literatury polonijnej pozwala również zachować pewną autonomię dzieła w stosunku do twórcy. W układzie zaś przedmiotowym, przy równorzędnym posługiwaniu się dwoma językami, chroni pisarzy przed zbytnią dychotomią dorobku. Podobne stanowisko w odniesieniu do kultury polonijnej zajmuje Walerian Sobisak. Jego zdaniem stanowi ona *określoną subkulturę — tak w stosunku do polskiej kultury narodowej, jak i w odniesieniu do kultury miejsca osiedlenia*¹⁷.

Wydaje się, że na analizę K. Symmons, rozwinęta dodatkowo w szkicu *Czy istnieje kultura polonijna?* („Przeład Polonijny” 1982 z. 2), istotny wpływ wywarło przeprowadzenie jej tylko z punktu widzenia kraju przyjmującego imigrantów, pominięta została Polska, drugi naturalny punkt odniesienia. Siad też zawężenie kategorii literatów polonijnych tylko do wypowiadających się w języku polskim i jednocześnie innym. Za typowe przykłady w tej grupie twórców posłużyć mogą sylwetki zmarłych już w różnych okresach czasu: Antoniego Gronowicza (język angielski), Tadeusza Rittnera (język niemiecki) i Jana Brzękowskiego (język francuski).

Szczególnym wyjątkiem wydają się być, naszym zdaniem, przypadki repolonizacji. I tak np. polski debiut literacki Michała Chorońskiego poprzedziło napisanie przeszło tysiąca wierszy i jednej powieści w języku rosyjskim. Podobne koleje losu są udziałem Wojciecha Kętrzyńskiego, pochodzącego z rodziny polsko-niemieckiej. Jego kariera rozpoczęła się tomikiem wierszy w języku niemieckim.

Jeśli trzymać się założonych w definicji „Polonii” kryteriów, rozważania wymagają pozostałe przypadki z wyłącznej sfery języka polskiego i krajów osiedlenia. Naszym zdaniem celowe będzie zaliczenie do twórców polonijnych osób pochodzących z rodzin czysto polskich, przejawiających w swej twórczości, pisanej w językach obcych, zrozumienie dla polskich aspiracji narodowych i kulturowych, względnie adresujących ją głównie do Polonii. Za zbliżony do tej kategorii uważam dorobek literatów świadomych polskiej genealogii, lub pochodzących z rodzin mieszanych, uprawiających prozę artystyczną, poezję i dramaty wyłącznie w językach państw osiedlenia, promujących jednocześnie twórczość ojczysty narodów poprzez tłumaczenia, prace naukowe z dziedziny literatury pięknej oraz esejistykę artystyczną. Tak traktuje np. swą misję na pograniczu dwu kultur Oskar Jan Tušauschinski z Wiednia. Powieści i opowiadania własne pisze wyłącznie po niemiecku. Dobra znajomość języka polskiego pozwala mu na żywe utrzymywanie związków z krajem i kulturą polską oraz pełnienie roli tłumacza i popularyzatora literatury polskiej w Austrii. Podobną opinię można by odnieść do wielu jeszcze wymienionych twórców, których koleje losu zmusiły do życia poza polskim terytorium etnicznym. Z grona twórców

¹⁴ Por. „Pożądany” 1979, nr 4, s. 14.

¹⁵ K. Symonowicz Symmons: *Ze studiów nad Polsnią amerykańską*. Warszawa 1979, s. 100.

¹⁶ *Ibidem*, s. 101.

¹⁷ W. Sobisak: *Kultura rodzimoi Polonii zachodnioeuropejskiej*. Poznań 1983, s. 9.

już zmarłych, również piszących niegdyś wyłącznie w języku obcym, zaliczyć tutaj należy pisarza rosyjskiego Jerzego Oleszę (1899-1960). W autobiograficznej książce, w sposób nader interesujący, zaprezentował on swój rodowód, kontakt w dzieciństwie z językiem, a później — kulturą polską¹⁸. Rosyjski literat Władimir Nakariakov, wznoszący esej o związkach Oleszy z Polską zakończył słowami: *Jestem pewny, że Jurij Olesza i cała jego twórczość stanowią przykład bliskości kultury polskiej i rosyjskiej. Olesza należy do Polski, tak jak należy Joseph Conrad*¹⁹.

Stan badań nad procesami narodowotwórczymi powodował, że przed laty o Polonii w USA, czy Brazylii pisano jako o kształtującym się społeczeństwie „nowopolskim”. Paralogizm skłaniał współczesnych do formułowania tez o wykształceniu się nowej jakościowo literatury pięknej.

W Stanach Zjednoczonych urządzono m.in. pod koniec XIX wieku konkursy literackie im. M. Kopernika. Informował o nich wychodzący we Lwowie w 1894 r. „Przegląd Emigracyjny”. Opublikowano nawet obszerny artykuł teoretyczny *Początki literatury nowopolskiej w północnej Ameryce*, podsumowujący pierwszy etap jej rozwoju²⁰. Wyciągi z gazet lwowskich świadczą, że myśl o nowym jakościowo zjawisku literackim miała swych zwolenników już w połowie lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku.

W Brazylii w *Pieśni Wychodźców* autor ukrywający się pod pseudonimem Parańczyk pisał o mieszkających tam ziomkach:

*To Nowej Polski słońca wschód;
Tu pod pogodnym niebem Parany,
Tu się narodem zbudzi lud!*

F. B. Zdanowski proponował w 1898 r. założenie w Brazylii Wolnego Polskiego Towarzystwa Literackiego. Celem jego miało być „stworzenie polskiej literatury na południowoamerykańskim gruncie”²¹. Kilka lat później J. Warchalowski pisał, że w Paranie *Potomkowie wychodźców polskich z Galicji, choć mówić będą po polsku, nie będą się jednak za Polaków uważali i zajmą względem Polski takie same, lub zbliżone doń stanowisko, na jakim stoją Brazylianie względem Portugalii, Argentyniacy względem Hiszpanii, Północni Amerykanie względem Anglii*. Był ponadto zdania, że *cały dorobek literacki, artystyczny Nowej Polski będzie też i własnością Macierzy*²².

Wszystkie tego rodzaju koncepcje upodabniały się do siebie w niedostrzeganiu, postępującej w miarę upływu lat, asymilacji. Ta ostatnia dawała znać o sobie niejednokrotnie w zgola fantastycznych mutacjach mirażu „Nowej Polski”. Dobitnie ilustruje je zakończenie wiersza Felicji Rymkiewicz z Prudentopolis. Bad adresem rekrutujących się z Brazylii ochotników, jadących walczyć o Polskę, kieruje w 1918 r. tego rodzaju życzenia:

*Lecz tym, co dąłs płyną, by bronisz swój kraj,
Ach, Boże! Zwyctwić i wrócić im daj!*

(Ochotnikom szczerze z Brazylii)

Ziszczenia marzeń kilkunastu pokoleń Polaków o zwycięstwie i niepodległości zespolone zostały z paradoksalnym życzeniem szczęśliwego powrotu z pola walki do domu, do Brazylii!

Przyjęcie nie dość ostro zarysowanych kryteriów powoduje, że za pisarzy polonijnych uważać możemy obsecnie kilkudziesięciu twórców, piszących na przywytomnym poziomie. Słabszymi moglibyśmy naliczyć wielu. Podobnie było zresztą w przeszłości.

W odbiorze twórczości literackiej emigrantów zasadniczą rolę pełni język, trwały łącznik utworu z daną narodowością czy cywilizacją. Natomiast dzieła plastyków i muzyków bez specjalnych dodatkowych zabiegów przełamują hermetyczność etniczną i mogą być prawidłowo odbierane przez inne narodowości, żyjące w odległych krajach. Są one efektem spłotu uniwersalizmu artystycznego, uczestnictwa w szkołach, modach i kierunkach globalnych, że sfera wrażliwości, ukształtowana przez język, religię i tradycję kultury rodzimnej. Stąd uwarunkowania powstające w różnych dziedzinach sztuki, tylko po części przypominają więzi literatów z kulturą kraju przodków i miejscem nowego osiedlenia. Trzeba bowiem mieć na uwadze, co słusznie zauważył Szymon Bojko, że doszukiwanie się współzależności między rodowodem etnicznym a twórczością jest rzeczą niezmiernie ryzykowną i raczej zawodną²³. Ilustrując dyskutowaną tezę Sz. Bojko, wskazuje na teorię „pamięci biologicznej”, przy pomocy której próbuje się wyjaśniać pewne preferencje kolorystyczne i formy dekoracyjne.

W tej sytuacji istotną pomocą służy wypowiedzi artystów o nich samych i źródłach inspiracji twórczej. Charakterystycznym przykładem może tutaj być stanowisko kompozytora Romana Palestra. Przebywając w 1983 r. w Polsce powiedział: *Są w polskiej kulturze fluidy, które trzymają nas razem, decydują o niezwykłej sile więzi narodowej — i za których sprawą artyści na emigracji żyją sprawami swej Ojczyzny w nie mniejszym stopniu jak ci, mieszkający w kraju*²⁴. Tak jednoznaczna deklaracja złożona po 34 latach nieobecności w kraju świadczy, że łączące artystę więzi z krajem tylko w niewielkim stopniu przeniesione zostały na kraj osiedlenia. W innych przypadkach wrastanie w nowe miejsce pobytu może powodować ewolucję poglądów samego twórcy, jak i rodzajów podmiotu artystycznych. Zew nostalgii przywraca często pod koniec życia nawiązane lub zerwane związki z krajem przodków.

Rola dziedzictwa narodowego w biografjach artystów²⁵ nie była dotychczas przedmiotem intensywniejszych badań. W odniesieniu do artystów plastyków przeprowadził je w połowie lat siedemdziesiątych Janusz Ziemiński. W jego analizie prawidłowo wskazano na przyczyny emigracji, jej kierunki, uwarunkowania historyczne. W zasadzie trafnie rozgraniczono kategorię artystów polonijnych i polskich, twórczych poza ziemią etnicznymi. Tych ostatnich niepotrzebnie nazwano artystami emigracyjnymi, w sytuacji kiedy zjawisko opuszczenia kraju (emigracji) dotyczy siłą rzeczy obu grup. Nie można się także zgodzić z twierdzeniem, że artysta określany mianem emigracyjnego „nie liczy się już z możliwością powrotu do kraju z przyczyn politycznych bądź ekonomicznych”²⁶. Jednocześnie J. Ziemiński zauważa, iż wskazywanych twórców cechują silne związki uczuciowe z ojczyzną i często aktywna działalność polityczna. Trzeba podkreślić z naciskiem, że dla tej kategorii ludzi opuszczenie ziem etnicznych ma charakter czasowy. Termin hipotetycznego powrotu — przynajmniej w odczuciu samych zainteresowanych — zakreśla ustanie przyczyn, które spowodowały wyjazd, co najbardziej widoczne jest w przypadku uchodźców politycznych.

¹⁸ Sz. Bojko, *Artyści amerykańscy polskiego pochodzenia*, „Odra” 1983, nr 2, s. 58.

¹⁹ „Tygodnik Powszechny” 1983, nr 42.

²⁰ J. Ziemiński, *Artyści plastycy jako specjalna kategoria emigracji*, [w:] *Słami i potrzeby badań nad zbiorowością polonijnymi*, Wrocław 1976, s. 132.

¹⁸ Por. m.in. J. Olesza, *Co dzieło chce kilka słów*, Warszawa 1967, s. 43, 44, 70.

¹⁹ „Życa Literackie” 1977, nr 15, s. 7.

²⁰ „Przegląd Emigracyjny” 1894, nr 9.

²¹ Feliksa Bernarda Zdanowskiego *Kalendarz Polski na rok swytczajny 1898 do użytku Polaków w Stanach Zjednoczonych Południowej i Północnej Ameryki*, Porto Alegre 1898, s. 23 i 39.

²² Jerzy Warchalowski *Nowy naród polski*, „Polski Przegląd Emigracyjny” 1908, nr 2, s. 4-5.

²³ „Poik w Brazylii” 1918, nr 39.

Inne sfery związków z dziedzictwem narodowym, w odniesieniu do muzyki uznaje za ważne Bogusław Schaeffer. Zastanawiając się nad kwestią, na ile narodowość jest istotna w kreowaniu wartości artystycznych, dochodzi do wniosku, że „kosmopolityzm nie jest w sztuce grzechem”. Przyjmując trafność spostrzeżeń, co do akceptacji odbioru utworów kompozytorów obcych, akcentujących w swych utworach wartości etniczne, nie można zgodzić się do końca z innymi twierdzeniami, deprecjonującymi rolę pierwiastków narodowych w sztuce. Hipotetyczna gotowość twórców do uczestniczenia poprzez swe dzieła w uniwersalnej jedności świata dźwięków, nawet przez świadome wprowadzanie motywów charakterystycznych dla różnych nacji, nie musi oznaczać, iż obce narody czy środowiska artystyczne uznają je za tożsame ze swoim dziedzictwem, względnie za wartości uniwersalne, ponadetniczne.

W praktyce może dochodzić do swoistego rozdziewu między deklaracjami twórcy a jego dziełem. Na przykład Andrzej Żuławski, wychowany po części we Francji i obecnie stale tam przebywający, zdaniem Krzysztofa Zanussiego, realizuje filmy bardziej z ducha francuskiego niż rdzenni Francuzi. Sam Żuławski natomiast stale podkreśla fakt, że jest Polakiem, czego wyrazem obok słownych deklaracji może być systematyczne regulowanie w kraju zobowiązań finansowych, wynikających z tytułu pracy zarobkowej za granicą²¹. Analogiczny przypadek w dziedzinie literatury, deklarowanie przynależności do jednej narodowości i pisanie utworów beletrystycznych w obcym jej języku (głównie kraju pobytu), kwalifikowałby do uznania dorobku za polonijny. Specyfika sztuk pięknych nakazuje w pierwszym rzędzie szanować osobiste stanowisko artysty.

Podobnie jak w przypadku literatów, w grupie artystów polonijnych drugorzędne znaczenie ma stopień znajomości języka polskiego. Za istotne uważać należy natomiast: obecność w ich utworach poloników oraz poszukiwanie inspirujących kontaktów z kulturą polską, zwłaszcza z obecnymi w niej nowymi prądami artystycznymi. Płodne niepokoje intelektualne mogą mieć w sytuacji artystów polonijnych większy wpływ na ich dzieła niż sentymenty do kraju przodków.

Bogactwo postaw twórców, różnorodność ich dzieł stanowią o splocie uwarunkowań genealogicznych na pograniczu kulturowym Macierzy i kraju osiedlenia. Literatura i sztuka polonijna mogą stanowić pomost, ułatwiający wzajemne poznanie i pomnażanie dorobku kulturalnego różnych nacji. W przypadku polskiej grupy etnicznej problem będzie w przyszłości zyskiwał prawdopodobnie na znaczeniu, bowiem w obecnej generacji wychodźstwa na większą skalę i w różnych państwach, stała się widoczna jego elita intelektualna. Mniemam należy, iż zadziergnięte przez nią związki literackie i artystyczne z kulturami innych narodów służyć będą także naszej ojczyźnie.

Jan Sęk

ANDRZEJ BUSZA

Kohélet

A ja wam powiadam lepiej być brzośnopasem z Amogor, którego słuchają trwie, niż poetą metrozrozumiałym wdrad bulli.

Kierkegaard

wiedziałem najlepsze pomysły mego czasu
siczące popiół słów na wiatr

marność nad marnościami
rzeki Eklezjastes
marność nad marnościami
co więcej ma człowiek
ze wszystkiej pracy swojej
którą się trudzi

wiedziałem Miłosza jak w pustej auli
czesał włosy białymi palcami
widziałem starego katastrofistę
pochylonego jak chimera
nad zatoką San Francisco
nadaśluchiwał o zmkroku głosów z Litwy
a widział tylko za ciemną wodą
tandetne niebo Swedenborga

pokolenie przemija
i pokolenie nadchodzi
a ziemia na wieki stoi
słońce rano wchodzi
i na noc zapada
wiatr przebiegając wszystko wkłóło
wraca się do swoich kregów
wszystkie rzeki wpadają do morza
aby znowu płynąć
i nie nic ma nowego
pod słońcem

w portyku wielkiego muzeum
gdzie Grekom skradzione marmury
wystawili ongi Lord Elgin
widziałem Herberta
siedział wśród profesorów i gołębi
i jasnym głosem skandował
obłoki obłoki obłoki

²¹ „Życie Literackie” 1983, nr 45.

²² „Tygodnik Powszechny” 1986, nr 46, s. 4; „Polityka” 1987, nr 4, s. 8

potem długo z Tukidydesem w rękę
obliczał cenę wygnania
na piersiach miał cyklopsa ranę
którą ironią opędał
od samarytańskich much

ja Eklezjastes byłem królem
izraelskim w Jeruzalem
i umyliłem w sercu swoim
szukać i dowiadywać się
mądrze o wszystkim
i widziałem pod słońcem
na miejscu sądu bezbożność
a na miejscu sprawiedliwości bezprawie
i ujrzałem uciśki i lzy niewinnych
a żadnego pocieszyciela
i chwaliłem więcej umarłych niżli żywych
a za szczęśliwego uważałem tego
który się jeszcze nie narodził
i nie widział złego
które się dzieje pod słońcem
przy którejś tam stacji
wewnętrznego kręgu metra londyńskiego
spotkałem Kazimierza Wierzyńskiego
stał w poźarce kwiatów
przygarbiony z popiołem na smagłej skroni
za nim na antypodach czasu i przestrzeni
raj utracony brzozy i buki
przed nim piąta pora roku
bez wiatru bez śniegu
bez słońca

a więc nic z tego
czego pożądały oczy moje
nie wzbraniałem łm
i nie odmawiałem
sercu memu radości
lecz przypatrując się
znalazłem inną marność
pod słońcem
jest sam jeden
i nie ma drugiego
ani syna ani brata
a jednak pracować nie przestaje
i nie może nasycić się
oko jego widzeniem
ani pieśnią jego ucho

Sułkowski Tadeusz hodował różę
biale i pąsowe

szorował schody kamienne
trzepał chodniki
jak gdyby można było
schronić się od światła
w kielichach kwiatów
lub zmyć gorycz cudzych schodów
ścierką

lepiej tedy dwóm być społem
niż jednemu
albowiem mają pożytek
ze swego towarzystwa
jeśli jeden upadnie
drugi go podeprze
biada samemu
bo jeśli upadnie
nie ma nikogo
kto by go podniósł

dwóch znalazł Janów
jeden pod mostem
skarłale od promieni goryczy
piastował wizję
tam gdzie słodka plynie Tamiza
i holownik wśród nocnej ciszy
huczy seksualnie
drugi dwiawazy płaszcz przybysza
popłynął zraniony hejał
opatrywać plastrzem
słodkich rymów
a przekupki rynkowe
obdarzać
cukrowym uśmiechem

muchy zdychające
pauza miłą woń drogiego olejku
droższa jest od mądrości i sławy
mala i krótkotrwała głupota
serce mądrego po prawej stronie jego
serce głupiego po lewej stronie jego
w myśli twojej nie uwłaczaj białonowi
a w skrytości pokoju twego
nie gardź nędżnikiem
wie bowiem sumienie twoje
że i ty często holdowałeś marności
a uciśk zastępował cię
i pozbawiał mocy serca

mówiono mi że Wojacek
w macicy kubła się zabawiał

tnąc skórę barwnymi szkiełkami
a kiedy obmierzyli mu
les beaux jours
na rośnym padole
wznosił się na stryczku
w migdałowy obłok
w zawsze gościnne krocze nieba

przyjemne jest światło
i miło jest oczom widzieć słońce
wesołe się tedy
w młodości twojej młodzieńcze
oddal gniew od serca twego
i odrzuć zło od ciała twego
póki się nie przerwie
sznur srebrny
i nie skurczy wstęgą złota
póki nie rozbije się wiadro
nad zdrojem
i nie zlamie się kolo
nad studnią
i wróci się proch do ziemi
swojej z której był
a duch wróci się do Boga
który go dal
nie masz nikogo
który by zawsze żył
i który by taką nadzieję miał
nie bądź zatem
nazbyt gorliwy
abyś nie umarł
w czasie nie swoim
ani mądry więcej niż potrzeba
abyś nie zgłupiał

Jacka spotkałem na Mokotowie
przy błękitnym kiosku Ruchu
zarliwym jak kauter słowem
wypalał nagłówki dzienników
obstając że teraz
miejsce poety jest na ulicy
rwałi żardzewiałe druty druku
a na Niepodległości
kryto brukiem jeźdnie
i płonęły jesienne stopy drzew
warszawskim ogniem
który i grzeje i pali ręce

To też widziałem
za dni marności mojej

sprawiedliwy ginie
w sprawiedliwości swojej
a bezbożny długo żyje
w złości swojej
i choć czasem
panuje człowiek nad człowiekiem
na swoje niezszczęście
wszystkie rzeczy na przyszły czas
zachowane są w niepewności
idźże tedy
a jedź chleb swój
z weselem
i pij wino swe z radością
używaj żywota z żoną
którą miłujesz
po wszystkie dni
niestałego żywota twego
które ci są dane pod słońcem
przez wszystkie czas marności twojej

znałem poetów
którzy dla papuci w szkołą krąte
i kominka buziącego sośniną
którzy dla barszczu z grzybkami
w niedzielę
i wieczornej wyzyty teściów
sprzedawali wyobraźnię
po ziarnie na raty

i tych co w pogoni
za nową metaforą
zdradzali żony
w pluszu i cieniu taksówek
całując błękitne jak Adriatyk oczy
pod srebrnymi łuskami powiek
w wielkomięjskich windach
lecących z klekotem
w neonowe niebo

i poźnałem
iż bardziej gorzka niżli śmierć
jest niewiasta
która jest sidłem łowców
a serce jej niewodem
a ręce jej pętami
widziałem też i tę prawdę pod słońcem
serce mądrych gdzie smutek jest
a serce głupich gdzie wesele
śmiech poczytałem za błąd
a do wesela rzekłem

co się darmo zwodzisz
umyśliłem tedy w duszy mojej
aby powściągnął od wina
ciało moje a serce
przeniósł ku mądrości
ażbym zobaczył
co jest pożyteczne
dla synów ludzkich
co czynić im trzeba
przez wszystkie dni
żywota pod słońcem

Kolakowski z diabłem rozmawiał
w Trattoria di Roma na Westendzie
dr Schleppfuss w sztruksowym garniturze
kolację stawiał frutti di mare
i butelkę Puligny-Franchet
o zdrowie dbać trzeba drogi profesorze
niech pan przykład bierze z Hobbesa
który z samym Lewiatanem wchodził w układy
niech pan wspomni Hegla z Jeny
którego czcilo całe święte przymierze
a pan ilu ma uczniów
w Oksfordzie Ryle'a po Ayerze
przecież wszystkim dawno wiadomo
że przejście od jest do powinno być
jest mrzonką przesłizgiem myślowym
staroświeckich głow
że nie ma już mitów
by wskrzesiły jak Ezechiel w dolinie
suche kości słów
tak mówił demon do Kolakowskiego
w Trattoria di Roma na Westendzie

i przyłożyłem serce swoje
aby poznać mądrość i umiejętność
i poznałem że i w tym
jest utrapienie ducha
bo w wielkiej mądrości
jest wiele kłopotu
a kto przyczynia wiedzy
przyczynia i smutku
i zrozumiałem
iż nie może człowiek
znaleźć żadnej przyczyny
wszystkich dzieł Bożych
które się dokonują pod słońcem
a im więcej męczy się
tym mniej znajduje
przeto zdało mi się

że nie ma nic lepszego
jak weselić się z pracy swej
i czynić dobrze
za żywota swego

zachód organy w kościele co pustoszeje
zmierzył śnieżną pokrył donkolne wzgórze
w cichej kotlinie
gdzie rzeka Monnow do rzeki Wye szepcząc wpada
widzę biały domek
tam Tarnawski uprawia ogródek
niebem ciągną jutrzne obłoki
jak galeje przez cieśninę Bosforu
a Tarnawski uprawia ogródek
po zmroku w aureoli lampy stołowej
pisze listy do siostrzeńców
recepty dla przyjaciół
rady dla potomności
językiem serca
człowieka
który sztuce oddał talent
geniusz — miłość

cóż potrzeba człowiekowi
szukać rzeczy większych nad siebie
gdy nie wie
co mu jest pożyteczne w życiu jego
w liczbie dni pielgrzymowania jego
i w czasie
który jak cień przemija
lepiej jest imię dobre
niżli maści drogocenne
i dzień śmierci
niżli narodzin

śródziemnomorską godziną
w pionowym słońcu
które jest młode raz tylko
ujrzałem przez kocie szpary
niedomkniętej żaluzji Gombrowicza
stał między dwoma lustrami
nieruchomo w srebrnej poźwiaciu
i nie było wiadomo
gdzie człowiek a gdzie odbicia
dziewięć razy lustra wymieniały
oprawną w mosiężne ramy twarz
Gombrowicz patrzył na Gombrowicza
jak tamten dzwonek z ustami robił rzeczy
smutny i drwiący zarazem
oczy w głębiach szkła
co w siebie się zapadło

jak pirze pożerały własny wzrok
aż nagle niewidzialna ręka
domknęła żaluzje
pobladły ściany blysnął błękit
przez palce cyprysów
bystro przemknęły gołębice

mądręgo oczy są w głowie jego
głupi w ciemności chodzi
i poznałem iż jednak
jest obu koniec
nie będzie bowiem pamięci
tak mądręgo jak i głupiego
a potomne czasy
wszystko zarówno pokryją
zapomnieniem
i dlatego obmierzł mi
życie mój
gdy widziałem
że wszystko pod słońcem
jest marnością
i utraeniem ducha

przybyliśmy z Bogdanem na ten brzęg
szlakiem szalberzy drwali lemingów
Eldorado hiszpańskich żeglarzy
dawno zaszło na zachodnim widnokręgu
dla nas po zmroku wschodzą puszyste gwiazdy
zawaze z ośmiogodzinnym opóźnieniem
cypel którym niby kończy się ląd
jest tylko jednym z wielu łańcucha przylądków
co biegnie daleko na północ
nad kamienną podkową zatoki
z latarnią morską i rykiem syreny we mgle
piszemy wiersze do dziupli po szarych wiewiórkach
butelkujemy je w szkło po takim Lowrym
który jak pisze gdzieś Bogdan
na wankuwerskiej zapijał się wyspie

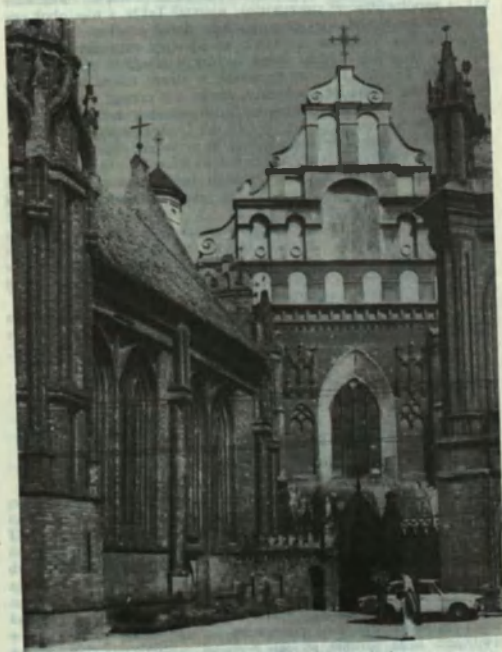
a Eklezjastes będąc bardzo mądrym
nauczał lud i powiedział
rzucąj chleb twój na wody płynące
tworzenia wielu ksiąg nie ma końca
a częste myślenie jest utraieniem serca

końca mowy wszyscy razem słuchajmy
vanitas vanitatum et omnia vanitas
tako rzecze Kohelet

Andrzej Busza

ANDRZEJ BUSZA urodził się 17 listopada 1938 r. w KRAKOWIE. Ukończył Politechnikę wrocławską (1959). W czasie wojny przebywał na Bliskim Wschodzie. Od 1947 w Anglii. W 1959 uzyskał tytuł Bachelor of Arts a w 1963 magisterium na Uniwersytecie Londyńskim za pracę *Conradie. Fize* po polsku i angielsku. Mieszka w Kanadzie od 1965. Jest wykładowcą literatury angielskiej na Uniwersytecie British Columbia w Vancouver (Kanada). W latach 1954-1964 należał do grupy młodych poetów i rymowców wokół „Życia Akademickiego” i „Merkurusa” i „Konwentów”; był najmłodszym członkiem grupy, do której należeli m.in. A. Czerniawski, B. Taborski, F. Śmieja, B. Czaykowski, J. Sito i J. Ilnatowicz. Debiut książkowy: *Znaki wodne* (poezje, Paryż 1969). Przełożył na angielski wraz z Bogdanem Czaykowskim wiersze Mirona Białoszewskiego i wydał pod tytułem *The Revolution of Things* (Waszyngton 1974). Przekłady na języki obce: *Astrolog w podziemi* (poezje) przełożone na język angielski pod tytułem *Astrologer in the Underground* przez Jagę Boraks i Michała Bullocka (Athens, Ohio, USA, 1970). Ostatnio jego wiersze ukazały się w wersji angielskiej i polskiej w antologii *Seven Polish Canadian Poets* (Toronto 1984). Wiersze, opowiadania i recenzje drukował także w czasopiśmie krajowych, m.in. w „Odrze”, „Więzi” i „Współczesności”. W 1962 otrzymał nagrodę Fundacji imienia Kościelskich (Genewa).

J. D.



Włocławek, związek gotycki przy kościele Bernardynów

JANUSZ KRYSZAK

Geografia poetyckiej wyobraźni Przykład emigrantów

Poeta, dostatecznie długo przebywający na emigracji, musi w pewnym momencie rozwoju swej twórczości — pisze o tym Czesław Miłosz w przenikliwym esaju *Noty o wygnaniu* — uporać się z zasadniczym dłań pytaniami: czy i w jakim stopniu otaczająca go zewsząd nowa rzeczywistość rzeczy, zdarzeń i miejsc może stać się materialem także współtworzącym rzeczywistość wiersza? Także, a więc obok czy równocześnie z tym wszystkim, co było dotąd źródłem inspiracji i podstawowym budulcem językowej transpozycji zapamiętanej, choć minionej rzeczywistości. Innymi słowy — czy wyobraźnia poety, dotąd nachylona głównie, jeśli nie wyłącznie, w stronę miejsc utraconych, szczerze wypelniona ich konkretem, zdolna jest przyjąć i wchłonąć w siebie również fizyczną obecność postrzeganych coraz wyraźniej składników nowego otoczenia? A jeśli tak (podejrzewana oczywistość tego wcale nie wydaje się jednoznaczna, by przywołać choćby przykłady poezji Jana Lechonia czy Tadeusza Sulkowskiego) — to w jaki może sposób, jak ów nowy wymiar nagle poszerzonego świata skłonna jest porządkować, przy użyciu jakich filtrów destyluje jego konkretność?

Pamięć własnego rodowodu sprawia, że ocalone fragmenty dawnej rzeczywistości skupiają się, zachodzą na siebie, zyskując w poetyckiej wyobraźni taką trwałość, która pozwala czynić z nich uprzywilejowane centrum, punkt stałych odniesień, bez którego wyobraźnia utraciłaby niezbędną wyrazistość swego usytuowania w przestrzeni kulturowej, historycznej, fizycznej. Jak powiada w jednym z wierszy tomu *Wiek złoty* (1982) Adam Czerniawski:

*kamienny kościółek
na skarpie jest tym konkretem
który ziemia rozpostarła irwogę.*

(W ładzie angielskiego krajobrazu)

Modelowana tak konkretność nabiera też cech szczególnych. Oczywiście upływem czasu i doświadczeniem fizycznego (przestrzennego) oddalenia, wyłania się w wierszu jako obraz ładu, będący symbolizacją transpozycją danej niegdyś bezpośrednio rzeczywistości. Obraz trwałej już odąd unieruchomiony w jakimś punkcie wieczności:

*Pod narkusowym niebem które nie płowieje
Czysta jak lilia Róża powraca z kościoła.*

(W. Iwanuk, *Lustro*)

Dodać zaś trzeba, że ów jednostkowy obraz, będący rdzeniem czyjejś poetyckiej wyobraźni, swą poznawczą i emocjonalną przejrzystość zawdzięcza temu głównie, iż jego porządek podtrzymuje i tłumaczy powszechnie zrozumiały typ kultury. Każdy taki konkret obrazowy

bowiem wyłania się nie tylko jako znak rozpoznawczy indywidualnej pamięci, ale i jako potwierdzenie przynależności do uniwersum określonej kultury. Jest on zindywidualizowanym reprezentantem zbiorowej mitologii, tradycji, wspólnej przestrzeni (tworzącej zamknięty układ wzajemnych). Reguly takiego przekształcania się konkretnego w symbol zostały precyzyjnie wyłożone w Mickiewiczowskim Epilogu *Pana Tadeusza*, który też słusznie uznaje się za swoisty „wykład” poetyki literatury emigracyjnej.

Alę geografia poetyckiej wyobraźni emigranta obejmuje też obszary, których reguly i wzorce kulturowe zdają się być, zwłaszcza w początkowym okresie, trudno czytelne, mało przejrzyste. Niemożność dostatecznego zgłębienia i przyswojenia owych reguł jest więc wiedzy źródłem poczucia obcości i osamotnienia, a rzeczywistość zewnętrzna prezentuje się jako przypadkowy zbiór rzeczy i zdarzeń, katalog przedmiotów oderwanych od tłumaczącego ich głębokie sensy podłoża. Łatwo zatem mogą być uznane albo za realność widmową, mało rzeczywistą (np. „widmowe miasto San Francisco” w poezji Aleksandra Wata, „mierzwiście miasto Nowy Jork” w poezji Stefana Gackiego itp.), albo też zostają odepchnięte wyniosłym gestem wyższości jako składniki świata zdegradowanego, zasadniczo gorszego.

*Ocean wrzekomo Spokojny klaszcze o dekoracje z papier
maché,
to Chinatown, brzdąkie to, bez smaku, mój Boże.*

(A. Wai, *Z kosza*)

*Miasto gdzie bydebnamy, ropięjący liszaj —
Mgłą opętany Londynu oślizgły od słoty.*

(W. Iwanuk, *Chorał dla poety*)

Bez specjalnego trudu można by ułożyć obszerną antologię wierszy, w których materiale kształty nowego otoczenia filtrują wyraźną niechęć do udzielenia mu aprobaty, uznania w nim osobnego ładu. (Jaskrawym przykładem takiej negatywnej projekcji może być najnowszy zbiór Zygmunta Ławrynowicza *Angloabylon*, gdzie wszechwładnie panuje wizja Londynu „wielkiej wszechzeczy”, miasta napiętnowanego apokaliptycznym wyrokiem).

Nie oznacza to jednak, że geografia poetyckiej wyobraźni emigranta zawsze w sposób tak symetryczny rozkłada obszary aprobaty i negacji. Symetryczność tę bowiem reguluje stopień aklimatyzacji, długi proces „wrastania” w nową rzeczywistość.

*Wstałem rano, z muzyką w skroniach na Ponderosa Point
Stadko przepiórek szeleściło w liściach.
Rundą wiatr, spadły szyszki, wielkie jak miniaturowe katedry
Urodzony wiele razy, urodziłem się raz jeszcze.
Przytęziałem do miejsca.*

Przytoczony tu fragment wiersza Bogdana Czaykowskiego *Okana-gańskie sady* nader dobrze ilustruje wagę tego szczególnego momentu, w którym wyobraźnia poetycka otwiera się na nowe otoczenie. Użyta przez poetę formuła „urodziłem się raz jeszcze/przytęziałem do miejsca” odsłania głęboki wymiar notowanej sytuacji, wskazując na dwie przynajmniej zasadnicze konsekwencje. Jedną zawiera się w sposobie widzenia pejzażu: rzeczy jawią się w swym naturalnym, zależnym tylko od miejsca, kształcie i świetle, nie deformuje ich konkretności filtr pamięci innego pejzażu, są więc w stanie zbudować własną przestrzeń ładu. Własną, bo wysnutą tylko z jakości otaczającego ich miejsca i z tym miejscem pozostającą w naturalnej zgodzie, kompozycyjnej harmonii.

Niezwykłe mając bo spletane skrzydła
bożek indiański wkłęty w pień totemu
stoi głucho wśród lasów a na rudych prochnach
tlą się języczki ognia w pierścieniach szerszeni
(B. Czaykowski, *Niezwykłe mając...*)

Druza konsekwencja kryje się w tym, że owo otwarcie na miejsce prowadzi do ustalenia się nowego ośrodka sterującego wyobraźnią przestrzenną poety. To w gruncie rzeczy oznaczają właśnie cytowane wżęci słowa „urodziłem się raz jeszcze”.

W wypadku Czaykowskiego problematyka ta ma swoje dodatkowe złożenia, swój indywidualny rys modelowany faktem wcześniejszego braku stałego ośrodka, wokół którego mogłyby w sposób naturalny zgęszczać się słoje pamięci. Poezja autora *Okanagajskich sadów* ekspozuje bowiem jako kategorię kluczową dla niej efekt ruchomego świata dzieciństwa, gdy doznawało ono jako zasady ciągłej zmienności krajów, języków, kultur; był to świat wojennych wędrowek dziecka wysiedlonego z rodzimej przestrzeni. Poetycką transpozycję owej wędrowki notuje i cytowany tu już wiersz:

Wrzucony w słońca wrącego Horynia, w koszyku z łoża
lappiowej,
przepłynąłem wiele burz, noszony pod pachą, rzucony przez
fale, karmiony przez drzewa.
Jeszcze słyszę jak pękają z hukiem granaty perskie.
Jeszcze kradnąc uruki uzbeckie.
W Kathlawarze śledzę przebyłszy w wodzie cienia.

(*Okanagajskie sady*)

Na takim tle zbieżny rysuje się znaczenie słów „przywiązałem się do mieścisca”. Nowa zdobycz wyobraźni, ustalając trwały dla niej punkt oparcia, w przestrzeni emigracyjnego osiedlenia, może być porównana od powtórných narodzin, gdyż buduje me tylko formainą, ale i duchową więź między człowiekiem a danym mu mieścisem. Nie wylitumi ona pamięci rodowodu przestrzennego i kulturowego, nie zatrze śladów pierwszego kręgu wtajemniczeń, ale nadbuduje nad nim drugie „uprzywilejowane centrum”, ku któremu może zwracać się szukająca swego locum wyobraźnia. Stąd może Czaykowski powiedzieć:

A jednak znalazłem do nich jakos drogę
nie będąc z nich ani jednym z nich
(W innym komaniku)

Przedstawiona tu sytuacja otwiera szczególnie cenne możliwości poetyckiego wyzyskania doświadczeń emigranta. Uczynił to w swym dziele poetyckim Czesław Miłosz, prezentując stop nakładających się na siebie i wzajem przenikających dwóch uprzywilejowanych ośrodków przestrzennej orientacji (Litwa i Ameryka) — w sposób klarowny ilustruje to *Miasto bez imienia*:

Tej wiosny na pustyni, za masztem obozowiska,
a cicho było aż po litą skalę gór złotych i czerwonych,
usłyszałem w szarym krzaku brzęczenie dźwięków pszczoł.

Miały z prądem echo i bierwiona płytów,
mężczyzna w czapce z kozyrkiem i kobieta w chustce
czworgiem rąk napierali na wielkie wiosło sterowe.

Dwa obrazy składowe przytoczonego fragmentu, formalnie rzecz biorąc, wywodzą się z dwóch różnych przestrzeni rozdzielonych nie

tylko geografii, ale i znacznym interwalem czasu, w rzeczywistości zaś tworzą przestrzenną jedność poetyckiej projekcji.

Z podobną problematyką skutecznie mierzy się od pewnego czasu Wacław Iwanuk, coraz głębiej wchodzący w specyfikę pejzażowo-kulturową Kanady, szukając dla niej wyrazu zarówno w języku polskim, jak i angielskim. W obu językach zapisuje swą fascynację:

Nie urodziłem się tu, nie kosztowałem owoców tej ziemi
Ale głos mój drzy kiedy mówię o niej.

(*Dzień a cmentarz w Toronto...*)

Tharshy to była i do dziś pozostała
nędzna osada
ale kiedy żył tu mój wuj
było to miejsce odświeżające,
ze wspaniałymi wysoko rosnącymi drzewami
pod osłoną Gór Skalistych,
tak wstrząsająco pięknych w pogodny dzień...

(*Evenings on Lake Ontario — przekł. J. K.*)

Dlatego po latach może powiedzieć:

Nalykałem się w życiu obcego powietrza
aż mnie dusi w gardle. Dziś nie wiem
jaką flagą ozdobić mam dom.
Lubię starą i lubię nową.

(*Sceny wojenne, Toronto. — (fragm. nie publikowany)*)

Z tego punktu widzenia, jak sądzę, należy też ujmować obszerne fragmenty poezji Józefa Łobodowskiego, którego wyobraźnia od dawna już sytuuje się, by użyć jego własnych słów, „na granicznym kurhanie”. Przykłady można by zapewne mnożyć, bo poetycka transpozycja doświadczenia emigracji przedź czy później prowadzi ku świadomości swoistego pogranicza, po jakim porusza się wyobraźnia. Poszerzony nagle świat jest bowiem złożeniem, mniej lub bardziej spójnym, tak czy inaczej waloryzowanym, dwóch różnych rzeczywistości, które stanowią o geografii poetyckich przestrzeni wiersza.

Janusz Kryszak

ADAM HOCHSCHILD

CYGAN NASZYCH CZASÓW*

Większość opisów najstojniejszych wypraw zaczyna się od przemierzenia oceanu czy wędrowki przez nietkniętą ludzką stopą puszcę. Ale jedna z najbardziej niezwykłych odcygi tego wieku — podróże między kulturami, przez kilka kontynentów, przez wojnę i więzienie — rozpoczęła się przypadkowo w ciepłe wiosenne popołudnie 1934 roku w jednej z belgijskich wiosek. A podróżnik był wtedy dzieckiem.

Tego właśnie dnia dwunastoletni Jan Yoors¹ bawił się na polu w pobliżu swego domu, kiedy zauważył dym dochodzący z ogniska. Zbliżywszy się, ujrzał piętnaście krytych drewnianych cygańskich wozów ustawionych półkolem. Kilku cygańskich chłopców wybiegło mu na spotkanie. Bawili się razem na trawie, a później chłopcy nauczyli Yoorsa kilku słów z ich języka i zaprosili go na wspólną kolację. *Wtedy to właśnie — pisze Yoors — półwiadome popelnilem wielki błąd: pozostałem w obozie jeszcze pięć minut...* (Cyganie, s. 25)

Tej nocy spał razem z Cyganami — pod puchowymi pierzynami rozłożonymi na ziemi:

Leżeliśmy na plecach i patrzyliśmy w rozświetlone niebo... Zauważyłem spadający meteor i chcąc skwapliwie podzielić się tym z Nanosem, pokazałem mu palcem, którego przeleciał. Przyciszonym, zachrypłym głosem polecił mi nigdy tego więcej nie czynić; każda bowiem gwiazda na niebie to jakiś człowiek na ziemi. Gdy gwiazda spada, znaczy to, że jakiś złodziej rzuci się do ucieczki, a przez wskazanie palcem meteora staliśmyśmy prawopodobołenstwem, że zostanie on schwytany (Cyganie, s. 25-26)

Kiedy następnego ranka Cyganie przenieśli się ze swym obozowiskiem, Yoors podążył za nimi. Te pięć minut rozciągnęło się w dziesięć lat. W ciągu tego czasu jego kumpania czyli poszerzona rodzina wędrowała po Europie — od Hiszpanii do Polski, od Czechosłowacji do Turcji. Mężczyźni handlowali koniami, kobiety wędziły. W przeciwieństwie do wielu innych, którzy się o to starali, Yoors został od razu przyjęty przez Cyganów. Pulika, mądry i zaradny przywódca kumpanii pozwalał Yoorsowi odchodzić i wracać, kiedy tylko zapragnął. I tak Yoors wracał do swych zaskakująco tolerancyjnych rodziców na dwa czy trzy miesiące podczas niektórych zim, a potem każdej wiosny wędrował po Europie, aby znowu odnalazł kumpanię Puliki. Został przyjęty przez Cyganów głównie dlatego, że kiedy zjawił się tam po pierwszy był jeszcze dzieckiem. Kilka lat później nie udaloby mu się już do nich wśliznąć. Wspominając dzień, kiedy spotkał cygańskich chłopców, Yoors pisze w *Cyganach*, książce, w której po raz pierwszy opisuje swe podróże: *Pomiędzy bardzo miłymi istotami istnieje czasami*

pouczcie nieskrępowania, zdaje się niemal, że poznali się już kiedyś przedem (s. 21).

Uczucie, że już kiedyś się poznali... Kiedy rok czy dwa lata temu natrafiliśmy po raz pierwszy na książki Yoorsa i zaczęliśmy polecać je innym, przekonaliśmy się, że ludzie są zwykle równie głęboko poruszeni jak ja. Jeden z przyjaciół opisywał mi jak przez kilka dni po skończeniu ostatniej strony *Cyganów* pogrążony był w przemożnym smutku, niemalże żalobnym nastroju. Później przez kilka miesięcy wracaliśmy w rozmowach do tego tematu. Zaczęliśmy odkrywać coś w rodzaju siatki wielbicieli Yoorsa; nie był to właściwie kult, bo nie było obiektu kultu — nikt nie wiedział, co się stało z Yoorem.

Często zastanawiałem się nad przyczyną niezwykłego oddziaływania jego książek. Leży ona jak sądzę w tym, że doświadczenie Jana Yoorsa jest jednym z rzadkich przypadków przeżycia mitu. W swych najgłębszych pokładach mit taki jest ukrytym marzeniem nas wszystkich: urodzić się raz jeszcze w innym miejscu i czasie, czasie i miejscu bardziej intensywnym, bardziej heroicznym i bliższym istocie życia niż ta szara zamknięta w ciasnych ramach teraźniejszości. Yoors dokonał jeszcze czegoś więcej poruszając swe dawne życie dla nowego: odkrył, że życie tego wspaniałego, swobodnie wędrującego ludu jest nawet bogatsze niż sobie wyobrażał. Śmiałoś ucieczki Yoorsa w celu przyłączenia się do Cyganów — a to właśnie jest przyczyną smutku mego przyjaciela — dawała się odczuwać niemal jak wyrzut dla tych, którzy zostali.

Gdy młody Yoors wrósł głębiej w kulturę Cyganów, najwięcej wrażenie zrobiło na nim owo umiowanie „nieuczannie odnawiającej się heroiczej doznaczości”. Nie kępuje ich przywiązanie do rzeczy, czasu czy miejsca. Cyganie — prawdziwi Cyganie, czyli *Rom* — są zawsze w ruchu i nigdy nie osiedlają się w jednym kraju. W ich języku nie ma słów określających nazwy dni, miesięcy i lat. Ważne jest tylko, czy jest zima, ta straszna pora roku, kiedy muszą przez kilka miesięcy obozować w jednym miejscu, czy też wiosna i lato, kiedy znowu mogą wędrować.

Pod wpływem dziwnego oczarowania twórczością Yoorsa zacząłem się zastanawiać, co się stało z nim samym. Gdyby dzisiaj był, miałby pięćdziesiąt parę lat. Czy dalej przebywa wśród Cyganów? I czy ich kultura mogła przetrwać w epoce odrzutówców i telewizji? Wyobrażałem sobie Yoorsa jako krzepkiego i dziarskiego mężczyznę, oczywiście pod gołym niebem, przy cygańskim ognisku w lesie lub na łące, w wozie jadącym większą drogą kłobogą z krajów Europy. A przecież musiał mieszkać w Wielkiej Brytanii lub w Stanach Zjednoczonych, jako że jego książki pisane były wyjątkowo piękną angielszczyzną. Jedną z nich zawierała zagadkowe podziękowanie „wszystkim moim domownikom”. Jak się okazało nie musiałem go daleko szukać.

Na sąsiedniej ulicy studenci Uniwersytetu Nowojorskiego z książkami pod pachą stoją w kolekcje do kserografu. Dalej rozciąga się ocieniona przestrzeń placu Waszyngtona, załudnionego w ten gorący letni dzień setkami nowojorszczyków w samych koszulach i polciantów patrolujących dwójkami ulice. Kilka domów za placem drzwi otwiera przystojna kobieta o inteligentnej twarzy i lekkim obcym akcencie. — Proszę, niech pan wejście.

Wewnątrz mam przez chwilę wrażenie, że wszedłem do muzeum. Duży, zawierający niewiele mebli gładki pokój ma wysoki sufit, a na ścianach wisi kilka ogromnych gobelinów długości dziesięciu do piętnastu stóp, śmiałych i abstrakcyjnych. Zdecydowane brązowe i czarne płamy pokrywają jasne tło kazałtami przypominającymi jakby wielkie fale lub plomienie.

Po drugiej stronie pokoju jakiś mężczyzna unosi głowę i uśmiecha się. Jest na wózku inwalidzki. Podjeżdża do mnie z wyciągniętą ręką. Jan Yoors wygląda zupełnie inaczej niż go sobie wyobrażałem. Siwe włosy opadają mu swobodnie na kark. Te włosy i okulary w rogowej oprawie sprawiają, że wygląda bardziej jak filozof niż Cygan.

* Artykuł stanowi skróconą wersję reportażu *A Gypsy for Our Time*, który ukazał się w amerykańskim piśmie „Mother Jones”, luty — marzec 1978.

¹ W Polsce wydano obie książki Yoorsa: *Cyganie*, Kraków 1973 oraz *Przyprowa*, Kraków 1978 — w tłumaczeniu H. Czajkowskiej. Cytaty w tekście według tych wydań.

Pytam go o ten wózek, a on wyjaśnia, nie ma nóg. Musiano je amputować w wyniku choroby układu krążenia, która dotknęła go nagle około trzy lata temu. Trudno w to uwierzyć. Ale Yoors nie powraca do tego tematu, chyba że ja to robię; po pięciu minutach zupełnie zapominam, że rozmawiam z człowiekiem na wózku inwalidzkim. Jego zachowanie nie skłania do litości. Nie znaczy to, że Yoors buntuje się przeciw litości jak ktoś, kto wydaje się dziennie znosić kalectwo. Po prostu nie zwraca uwagi na swoje okaleczenie.

Jednak moje pytania dotyczące operacji przypominały mu pewną cygańską historię i już ją opowiada, gestykulując często i mówiąc z silnym, jakby słowiańskim akcentem: — Kiedy byłem w szpitalu nie mówiliśmy o tym nikomu. Absolutnie nikomu. Nie chcieliśmy, aby ludzie przychodzili przez cały dzień z wyrazami współczucia, chcieliśmy powrócić do normalnego życia. Ale tej samej nocy, gdy wózek do domu ze szpitala, o trzeciej nad ranem dzwoni telefon. Ktoś mówi pe-cygańsku, więc żona oddaje mi słuchawkę. To jakiś Cygan, którego głosu nie znam, dzwoni z Kopenhagi, będącej obecnie swego rodzaju mekką Cyganów. Zwraca się do mnie używając mojego cygańskiego imienia. — Wania — mówi. — Słyszysz, co się stało. Przyjeżdżamy, Trzy tygodnie później kolejny telefon. Także o trzeciej nad ranem.

Tym razem z Barcelony. — Nie martw się — powiada. — Jesteśmy w drodze. Mówi Nene. Przez wiele lat podróżowaliśmy po Afryce Południowej. Rafi i jego kumpania przyjeżdżają z Australii. Spotkają się z nami w Montrealu, a potem przyjeżdżają do ciebie. Nene? Rafi? A on wyjaśnia na swój sposób: — Jesteśmy synami Ruwy. Kiedy ostatnio ci widzieliśmy już się gołkisi, mi jeszcze nie. Ruwę sobie przypominalem — Cygan, którego spotkałem w Hiszpanii jakieś trzydzieści lat temu. Tylko jak przez mgłę pamiętałem, że miał małe dzieci.

Trzy tygodnie później znowu dzwoni. — Wania, jesteśmy. Było ich trzydzieścioro — jedenastu dorosłych i dziewiętnastu dzieci. Zatrzymali się w hotelu na Coney Island. Przewrócili to miejsce do góry nogami; dzieci urządzali sobie wyścigi wiatami. Codziennie mnie odwiedzali. Piekliśmy im całe świnie na palenisku. Kiedy wychodziliśmy z domu — lubili chińskie restauracje — procesja rozcigała się na długość kilku domów. Ludzie zatrzymywali samochody, żeby nam się przyruci. Jechalem na wózku, a oni podawali za mną; musialem wyglądać jak szef mafii w otoczeniu świty. Został przez trzy miesiące, codziennie składając mi wizyty. A potem nagle wyjechał. Ni wiem, gdzie są teraz. Ale... — Yoors uśmiecha się — któregoś dnia wrócę.

Pytam o gobeliny. — Cyganie za nimi przepadają — mówi Yoors — ale zawsze są trochę zdziwieni. — Do czego są ci potrzebne? Dla nich przywiązanie do przedmiotu to coś nienormalnego. Nie lubią fotografii ani pomników. Zeby był szczepionką nie trzeba niczego specjalnego robić, zwłaszcza czegoś, co ma trwać długo w przyszłości. Szczepić to ludzie — rodzina, inni Cyganie, uczy. Kariera nie jest powodem do dumy.

Czy Cyganie dalej podróżują po świecie jak wtedy, gdy ponad czterdzieści lat temu zaczynał z mmi wspólne życie?

— Oczywiście. W Europie Zachodniej samochod campingowy zastąpił drewniany wóz, ale dalej używają tej samej nazwy — *wardon*. I dalej ustawiają je nocą półkolem. Tutaj w Ameryce *wardon* to zwykle Lincoln Continental. Ale w niektórych częściach świata nie są się zmieniło. W 1967 roku byłem w Uzbekistanie. Jechaliśmy jakąś drogą (rosyjski przewodnik pokazywał mi miejscowe dzieła sztuki) i nagle ujrzałem wąż pięćdziesięciu drewnianych wozów. Pięćdziesięciu! Och! — Proszę chwilę zaczekać — powiedziałem. — Wsiądaj tutaj. Podróżowałem z nimi przez cały tydzień. To było cudowne. Można by pomyśleć, że mogą mieć trudności z wdrożeniem po Związku Radzieckim, gdzie wymagane są paszporty wewnętrzne, gdzie istnieją prawa zabraniające koczowania, itd. Ale jakob dawali sobie radę. Kiedy tylko przyjeżdżali

do jakiegoś miasteczka, zjawiała się miłicia. Cyganie przepraszali, że nie mają przepustek i mówili: — Jedziemy tylko na wesele kuzyna. To nie w tym miasteczku, ale w następnym. — Aha, to znaczy w Otczestwie? (czy gdzieś tam) — mówili milicjanci, dochodząc do wniosku, że pozwolą tamtejszym władzom zająć się problemem tych „nielegalnych” ludzi. — Tak! W Otczestwie! Właśnie — mówili Cyganie i robili wiele szumu pytając o drogę. A milicjanci na to: — Dobra, jedźcie dalej. Podróżowali tak miesiącami przez cały Związek Radziecki. Rosjanie mają słabość do Cyganów, zwłaszcza po trzeciej wódcie.

Cyganie — jak twierdzi Yoors — łatwo przestawiają się na pracę, która najlepiej trafia w potrzeby kraju, w którym przebywają. W Ameryce Łacińskiej są często blacharzami. W Meksyku jeżdżą ciężarówkami z zasilanymi na baterię projektorami filmowymi, pokazując filmy w małych wioskach pozbawionych elektryczności. W Stanach Zjednoczonych pukają do drzwi domów i proponują umocowanie blotników. Kobiety wszędzie wróżą.

Cyganie dzielą się na cztery główne plemiona i wiele podplemion. Niektórzy Yoors w ogóle nie bierze pod uwagę, zwłaszcza tych, którzy zaprzestali wędrówek prawdziwych *Ram* i osiedli na dobre w jednym kraju, czasami aktywnie angażując się w zorganizowaną przestępczość. Inni — jak jego własne plemię Lowara — rozwinieli niezmiernie surowy kodeks honorowy, chociaż zwykle dotyczy on raczej ich wzajemnych stosunków, a nie z Gadżami (nie-Cyganami).

Yoors miał osiemnacie lat i przebywał we Francji wraz ze swym cygańskim taborem, kiedy wstąpił do Niemcy. Czuł się rozdarty między dwa światy. Cyganie nigdy jako grupa nie brali udziału w wojnie. Dla Yoorsa ta decyzja była podwójnie trudna, bowiem Pulika chciał, aby Yoors posłużył *Dżdzo*, młodą kobietę z kumpanii, która mu się bardzo podobała. *Urzuwaj Jasny brzeg* — pisze Yoors — *zdecydowałem się do niego nie przyłączyć.* (*Przeprawa*, s. 22). Z żalem opuścił Cyganów i przedostał się do okupowanego przez Niemców Paryża, mając nadzieję przelinić się stamtąd do Anglii, aby przyłączyć się do armii brytyjskiej. Czekając na wydatowanie się z kraju schronił się w żeńskim klasztorze. Pewnego dnia jakiś człowiek zapukał do drzwi jego pokoju. Był agentem brytyjskiego wywiadu. Przybył, żeby oznajmić Yoorsowi: „Chcemy, abyś wrócił i zorganizował dla nas Cyganów”.

W swej drugiej książce pt. *Przeprawa* Yoors opisał wydarzenia, które potem nastąpiły. Po wielu tygodniach wędrówki odnalazł swą kumpanię i powitany został z ogromną radością. Po powitalnej uczcie on i Pulika rozmawiali o wojnie, która dla ich świata miała dotknąć ich samych. Stojąc noca na łycie plemionny młody idealista przekonywał sceptycznego medcaka: — Tym razem, w czasie tej wojny — mówił Yoors Pulice — Cyganie będą musieli złamać swą tradycję: faszyzm jest zbyt straszny; w samych Niemczech Cyganów wysłała się do obozów koncentracyjnych. Pulika odpowiadał na to z uczuciem o tym, że celem życia jest miłosc; historia to zapis straconych kłamstw. — *Trzymaj się z dala od ideologii* — rzadził Yoorsowi. — *Bywają kłamstwa, które latwiej zdobywają posuch niż prawda; odwaga umiarenia często maskuje ichrozstwo wobec życia. Pozostaw innym dochodzenie prawd oczywistych... pewnego dnia znowu nauczysz się otwierać zaciśniętą pięść* (*Przeprawa*, s. 40). A potem, nagle, Pulika polecił Yoorsowi, aby nawigował łączność z ruchem oporu.

Następnie Pulika pospiesznie zarządził zebranie *kris*, rodzaj zgromadzenia przywódców wszystkich większych kumpanii. Jest to cygański Sąd Najwyższy i ciało decyzyjne. Tradycyjny zjazd tysięcy wozów odpaadał ze względu na wojko na drogach i dlatego spotkanie odbyło się we francuskiej gospodzie na wycieczki. Władzom, które patrzyły podejrzliwie na zbiorowisko tylu ludzi, Cyganie wyjaśnili, że gromadzą się na pogrzeb czcigodnego starego Cygana zwanego Bengesiko Niam-

so — co po cygańsku znaczy „przeklęty Niemiec”. Jest to niezapomnia- na scena — zamiast jak zwykle na leśnej polanie, Cyganie zasiadają na krzesłach z niklowanych rurek; gdy któryś ze starszyzny wylewa zgodnie z tradycją wino z myślą o przodkach, trunki rozlewa się po podłodze pokrytej linoleum. *Kris* podjął decyzję przyłączenia się do walki z Niemcami i przez następane miesiące Yoors pracował z rosnącą wcalej Francji siecią Cyganów, którzy używali swych wozów do przewożenia broni dla ruchu oporu. Często w metalowych koszach pod wozami kryli się brytyjscy lotnicy, których samoloty zostały zestrzelone. W tym przypadku niezwykły dla Cyganów udział w wojnie Gadzów wydawał się mniej nie na miejscu, bowiem wypełniali długą tradycję pomocy ludziom ukrywającym się przed policją.

Wierzenia Cyganów wytrzymały największe trudy wojny. Raz Yoors i Pulika ukrywali się w lesie zmarznięci i głodni. Nawiażyli kontakt z grupą francuskiego ruchu oporu, gdzie zaproszono im posiłek dzicyzny, gdyż *zwierzyna jest swobodna i dzika podobnie jak my sami* (Przeprawa, s. 88).

Po wielu miesiącach Yoors i wielu jego cygańskich towarzyszy zostało złapanych przez Niemców. Oddzielony od cygańskich więźniów, Yoors został uwieczony w osobnej celi w więzieniu La Santé w Paryżu. Pewnej nocy usłyszał dochodzący z oddali głos, dobiegający echem z innej celi w labiryncie, który wołał po cygańsku: *Romale taj Szavale, Czurara taj wi Lowara, ame Rom sam* (Męczyźni i młodzieży cygańska, Czurary i Lowary — jesteśmy Rom). Tego nocnego krzyku nigdy nie zidentyfikowaliśmy, ale nie miało to znaczenia — pisze Yoors. *Przywiódł mi on na pamięć wyraźną, żywą wizję rozciągniętych na dachę przestrzeni zaprzęgu cygańskiego taboru, słuchających (jeden za drugim) niestrudzenie w stronę horyzontu.* (Przeprawa, s. 128)

Wizja ta trzymała go przy życiu przez sześć miesięcy tortur, ponad rok uwięzienia i świadomość, że Niemcy starają się zretrować Cyganów z mapy Europy. Po wojnie dowiedział się, że pół miliona Cyganów łącznie z Puliką i prawie całą jego rodziną zginęło w hitlerowskich obozach koncentracyjnych.

Samego Yoorsa uratował przypadek, dziwnie pasujący do człowieka, który żył podwójnym życiem. W wyniku urzędniczego błędu jego akta zostały widocznie pomyłone z dokumentami innego więźnia i nieopodzwolenie został zwolniony. Niemcy uświadomili sobie swoją pomyłkę i w dwadzieścia cztery godziny później plakaty z jego wizerunkiem wisiały w całym Paryżu. Ale Yoors zdolał połączyć się znów z podziemiem i w końcu uciekł przez Pireneje do Hiszpanii. Tam powracal do zdrowia przebywając wśród Cyganów. Dwóch z nich miało go odwiedzić w Nowym Yorku trzydzieści lat później.

Grozą napelnia myśl, że ten człowiek siedzący naprzeciw mnie był kiedyś torturowany przez hitlerowców. W książce unikał szczegółów na ten temat, więc pytam go o to z wahaniem.

— Musi pan zrozumieć, że potem przez jakiś czas byłem naprawdę obłąkany. Przez wiele lat po wojnie dręczyły mnie koszmarne sny. Kiedy szedłem do restauracji — widzi pan, aresztowano mnie w paryskiej kawiarni — musiałem siedzieć przodem do drzwi i blisko wyjścia. Dlatego właśnie w 1950 roku przybyłem do Ameryki: chciałem uciec jak najdalej od Niemców.

Jan Yoors jedzie chodnikiem zatłoczonym Blecker Street. — Nie będzie tu trudno znaleźć Cyganów — mówi. — Są wszędzie. Dobrze im się tutaj powodzi. Stany Zjednoczone mają największy procent ludzi na świecie z wyższym wykształceniem; to przygotowuje pacjentów do psychoanalizy i wróżenia. Poza tym ostatnio Cyganie wykorzystują fakt bycia mniejszością etniczną; dostają różne dotacje, pieniądze od

ościółów i specjalne pożyczki rządowe. Dla nich jest to jeszcze jeden zwiwny zwyczaj Gadzów, z którego można skorzystać, tak jak ten, że hca, aby im wróżyć. Nawiasem mówiąc, niech pan nie wierzy w te rednie o cygańskich królach. Nie ma czegoś takiego. To też dla mylenia Gadzów. Każdy Cygan, który przychodzi do szpitala staje się ułomacycznie królem. Królów są lepiej traktowani.

Przypomina mi to o innym błędnym przekonaniu Gadzów dotyczącym Cyganów, o którym Yoors mówi w swoich książkach. Na przykład nszarze, którzy pisali o życiu Cyganów obserwując ich tylko z zewnątrz, ak D. H. Lawrence w *The Virgin and the Gypsy* (Cygani i panna) często wyobrażali sobie, że cygańska wolność pociąga za sobą również swobodę seksualną. Ale w rzeczywistości Cyganie są bardzo purytańscy i monogamiczni. Nawet ci pszarze, którzy osobście odwiedzali Cyganów zwykle wracali z obrazem, jaki Cyganie chcieli im przekazać: dlowieszczego i tajemniczego ludu, odprawiającego egzotyczne obrzędy i ubardzonego nadprzyrodzoną intuicją. Jest to obraz, jaki Cyganie pielęgnują od wieków, ponieważ sprzyja wróżeniu i pomaga odstraszyć policję. Sobie Cyganie nie wróżą.

U podłoża cygańskiej swobody leży zdolność do przelinięcia się przez granice, gdy grozi niebezpieczeństwo, czy też korzyści zachęcają do zmiany kraju. Yoors opisuje jedno takie zdarzenie w *Cyganach*: *Wyróżnie pamiętam długie marsze nocą chyłkiem w głąb terytorium nieznanej mi kraju. W czasie jednego z takich marszów koniom owinięto słońca podkowi, przewijając je pskami kolorowego perkalu. Padali jednostajnie deszcz. Juci od szeregu dni wozy cygańskie gromadziły się w pobliżu granicy. Któregoś wieczoru zjechały się wszystkie i w marszu zaczęły formować w jedną długą kolumnę tak, żeby całą gromadą przekroczyć granicę. Zjeżdżając z traktu fernalizmu na przełaj nierównym terenem. Wśród zacinającego deszczu kolumna posuwała się wolno do przodu. Raz po raz zwalniala i wlokła się, my tymczasem brnęliśmy po kostki w śliskim błocie, pochylając wozy i poganiając konie cichym emokaniem. Chwilami wozy leciały raptem do przodu, przechylając się i chwiałeje. Nieugięcie parli Rom przed siebie, zostawiając za sobą głębokie koleziny w błocie mieszanym przez mństwo koni, kóla wozów oraz idących pieszo ludzi. Słumiony, powtarzający się gwizd nadcediał od strony wozu jadącego na przodzie; z wolna przekazywany w tył chyboliwie posuwającej się kolumny wozów. Odgłos ten był głęboki i ciszony, przedzwianie dodający otuchy, w przeciwnieście do niestannego chłupotni, sapania koni i ludzi, którzy brnęli w błocie, krzyku niemożliwie czym przedzej uciszanego. Raptem donosny stukot podkowi osznajmil nam, że wjechalimy na bity trakt. Wiarr niosł ku nam woń dymu z ognisk. W końcu dogoniliśmy innych Cyganów biwakujących w okolicy, którzy być może oczekiwali nas w owym miejscu. Witaly nas radosne choć słumione głosy. Konie przynajdzaliśmy do tyłu wozów, wycieraliśmy je żwawo i nakrywali derkami, brezentem i dywanami. Porywisty wicher tarmosił obfite spódnice kobiet (s. 164-165).*

Pytam Yoorsa o granicę, którą przekroczył w swoim życiu. Czy nie żaluje, że wrócił z powrotem do świata Gadzów?

— Nic — zdecydowanie kręci głową. — Cyganie mają powiedzenie: „Jekka buliasa nazsti bezes pe done grastende” — jednym tyłkiem nie można siedzieć na dwóch koniach. Musiałem wybrać. Nic mogłem wyobrazić sobie ułożenia z nimi życia. Mimo całego swego piękna był to świat ograniczony. Przecież gdybym tam został, byłbym teraz wdrowym handlarzem kołmi. Przerzywa na chwilę i uśmiecha się: — Ale gdyby mój rodzice kiedykolwiek próbowali mnie powstrzymać, byłbym dzisiaj wciąż Cyganem.

— Na swój sposób jestem dziś bardziej Cyganem niż kiedykolwiek — mówi dalej. — Jeśli nie mogę pracować na wielką skalę, w ogóle nie pracuję. Lubię o tym myśleć jako o ekwiwalencie wspanialości cygańskiego życia.

Co sądzi o młodych Amerykanach ostatnich lat — hippisach, uciekinierach, ludzich, którzy w pewnym stopniu uważają się za Cyganów. Yoors przechyla głowę i marszczy lekko czoło, jakby moje pytanie było nie na miejscu. I teraz, kiedy o tym myślę, wiem o co mu chodzi: myśli o swoim życiu nie w kategoriach buntu, ale potwierdzenia. Jego przypadek to nie ucieczka, ale powrót do domu.

W końcu jego twarz się rozluźnia. — Odpowiem panu na sposób cygański. Kiedyś w Elat nad Morzem Czerwonym spotkałem amerykańskiego hipписа tak oddalonego od czegośkolwiek, co by przypominało znane mu rzeczy, jak to było możliwe. Mieszkał na urwistej skale — pod gołym niebem. Miał najkrótsze szorty i najdłuższe włosy jakie kiedykolwiek widziałem. Zostałem u niego na kolację. Krzątał się otwierając puszkę. „Właśnie urządzałem sobie kuchnię” — oznajmił. Potem zabrał mnie do swojej „biblioteki”, pojedynczej deski z rzędem książek i wyciągnął numer „Esquire” zawierający artykuł wspominający o nim. A potem, co najgorsze, zaczął mówić o swojej górze. Yoors przechyla się do tyłu w wózku i uśmiecha: — No i co? Rozumie pan?

Głównym obrzędem cygańskiego życia jest *paciewa*, wielka uczta. Może odbywać się z okazji urodzin czy ślubu, ale najczęściej jest nieplanowana, poświęcona uczczeniu przypadkowego spotkania z taborom przyjaciół, krewnych czy współplemieńców, których los rzucił na te same rozstaje. Wielka *paciewa* stała się częścią cygańskiej legendy. „Pożycz się” prosia i kurczęta od miejscowych chłopów, łapie się jeże na polach; wszystko to piecze się na otwartym ogniu dobrze przygotowane pieprzem i dzikim czosnkiem i podaje ze smażoną cebulą, pomidorami i czerwoną papryką. Goście wybierają co najlepsze kaski racząc się wzajemnie, dedykując sobie piosenki. Nawet zmarli biorą w tym udział; wylewa się dla nich napój na ziemię, a żyjący rozmawiają z nimi i im śpiewają.

Przy końcu *Cyganów* Yoors opowiada jak tabor Puliki wędrował przez Europę w 1940 roku, kiedy pewnego dnia francuski handlarz końmi wspomnił mimochodem, że kilka dni wcześniej kupił konia od jakiegoś Cygana. Udając, że wcale go to specjalnie nie ciekawi, Pulika zadał kilka pytań. Następnego dnia, z samego rana, wszyscy młodzi mężczyźni z obozowiska zostali wysłani w *taligach* — otwartych wozach — żeby przeczeszać tereny położone w kierunku, w którym ponoć udali się inni Cyganie. Yoors i jego towarzysze pojechali dalej i szybciej niż inni; spali tej nocy na polu jakiegoś chłopca, potem przecieli duży sosnowy las i w końcu wyjechali na otwartą przestrzeń: *Uwidomiliśmy sobie nagle obecność długiej kolumny wozów cygańskich w dużej odległości z przodu przed nami, szerokimi leniwymi zakolami posuwających się powoli niczym ociętały i tusty wąż* (s. 316-317). W końcu, gdy zapadła noc i rozpalono ogniska dogonili ich. Wozy należały do *kumpani* Miłozza, młodszego brata Puliki, który w jego poszukiwaniu przedostał się z wielkim trudem z okupowanej przez Niemców Europy Wschodniej do Francji. Bracia nie widzieli się od siedemnaście lat. *Paciewa* trwała wiele dni.

Yoors opowiada o tym, jak Cyganie potrafią cieszyć się teraźniejszością. Mówi, jak spotkał kiedyś Cygana, który znany był jako „Milioner”, ale nie dlatego, że miał milion franków, złotych czy jakichkolwiek innych pieniędzy, ale ponieważ wydał milion. — Dla Cyganów — stwierdza Yoors — bogactwo służy świętowaniu, nie gromadzeniu; kiedy Cyganie umierają, pali się ich dobytek.

Nagle zwracam uwagę na coś, co nadaje obszerność temu ciasnemu pomieszczeniu, w którym się znajdujemy: wielki wzór na jakie dziesięć stóp wysokości, namalowany czarną farbą na bielonej ścianie wprost mnie. — To japońska litera oznaczająca ogień — wyjaśnia Yoors. — Ogień to bardzo cygańska rzecz. Sam proces stanowi rzeczywistość. Ogień nie konstruuje niczego dla przyszłości. Jest wyłącznie teraźniejszością. A kiedy gaśnie, znika.

Dla Jana Yoorsa ogień nie płonął długo. Chociaż nie wspominał o tym ani razu w czasie mojej wizyty, okazuje się, że leczył się ze względu na stale pogarszający się stan serca. 24 listopada 1977 roku kiedy przygotowywano ten artykuł do druku, doznał bardzo ciężkiego zawału. Trzy dni później umarł nie odzyskując przytomności. Jest pochowany na cmentarzu Green River na Long Island. W części, gdzie spoczywają ciała Jacksona Pollocka i innych artystów.

Yoors projektował gobeliny w tempie, które dalece przegadło szybkość, z jaką on i inni mogli je wykonać. Pozostawił po sobie wiele projektów, a jego domownicy planują tkać według nich przez kilka lat. Ten przejaw niemiętelności artysty ucieczyłby zapewne jego cygańskich przyjaciół, bowiem jest w nim echo ich własnych wierzeń. *Cyganie wierzą — pisał Yoors — że dusza umarłego żyje tak długo jak długo żyją ludzie, którzy go znali i którzy o nim pamiętają. Dopiero gdy ostatni z nich umiera, umiera w końcu i dusza.*

przeład: Monika Adamczyk-Garbowska



Bojownik antemurala, wotum w Częstochowie

przekroje

MONIKA ADAMCZYK-CARBOWSKA

PAPUSZA I INNI

Bardzo uboga jest nasza literatura „cyganologiczna”. Mimo że Cyganie mieszkają na ziemiach polskich od wieków, dalej stosowana terra incognita. O ile nie najgorzej przedstawia się sprawa z naukowym rozprawami o charakterze językoznawczym czy etnograficznym, o tyle zdecydowanie za mało jest publikacji o charakterze popularyzacyjnym. Czy brak ten nie jest jednocześnie dowodem tego, że szersze kręgi czytelników nie interesują się problematyką cygańską? Na pewno zainteresowania Cyganami nie można porównać z zainteresowaniem, ciągle zresztą rosnącym, kulturą żydowską, ale jest to całkowicie zrozumiałe, zwłaszcza odmienny rodzaj i skalę त्यий kultury, ich dzieje i powiązania z kulturą polską. Kultura cygańska, mimo że niepisana, jest jeszcze żywa. Kultura żydowska, choć bogato zarejestrowana, należy w Polsce do przeszłości. Czy zainteresowanie powinno być dopiero, gdy coś zanika bezpowrotnie? Cyganie jeszcze istnieją, aczkolwiek wielu z nich wymigrowało, a niektórzy stopniowo zostają wtopieni w społeczność polską. Objęci polityką osiedlenia nie wdrują już taborem. Dalej jednak pielęgnować swe tradycje przekazują je młodym pokoleniom.

Warto się zatem głębiej zainteresować kulturą i życiem Cyganów, nie tylko dlatego, że potem może być za późno, ale także w celu przełamania istniejących mitów, stereotypów i uprzedzeń. Pojęcie „Cygana” ciągle jeszcze łączą się w umyśle przeciętnego Polaka z oszustwem, kradzieżą i nierobstwem. „Cygany” — z natrętnym wróżeniem. Stawia się ich na marginesie społeczeństwa. I jak niemal każda mniejszość budzą różne emocje często negatywne, o czym świadczą choćby wydarzenia w Koninie sprzed kilku lat, czy pojawiające się czasem notatki w prasie w rodzaju „Cygany spowodował wypadek” czy „Cygani ukradli...”. Przynajmniej nie wywołują one ze złej intencji redaktora prowadzącego kronikę wypadków, ale znamienity jest fakt, że ważniejsza niż tożsamość sprawy wydaje się jego przynależność narodowa.

Z pewnością nikomu nie pisać o życiu Cyganów. Żeby to robić ze zwiastwem, trzeba najpierw przekonać do tej tak przecież hermetycznej społeczności, co jest bardzo trudne, a często wręcz niemożliwe. Udala się to zmarłemu w 1978 roku Janowi Yoors (ur. 1923), który jako dwunastolatek przyłączył się do Cyganów i spędził z nimi wiele lat. Nie został wprawdzie z nimi na stałe, po wojnie skończył studia i zajął się fotografią oraz (ktakwem artystycznym. Ale owoceem jego życia wśród Cyganów stały się dwie książki, które zyskały rozgłos na świecie i są unikatem jako dokumentalne, choć literackie w formie opowiadań autobiograficznych. W pewnym stopniu polskim odpowiednikiem Yoorsa jest Jerzy Ficowski. Zasadniczo różnica polega na tym, że Yoors przyłączył się do Cyganów, gdy był małym chłopcem i kierowała nim czysta fascynacja oraz pragnienie przychyta przynodem. Natomiast Ficowski, już wówczas początkujący pisarz, od razu nosił się z zamiarem pełniejszego wykorzystania swoich doświadczeń — oprócz fascynacji i owaryzyla mu pakia badawcza. Stąd wycza Yoorsa jest bardziej subiektywna, wyidealizowana, Ficowskiego zaś bardziej obiektywna, sporządzona z pewnego dystansu.

Jerzy Ficowski wydał już wczesne dwie książki o Cyganach: *Cyganie polscy* (1953) i *Cyganie na polskich drogach* (1965). *Demony czarnego strachu* są zatem trzecią pozycją „cyganologiczną” autora, nie licząc oczywiście tłumaczonych i opracowanych przez niego

wierszy Papusza oraz licznych artykułów poświęconych problematyce cygańskiej. Jest to jednak książka zasadniczo różna od poprzednich. Tamte miały za zadanie zapoznać czytelnika z jak najszerszym zakresem zagadnień, takich jak historia Cyganów w Polsce, ich zwyczaje, obrzędy, język, itp., podając je w zobekietywizowanej, popularyzacyjnej formie. Najnowszą książką to zbiór esejów czy opowieści poświęconych różnym aspektom cygańskiego życia widzianego z osobistej perspektywy. Prawie wszystkie opasane wydarzenia są autentyczne, a przeważa się przez nie stałe sylwetka autora. Dotyczą one głównie okresu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Snuje więc Ficowski zabawną opowieść o spotkaniu z przedstawicielami wymerającej „kasty” koniokradów, którzy dowiedziawszy się, że mają do czynienia z „panem piarzem” chęć wykorzystać jego piarskie zdolności do sporządzenia fałszywych metryk dla kons. Kreśli sylwetkę Edwarda Czarnego, przyjaciela Cyganów, który wprowadził go w społeczność cygańską, prezentuje postać cygańskiego rozbójnika, pisze o tajemnicach cygańskich wróżb i czarów. Celowo zmienia czasami niektóre nazwiska, nazwy miejsc i fakty tam gdzie mogłoby to zaszkodzić żyjącym jeszcze bohaterom, lub w przypadkach, gdy zastuliby sobie na niechlubną sławę prowadząc działalność przestępczą.

Są też rozdziały „plotkarskie”, w których nie zmienia nazwisk. Na przykład te dotyczące słynnych graczy piosenkarzy, Randi i Michaja Burano, którzy od kilkunastu lat przebywają w niewoli. Wspomina z dużym ciepłem i szacunkiem Juliana Tuwima, prezentując go jako przyjaciela Cyganów, zainteresowanego ich folklorem. Przywołuje też cygański epizod z życia Gałczyńskiego. Te wszystkie opowieści napisane są ze swadą, dowcipnie, czasami z lekką ironią. Ale są też rozdziały poważne, czy wręcz tragiczne — te dotyczące okresu okupacji. W jednym z nich odsłania fakty — niektóre udokumentowane, inne będące jedynie hipotezami — z tragicznie zakończonej historii miłości Niemca i Cyganki; w innym pisze o samotności o losach Cyganów ukrayających się przed Niemcami. Stwierdza, że Cyganie jako swego rodzaju lud bez pisanej historii złożyli zapamiętani o tragedii drugiej wojny światowej nie inne narody, co nie znaczy, że inoicy mają o tym także zapamiętanie. Z jednej strony Cyganom łatwiej było ukraywać się niż Żydom — bardziej jej przyzwyczajeni do ciągłych wędrówek i trudnych warunków bytowania. Z drugiej jednak strony silnie poczucie wspólnoty i przyzwyczajenie do życia w gromadzie utrudniało ucieczkę i ukraywanie się. Ten ostatni fakt znany był niemieckim okupantom, którzy z perfidją go wykorzystali, tworząc zwa rodzinne podoboty cygańskie w obszarach koncentracyjnych celem unikięcia paniki, a w związku z tym łatwiejszego przeprowadzenia eksterminacji.

Najwięcej uwagi poświęca jednak Ficowski Papuszy. Wspomnienia o niej przeważają się przez całą książkę, a dwa ostatnie rozdziały się wyłącznie jej poświęcone. O ile kreśli sylwetki innych postaci Ficowski zachowuje dystans, o tyle tutaj pozwala sobie na tonację liryczną. Przedstawia postać tej niezwykłej kobiety jako przykład osoby, która przekazywała pewną bud obowiązkowe we własnej społeczności, stając się skutkiem tego przysłowiową „czarną owcą”. Równocześnie nie weszła jednak na tyle w ślaską społeczność (nie miała zresztą takiego zamiaru), aby znaleźć w niej swoje miejsce. Już przez sam fakt zapisywania swych poczty (która do pewnego etapu w jej życiu istniała tylko w formie usliny) do czegoś innego jak autor książki, a zatem przedstawiciel tej obcej społeczności, wysła poza swoje środowisko. W dodatku w treści swoich wierszy wykreślał poza cygańskie tematy, otworzył się szerzej na świat. To przekroczenie granicy skończyło się dla niej tragicznie. Przesiedlaną przez konserwatywną starszący cygańską przesyła silne zalamanie nerwowe i zamknięcie. Zniszczyła nawet ciepłe woch rękopisów. Zjawia się na pewno w niewłaściwym czasie, na początku lat pięćdziesiątych. Na tragedię Papusza złożyła się zarówno konserwatywna postawa własnego środowiska, które interpretowało publikowanie przez nią wierszy jako zdradę, jak i sam kontekst, w jakim niektóre z tych wierszy umieszczono. Ogłoszone w czasie wprowadzania w życie ustawy zmuszającej Cyganów do osiedlenia nabrały szczególnego ciężaru gatunkowego, wspierały jak gdyby obec Cyganom postawia społeczne (s. 243). O zdradę został oskarżony także sam autor książki, a złożyły się na to podobne wględy jak w przypadku Papusza. I może dlatego jest to w dużej mierze książka rozczuleniowa, stonująca — jak zresztą sam pisarz przyznał — swego rodzaju podsumowanie „cygańskiej epiki” w jego życiu, epoki należącej już do przeszłości. Wiadę w jego stosunku do Cyganów pewnie rozgoryczowanie. Wspomina, jak im się nazwał „wykradając ich tajemnice”, i jak w związku z tym powstały o nim legendy. Występuje w nich jako rany partny, przybłąkany sierota, a nawet porwany Papuszy, niewiedzący, który tak niecie postąpił w zamian za doznane od Cyganów łaski

Oczywiście dotyczy to czasów sprzed dwudziestu, trzydziestu lat, ale nie ulega wątpliwości, że przez „ujawnienie tajemnic” utrudnił sobie późniejsze kontakty z Cyganami. Godny zastanowienia jest fakt, w jakiej mierze stała się reakcja Cyganów dołżyła im „ujawnienie tajemnic”, takich jak wróżenie, czary, obyczaje, czy nawet wiara Papusza, na ila zaś kontekst w jakim te „tajemnice” umieszczono. Pierwsza z książek Ficowalego — jak nam przyjechało — była niewolna od usiępię na rzecz polityki kulturalnej i społecznej początku lat pięćdziesiątych i chwaliła produktywizację Cyganów. Dołżył się do tego jeszcze wydawca zamierzając fotografie cygańskie przodowników pracy, prezentując wielki obraz „nowych” pozytywnych Cyganów uczących się i pracujących w Nowej Hucie jak na porządkach obywateli przystało. Cyganie mogli poczucie się mocno urażeni, a nawet zagrożeni takim postawieniem sprawy i trudno im się dziwić, choć z pewnością autorowi przytyłyby jak najgłębiej intencje.

Znamienne jest zatem zakończenie ostatniego rozdziału (drugiego z poświęconych wyłącznie Papuszy), będące jednocześnie zakończeniem książki. Stanowi ono zarówno hold złotobny poście, jak i wyraz pewnego rozgorzgnięcia i krytycznego stosunku do społeczności cygańskiej. Zakończenie bardzo osobiste, nie pozbawione patosu i tak różne od chłodnego i wolnego od emocji wstępu:

Jed nie zawadza Papusza Cyganom. Ale jeszcze do niej nie dorodził. Przyjście kiedys taki czas i okaże się, że po równieży jej Cyganach ślad nie pozostał, jak po innych słynnych cygańskich ogniskach — z jej wiersza — które mechem porzaził. I okaże się, że — jak to Jed nieraz bywało wśród różnych ludzi i dzieł — władnie ona, to, od której się odróżcono, kiedys poratono zniegomy, opiewano — jest ją jedyną, której imię i słowo przetrwało jako ozdoba i chluba całej cygańszczyzny.

A dalej bezpodrodna niewolaka.

Droga przyszło ci, Siastryczko, że to zapłacić, aby spełniło się twoje dawne marzenie o posiadaniu tena po sobie czegoś trwałego i pięknego na świecie. Wiem, że przyczyniam się i do tej przyszłej twojej sławy i do tej minionej twojej klęki. To władnie ona, to, od której się odróżcono, kiedys poratono zniegomy, opiewano — jest ją jedyną, której imię i słowo przetrwało jako ozdoba i chluba całej cygańszczyzny.

Wybacz mi, jeśli może.

Jerry Ficowale: *Dziennik niedzielnego wieczoru*. Lwów 85 (Kłobucki Wydawnictwa, Warszawa 1966, s. 265, nakład 50 530 egz., cena 230 mt

WŁADYSŁAW MAKARSKI

POLSCZYCZNA ŻYDOWSKA

W studiach nad naszą przeszłością ujawnia się ważki problem mniejszości narodowych, stanowiących znaczny odsetek ludności dawnej Polski. Jest to w pierwszym rzędzie przedmiot badań historii ka osadnictwa i historii kultury. Wzajemne interfeferencje języka polskiego i języków innych nacji, widoczne zwłaszcza na terenach pogranicza polsko-ruskiego, polsko-słowackiego i polsko-niemieckiego, to ważny temat opracowań historycznojęzykowych i dialektologicznych. Niedawno na tych łamach omawiana była praca Z. Kurzowej poświęcona polszczyźnie Lwowa i okolic sprzed roku 1939 („Alceus” 1986, nr 4). W tym samym nurcie rozważań nad kontaktami międzyjęzykowymi znajduje się studium *Polszczyzna Żydów* pisma Marii Brzeźny.

Autorka jest historykiem języka polskiego na Uniwersytecie Jagiellońskim. Od lat spegahazuje się w badaniach języków mniejszości narodowych w polskiej literaturze i folklorze. Ukazuje wagi tego problemu (*O potrzebie studiów nad polszczyzną mniejszości narodowych*, 1979) i opracowuje konkretny materiał literacki (*Regionalizm krakowski — „Pamiętniku” Ruskiej*, 1965; *Język Franciszka Zablockiego*, 1974; *Język ukraiński w słownice „Trzy gody” Kniatyna*, 1974) Z informacji zamieszczonej na okładce książki dowiadujemy się, że do druku złożona jest jej praca na temat polszczyzny Niemców, a w przygotowaniu znajduje się tom ukraińszczyzny oraz tom studiów nad hierarchim odbiciem potonatach mniejszości narodowych w Polsce, a ponadto antologii stylizowanych tekstów literackich.

Polszczyzna Żydów — to książka o objętości ponad 600 stron, co czytelnika może w pierwszą chwilę do lektury zniechęcić. A jednak po przeczytaniu (uwzględniając przeludnienie) całokształt znajduje on tam uśrednione dane do rozmowy i dystrybucji. Zamyka się w niej bogactwo materiału badawczego i różnorodność problematyki — aporczekowane dzięki zdyscyplinowanemu metodologii oraz przedstawione zwięzłym i trafnym językiem.

Oczywiście, książka będzie miała niejednakowy rezonans w różnych grup czytelników. Najwyżej zareagują na nią językoznawcy. Ci przedstawią ją najuważniej, śledząc każdy lingwistyczny szczegół i tropiąc polonizm oraz neopolonizm. Rozprawa bowiem jest w znacznej mierze bardzo drobiazgowym studium językoznawczym na temat cech fonetycznych, morfologicznych, składniowych i leksykalno-tematycznych analizowanych charakterystycznie do tego typu opracowań (skróty, odpowiednie symbole, cytacje, hucze przypisy, tabele). Rozmaitość opisywanych zjawisk zmusza autorkę do wielostopniowych podziałów, co dla publikacji językoznawczych jest także zjawiskiem oczywistym. Wymóg metodologiczny, by klasyfikacja była konsekwentna i przejrzysta, jest tutaj w pełni zrealizowany. Poza drobiazgowość i trafny opis materiału językowego oraz logiczną i zwartą kompozycję, omawiana praca ma dla lingwisty jeszcze ważny walor teoretyczny: jest dobrym przykładem ilustrującym mechanizmy oddziaływania na siebie języków odległych genetycznie.

Inny stosunek do tego studium wykażą czytelnicy niejęzykoznawcy. Zainteresuje ich przede wszystkim temat związany z grupą narodowością, o której są powołane wie, że do czasów II wojny światowej stanowiła ważki składnik naszej społecznej, kulturowej i lingwistycznej rzeczywistości. Polszczyzna Żydów w odczuciu Polaków żyjących ją jeszcze z okresu przedwojennego, a w mniejszym stopniu w ocenie Polaków młodszego pokolenia, historyk stał się z nią tylko pokreśleniem przy stylizowane teksty emitowane czasem w radiu czy telewizji, ma charakter ludyczny. Sprowadził wszystkich odman polszczyzny wytworzonych w przeszłości przez: mniejszości narodowe za najbardziej romantyczną uchodziła i uchodzi odmanu żydowską, a co zresztą w pełni równie: czynnik początkowy (s. 562). Chodzi tu o funkcjonujące w naszej świadomości stereoty Żyda o swoich cechach charakterologicznych — imiesnego nie tylko w mowie, ale i w zachowaniu (zwyg gestykulacji i mimice). Oczekiwano czytelnika na interesujące studium o takiej polszczyźnie się przez autorów spełnione. Ale opis języka polskiego żydów o wydwęku ludycznym to tylko jeden z wielu aspektów tematu, który ponadto przywołuje szeroki kontekst pozajęzykowy.

Cel pracy określa autorka we *Wstępie* skrótnie jako podsumowanie pewnego etapu badań nad polszczyzną żydowską, prowadzonych przed wojną przez M. Alibouera, ale nigdy nie publikowanych, oraz swoich własnych ogłoszonych w 1979 roku (*Polonizm okresowa polszczyzna Żydów*). Podstawowym zadaniem jest tu hęgnawczy „opis ciężkiego materiału wydobyczego ze stu kilkudziesięciu utworów stylizowanych na żydowsko” (s. 9). Ten opis wypełnia zasadniczą II część pracy: *Przebieg język konwencji cech żydowskich w tekstach stylizowanych*. Zdobniczożona lokalizacja tekstów poświęcona jest części III, *Geograficzne uwarunkowania polszczyzny Żydów*, a opisy wartości stylizowanego tych utworów części ostatnią — IV: *Technika stylizacji językowej*. Stosunkowo o zabiegany partię książki stanowi *Prognoza* wypełniająca część I, którą wraz z kilkustronicowym *Wstępem* pomysłynie są „jako wprowadzenie do tematu oraz to i punktu odniesienia dla danych użytych w utworach literackich i parahierackich”.

Prognoza podzielona jest na: lingwistyczne, socjolingwistyczne i filologiczne. Ten rozdział książki ze względu na bogactwo przedstawionej problematyki, stanowi wartość wyjątkową.

W *Prognozach lingwistycznych* mowa jest o dwóch językach żydowskich na ziemiach polskich — o jydzi i o hebrajki. Ten pierwszy to język wyrosły w Niemczech jeszcze w XI w., na obszarze od Alzacji do Kolonii na podłożu gwary wysokoniemieckiej, skąd później rozprzestrzenił się wraz z jydziakami w całą środkową Europę, w tym również na terenie Polski. Stanowił środek porozumiewania się Żydów na co dzień, a od XIX wieku stał się także językiem literackim. Starobity język hebrajki to przede wszystkim język *Bibla* i *Talmudu*, kancelaria żydowska, szkoły i nierzadko listów. W takim języku zaczęto wydawać teksty żydowskie w Krakowie (od 1530 roku) i w Lublinie (od 1534).

Z tych dwóch języków w bezpośredni kontakt z językiem polskim wchodził tylko jydzi. Wpływy są obustronne, widoczne w gramatyce, a zwłaszcza w leksyce. O ile jednak

sprawie polonizacji (czy szerzej ujmując slawizacji) języka jidysz poświęcono już sporo uwagi, to zagadnienie jidysz w polszczyźnie czeka na swego badacza. Jest ono lekceważone lub pomijane w dotychczasowych syntetycznych opracowaniach historii języka polskiego (A. Bruckner, Z. Klemensiewicz). Autorka podejmuje więc trudne zgromadzenia zapożyczeń jidyszowskich w polszczyźnie ogólnej i regionalnej na podstawie opublikowanego, a także nie wydanego materiału leksykalnego. Jest tych zapożyczeń około 100, a wśród nich są tak powszechnie znane, jak *bachor, bejfer, chain, fanaber, kapcan, laszerdak, merina, rejfnach, skas, sirna, szachrowel, szwindel, szmaragyn, trefny*. Charakterystyczne, że największą karierę zrobiły jidyszmy o ujemnym naoczościowym emocjonalnym. Specjalną uwagę poświęca M. Brzezina rozbudowanej rodzinie wyrazów służących określaniu Żyda (nie zawsze pochodzenia jidyszowskiego), w której poza *cyzym* i pochodnymi *Zydok, Zydym* itd. są także takie formy, jak *chajna, cybuch, snudlik, szek, torrej, judasz, kopaczka, kudby, mosiek, obryznyn, paroch, petasit* i inne, gdzie także widoczne jest ich porównawcze zabarwienie uczuciowe. Lema wyróżniającą się grupę zapożyczeń jidyszowskich stanowią wyrazy należące do żargonu przelotowego, których obecności, jak twierdzi H. Ulaszyn, *nie trzeba tłumaczyć znaczenia Żydów wśród kryminalistów. Chodzi tu o zacierpienie potrzebności a wręcz nieznajomości wyrazów dla szerszego ogółu. Takim materiałem na miejscu pod ręką jest przede wszystkim język jidyszowski* (s. 105). Spółród kildudzeupim wyrazów tego typu przypomnianych przez M. Brzezina ogólnopolską karierę zrobiły dwa: *dekawot* oraz *malina*.

W *Prolegomach* rozlegającym się w czasie i w przestrzeni jidyszowskim na ziemiach polskich, o asymilacji językowej Żydów i o odbiście tego procesu w utworach literackich. Początki osadnictwa jidyszowskiego w Polsce mają odległą metrykę, sięgając średnio-wieczna (XII-XIV w.), kiedy to Żydzi usunęli z większości państw europejskich chronią się w naszym kraju. Okręcanie najwcześniejszego osadnictwa jest wokół XIV i XV. Przelomową cezurą w historii polskich (i europejskich) Żydów jest II wojna światowa, w czasie której dochodzi do ich totalnej eksterminacji przez okupanta niemieckiego, tak że ich stan w Polsce z liczby ponad 3 miliona spada do poziomu dwadzieścia-trzydzieści tysięcy (według M. Brzeziny było Żydów w 1972 roku 15-21 tysiący, według Z. Sulowickiego w roku 1967 było ich 30 tysięcy).

W przeciwieństwie do mniejszości narodowych (np. ruskiej) twórczych zwarze obczary osadnicze, jak też do mniejszości niemieckiej skupionej wywospo, osadnictwo jidyszowskie było rozproszone i to przede wszystkim po miastach. Przeważająca jednak liczba Żydów w późniejszym okresie (począwszy od XVIII w.) żyła na krębach wachodnich, gdzie nieradko zdarzało się, że stanowił oni od jednej czwartej do połowy ludności miast (np. Krakowa, Nowego Sącza, Rzeszowa, Przemyśla, Lwowa).

Przez cały czas pobytu w Polsce Żydzi w głównej swojej masie zachowali niezależność społeczną (getta, własna administracja), religijną, kulturową i językową. Odmienność ta, a także prężność ekonomiczna Żydów w takich dziedzinach, jak handel, rzemiosło i przemysł, stały się źródłem konfliktów narodowych, które zrodziły po jednej stronie zjawisko antysemityzmu (zob. twórczość np. Niemcewskiego, Jeleńskiego, Szwarczyńskiego), a po drugiej syjonizmu. Ale były także orientacje przeciwnie, reprezentowane przez pisarzy i działaczy głoszących potrzebę współpracy polsko-jidyszowskiej i wyzwolenia Żydów z obciążenia getta (np. Niemcewicz, Mickiewicz, K. Wesoły, Czesław Żew, Konopnicka, Świętochowski, Baudouin de Courtenay). Proces emancypacji Żydów postępował jednak powoli. W pewnym tylko stopniu zaznaczył się w XIX wieku, a na większą skalę widoczny był dopiero w odróżnionym państwie polskim, kiedy Żydzi uzyskali pełnię praw obywatelskich i w związku z tym również nieograniczone i stopni do szkolnictwa polskiego wszystkich szczebli. Stworzyło to Żydom warunki do wzięcia udziału w życiu państwa i do ich włączenia z warunków getta. Postępujący proces asymilacji daje znać o sobie wzrostem wkładu twórców pochodzenia jidyszowskiego do kultury polskiej, w tym kultury literackiej, którą uświetniają takimi nazwiskami, jak J. Kleczko, M. Balucki, W. Feldman, A. Lange, A. Stryman, J. Kleiser, O. Orwin, J. Tuwim, B. Leśman, A. Stomak, J. Wittlin, A. Ważyk, M. Iastrun, M. Braun, W. Szobudnik, A. Wat, L. Lewin, A. Stern, J. Jurandot, S. Grodzienka, J. Korczak, B. Schulz, B. Wisniewski, K. i M. Brandyowie, S. Wygodzki, B. Jasieński, J. Strykowski, A. Rudnicki, B. Herz,

M. i R. Brandstedtcirowie, T. Peiper, R. Karw, I. Krzywicka, H. Górka, H. Lutowski i inni¹.

Jednak edukacja językowa polska dotychczas tylko części Żydów i ma ona stosunkowo późną metrykę. Język polski przyswajany był najczęściej w sposób naturalny, tzn. poprzez rozmowę, do których zmuszało współżycie między dwiema wspólnotami. Powstała specyficzna odmiana polszczyzny jidyszowskiej zwana potocznie „kajka”, kształtującą lub zepsuta albo też „zydaczysmem” (s. 135).

Należałoby oczekiwać, że język ten znajdzie odbicie w piśmiennictwie samych Żydów. Miałoby ono dużą wartość, gdyż mogłoby udzielić kolejne cenne atomy zmięci językowej. Jednak tekstów pisanych polszczyzną jidyszowską nie udało się autorce znaleźć już wielu. Wszystkie one w formie listów i fragmentów wypracowań uczniów jidyszowskich mieszczą się zaledwie na kilku stronach monografii (tł. 128-134). Polszczyzna ta dostrzeżona jest przede wszystkim przez pisarzy, wykorzystujących ją jako ważny środek stylizacji jidyszowskiej.

Temu zagadnieniu poświęcono też kolejne i ostatnie *Prolegomna* — filologiczne (s. 147-163). Najstarze próbki stylizacji jidyszowskiej pochodzą z XVII i XVIII wieku. Ale na dobre problematyka jidyszowska wchodzi do literatury polskiej dopiero w wieku XIX. Jest obecna w teatrze — w sztukach w całości poświęconych Żydom (np. *Żyd polski czyli Kasdy ma swoje przebranie!* A. Kłodzkiego) i w utworach, w których Żydzi są postaciami drugoplanowymi (np. *Księża Marek i Złota Czeska* J. Słowickiego, *Obece Żydzi* A. Fredry, *Sędziwin i Wesele* S. Wyspiańskiego, *Malachuk i Kasza Karina* W. G. Zapolskiej). Powstał nawet swietok o Żydach adresowany do samych Żydów (np. *Malik i Szwarncok* i *Joyne Frulker* G. Zapolskiej). Podobnie w szeroko zakreślanej obecna jest tematyka jidyszowska i twórczości prozatorskiej wielu pisarzy poczynając od J. U. Niemcewicza (*Lejbe i Siwa czyli listy dwójga kochanków*) poprzez utwory takich autorów, jak J. I. Kraskiewski (*Stary szaga, Sjnok, Obraz współczesny*), M. Konopnicka (*Żydowka*), E. Orzeszkowa (*Ell Makower, Metel Ezojwierz*), M. Konopnicka (*Nasta szepa, Mendel Gidanki*), J. Lam (*Wielki swiat Caponki*), B. Prus (*Placówka*), W. S. Reymont (*Ziemia obiecana*), K. Juncosa (*Cuda na kirkusie*), W. Gomułcki (*Armek, Chales*), A. Szymański (*Srud z Lubawki*), M. Kuncewiczowa (*Niemawili, Dziwna Rachel*), A. Kulniewicz (*Siryf*). Żydowie elementy jidyszowskie pojawiają się sporadycznie także w innych formach literackich, np. w epopei *Fan Tadeusz* A. Mickiewicza, w wierszach J. Tuwima (np. *Rodowód*), S. Grochowiska (np. *Plasz*), w twórczości M. Białoszewskiego.

Ważny nurt twórczości stylizowanej na jidyszowsko stanowią utwory satyryczne i humorystyczne reprezentowane przez żarty, humoraki, niby-listy i inne formy ludyczne poświęcone Żydom. Upowszechniała je w drugiej połowie XIX wieku i na początku wieku XX prasa humorystyczna typu „Smigus”, „Mucha”, „Diabeł”. Najwybitniejszym przedstawicielem tego nurtu literackiego jest A. Kitachman, którego dorobek w omawianym studium jest szczególnie wyeksponowany. Specyficzną formę literacką a zarazem teatralną, mieszającą się również w nurcie humorystycznym, stanowią tzw. szmonces, uprawiany w przedmówieniach teatrycznych i kabaretach (np. przez K. Krukowskiego — Lopka), a po wojnie niekiedy przypomniany w rozrywkowych programach radia i telewizji (np. przez E. Drzewońskiego i W. Michnikowskiego).

Jeszcze inną grupę utworów z elementami stylizacji na jidyszowsko stanowią teksty folklorystyczne, przede wszystkim szopki (między innymi lubelka) z obowiązkową postacią Żyda, czasem Żydówki i Rabina. Znacznie mniej jest folklorystycznych tekstów innego rodzaju, choćby takich jak nagrane i zapisane przez autorkę jeszcze żywe wypowiedzi mieszkańców Chrzynowa w wój. krasowickim.

Omówiona wyżej literatura to baza materiałowa pracy M. Brzeziny, służąca wydobyciu cech języka występującej tam polszczyzny jidyszowskiej. Jej charakterystyka zawarta jest w drugiej części utworu: *Przebieg językowych cech jidyszowskich w tekstach stylizowanych* (s. 167-445). Znajdzie tu czytelnik dokładne omówienie właściwości grammatycznych języka tej literatury na wszystkich poziomach poczynając od fonetyki poprzez fleksję, słowotwórczość aż do składni. Dalej zapoznać się może z krótką jidyszowską jidyszmy, formami hybrydalnymi (makaronizmami), jidyszowskim frazeologizmem (przekleśniętami, zaklęciami i przysłowiami).

Niecoelse jest w tym miejscu szerze prezentowanie tego olbrzymiego i szczegółowego materiału. O obecności i jakości charakterystycznych cech językowych polszczyzny jidyszowskiej najlepiej świadczyć mogą następujące próbki tekstów:

¹ *Żydzi na lewy brzoze i kultury*, Wydawnictwo „Zagrywka”, Warszawa 1982, s. 55-58

² Z. Sulowicki: *Laratorium Czesno na stronach publikacji [w:] *Nordland, Kiedrzyń, Kalkowa, Salice i historyi Publici*, Wyd. KUL, Lublin 1988, s. 237-341*

- Jaka jest różnica między drzecz: a pies?
- Drzecz szczeka z rykiem, a pies szczeka z pykaniem (s. 181).
- Jaka jest różnica między kółko a żąqek?
- Kółko sze szczeka z przekleństwem, a żąqek sze szczeka z pułostem (s. 181).

- Ny, co jest mocniejsze na świecie?
- Nie wiem — ty mi powiady.
- Ogłn jest mocniejszy na świecie, bo wszyscy przypalwawje, wode jest jeszcze mocniejszy na świecie, bo ogłn zalwawje. Ląqół jest najmocniejszy na świecie, bo wode przypalwawjuje (s. 238).

- Jakli dwa łudzi przyszi do pama.
- Czy dwa myszczyny?
- Nie!.. Myszczyna i kubizna.
- No to si nie mówi dwa łudzi, tylko dwaigo łudzi (s. 262).

- Ty, łek, sz czym hamulujesz?
- S papuszki (=papiesem).
- V Zymie [=Rzymie]?
- I v zymie i v łecze (s. 294).

Polak: Powiady sm. diacznego Żydzi zawsze odpowiadaj na pytanie pytanym?
 Żyd: A diacznego Żydy nie mają odpowiadaj na pytanie pytanym? (s. 319).

Śliczy miasto sobi zóli!
 Tysząc żydów na sto góli.
 Trzy łupcowy na dwie fajki,
 Hundel! baśa, dziegłani, fajki,
 Sztyry barczmy na trzy chłopy,
 Co za wódk! przeda smopy,
 Poczta, urząđ podałowy,
 Chwałdy i sąd powalowy,
 I kasyno z szedem cizanki
 I pan burmyzsz: z graby żanki,
 Straci ogłnowy bez zysławki,
 Targ it z bułkiem na trzy ławki,
 I policaj Hrył! Molody,
 (Czasem żydkiem nosi wody),
 Propinacja Łajba Szumka —
 To jest miasto Kocma Wólka (s. 468).

Na podstawie rozlicznych właściwości analizowanych tekstów autora podejmuję w Zakonczeniu pracy próbę wyabstrahowania systemu polszczyzny Żydów, a jeszcze wczelniej w rozdziale poświęconym stylizacji językowej ustala kanon cech funkcjonalnych kiedy w powozniejszej świadomości jako stereotyp polszczyzny żydowskiej (s. 522-523). Ten wart jest tutaj przypomniemia. Według autorki w skład stereotypu wchodzą następujące cechy: w zakresie fonetyki: 1. mieszanie *izy* (wobec „fichotki” wchodni), 2. oddawanie a literę (*śowa sowe* „zakona”, *dziecki* i *dzietki*), 3. mieszanie spółgłosek śródkowojęzykowych (*ż, ź, 2, dzi*), i dźwiękowych (*sz, z, czy, dzi, w zymie i w łecze*), 4. mieszanie *izli* (*składaj, król*), w zakresie leksyki: 5. presencja między paradygmami (ten *madł*, z *armisem, chodził mogion z nagłem*), 6. wahania w użyciu końcówek (*panowri* na *kajewri*), 7. zakłócenia aspektowe (on *byłcie przczytół, miał nos smarkany*) i w zakresie słowotwórczym: 8. wzmaganie produktywności niektórych wyrazistych formatów, np. *-aw* (*|| -anie, -ół, -owy* (*pacuchenie, podłimechanie, głupód, awentykowy*), 9. wahania w doborze przedcówków (*z pautwim się przleżać, z tobą się rochłoni*), 10. konklaminacja (*nieśpodziawianka: nieśpodziawian, nieśpodziawian*); w zakresie składni: 11. wykrócenia przecwko składni zgody i rzędu (*to parkowio zabawke, pan burmyzsz: z graby żanki*), 12. zapożyczenie jednych konstrukcji (to *parkowio* drugimi (Kłody ja zaczne mieszcz: do ciekł), 13. wahania: wyrażenie przyimkowe za przykład (*pies szczeka z pykaniem, ja mu*

rozawiam

, 14. uneruchomienie fleksyjne (*Jaka jest różnica między kółko a żąqek?*), 15. zdania pytające jako nawigujące, w zakresie słownictwa: 16. błędne stosowanie wyrazów bliskoznacznych (*nie cza zszedł: z bogy łowu, ma śmianke pod nosym*), 17. zakłócenia wyniku z niezrozumianiem różnicy między znaczeniem słownictwówym i leksykalnym (*Na drugi strancy od misia*), 18. wprowadzenie słownictwa żydowskiego w funkcji poznawczej — żydowszym rzeczowym, w funkcji emfazyjnej — wykrzykników, przekleństw (*chod, chod: a ma! u wój, ach wój, ach jaj! Ach wój, żeby jemu tak ciężko było konarz, żeby on kłaski miał*). Ponadto mogą wystąpić cechy fakultatywne.

Polszczyzna żydowska przedstawiona wyżej formowała się na podstawie mięskiej mowy polszczy. Ale do języka Żydów prowincjonalnych przenikały także elementy gwar ludowych. To również znalazło odbicie w stylizowanych utworach literackich. Własnie temat kolejnej części pracy to *Geograficzne uwarunkowania polszczyzny Żydów* (s. 449-517). Rejestruje u autorka różnicami regionalizmu gramatyczne i leksykalne (według porządku przyjętego w poprzedniej części) napierw w polszczyźnie Żydów z Polski etnicznej, potem z byłych kresów południowo-wschodnich i północno-wschodnich. Najbardziej wyraziły wzorce polszczyzny żydowskiej ukształtował się w regionie południowo-wschodnim w omawianej monografii reprezentuje ją bogata humorystyczna twórczość A. Kitshama, wyrosła na polszczyźnie Lwowa i okolic, mającej już cechy swojej odrębności (zob wspomnianą pracę Z. Kurzwosy *Polszczyzna Lwowa i kresów południowo-wschodnich do 1939 roku*, Warszawa 1985). W polszczyźnie żydowskiej z kresów północno-wschodnich na uwagę zasługuje język tzw. litwaków przybyłych tam z Rogi, w których dostrzega się grammatyczne i leksykalne interfeerence rosyjskie.

Jak zaznaczyła autorka we Wstępie, podniwaa materiałowo pracę są teksty stylizowane na żydowski i to przezwaa pówa paryży będących etnicznymi Polakami o różnej znajomości własnego języka Żydów — ydyż. Zatem studium to mówi o polszczyźnie Żydów nie wyrost, ale polszczyźnie na podstawie tekstów preparowanych gorzej lub lepiej według określonego modelu. Choć cała książka jest poświęcona polszczyźnie Żydów, w partiach analitycznych dotyczy nie tyłe języka samych Żydów, ile polszczyzny żydowskiej nadsławowanej przez Polaków. Takie widzenie problemu wynika z warunków obiktywnych (brak wspomnianego reprezentatywnego zbioru autentycznych tekstów żydowskich). Sprawą wymagającą tu rozważania jest stosunek polszczyzny stylizowanych na żydowski do autentycznej polszczyzny Żydów. Problem ten, sygnalizowany w różnych miejscach studium, szczegółowo omówiony został w ostatniej jego części: *Technika stylizacji językowej* (s. 521-567).

Stylizacja językowa to wybór cech z określonego wzorca językowego. Selekcja elementów bez intencji swobodnego manipulowania nimi to stylizacja realizacyjna. Stopień zbliżenia imitacji do modelu bywa różny. Oszczędne operowanie składnikami obcymi, jakby na prawach cytatu, może być nazwane stylizacją sygnalizacyjną, totalne — rekonstruktoryczną. Pisanie stosujące je ostatnia nazwy! konsekwentnie mogą zafalozowywać obraz polszczyzny żydowskiej. Jedydnym może być u nich więcej niż w autentycznym języku Żydów, a w tekstach o podwójnej stylizacji na język żydowski i na dialekt deformacja może się jeszcze wzmagaa. Ponadto obiegowe przekonanie o Żydach zniekształcających polszczyznę prowadzi niekiedy pisanij niż znających stereotypowego wzorca do tworzenia pseudowyjźdów w określonej funkcji ekspresyjnej — tu zdecydowanie hudecyjnej. W tym wypadku *rekonstrukcja systemu zchodni (...), jakby na drugi piam, a na pierwszy wywaa się zabawa językowa, zmiawczajka niekiedy do języków-objawu* (s. 561). Stylizacy wykorzystującej polszczyznę Żydów jako tworzywo literackie w takiej funkcji mieli tu zdanie uwalnione, gdyż w powozniejszej świadomości uchodźca ona za komercyjną. Ludyczne stosowanie polszczyzny żydowskiej spoiła się w widu utworach literackich, spośród których na czoło wysuwają się teksty A. Nowackichyńskiego, autorów szmonek i wspomnianego w A. Kitshama.

M. Brezina omawia szczegółowo mechanizmy dowcipu jonykowego. Wszystkie one dają się sprowadzić do ogólnej zasady, *szkicze odstawno do formy językowej może mieć indokn nieznaczniejszego konwitu (...), a gdy bład grammatyczny powoduje zakłócenie znaczeniowe, ten indokn konwitu znaczenie się wzmagaa* (s. 534). Sprawą dobrego stylizatora-stylizka jest odpowiedni dobór materiału językowego i właściwe nim operowanie.

Stylizowanie na żydowski zapewne nie było i nie będzie nigdy identycznie odbierane przez Polaków i przez Żydów. Przedstawiciele mniejszości żydowskiej mogli być nastawieni negatywnie, a co najmniej nieufnie do stylizacji parodującej, a nawet do realizacyjnej

stylizacji rekonstrukcyjnej, która utrwałała specyficzną wymowę i grammatyczne błędy Żydów. W błędy wpisany jest zawsze niezamierzony potencjał komiczny, który — nawet wbrew intencji autora — może być odczytany na zasadzie pars pro toto jako zamierzone szperstwo i Żydów w ogóle lub zaznaczenie nurekcy czy dystansu do nich (s. 161). Utworów jednak większość parazyt, a zwłaszcza tak dokładnie charakteryzowanej przez Brzeźną (wobec A. Kitachraua w *Żydym* także nie można zaliczyć do agresywnej literatury antysemickiej), podobnie jak obawom byłoby zaliczania do niej np. niektórych wierszy Tuwima z *Marmaraku ryndaw*... *Sarıyryczce ostrze Kitachraua* składowe się na ogół przeciw wadom charakterologicznym i śmieciostwom obyczajowym (s. 563). Bohaterem jego utworów jest „wyryby, prosty, choć śmieszny, tu i reguły sympatyczny człowiek” (s. 563). Dzięki przystającym mu cechom charakterologicznym, a przede wszystkim właściwościom jego języka, został on podniesiony do rangi plebejskiego bohatera literackiego — reprezentanta mniejszości narodowej.

Alę to już historia. Tęgo typu bohater i jego specyficzna polaryzacja jest zjawiskiem odchodzącym nieubłaganie w przeszłość. Wielką zasługą M. Brzeźny jest to, że wartości te ocala od zapomnienia.

Marit Brzeźna: *Pamiętniki Żydów*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986. Str. 416 + 21 tabl., nakład 4780 egz., cena 16 000 —

ALINA KOCHAŃCZYK

WYJŚCIE Z CZERNI

Żądłem inspiracji *Sublokatorki* Hanny Krall jest refleksja wypowiedziana przez bohatera poprzedniej książki tej autorki *Zdążyć przed Panem Bogiem*. Zatepka Komendanta i getto w warszawskim Marek Edelman, wspomina, że gdy po raz pierwszy wyjeżdża na aryjską stronę, zaprzęgnił nie miał twardy. *Alę nie daję, że kłat zwrócić uwagę na niego i go wyda, tylko postać, że ma odwrócić uwagę i czarny twardy: Twardy z plakatu ŻY-DZI — WSZY — TYFUŚ PLAMISTY. A tu wszyscy stoją dookoła i mają jasne twarze. Są ładni, spokojni, bo są świadomi swojej jasności i twardy*. Pętki, jasni ludzie — anuje je mył autorka, żyje i umierają estetycznie. Mieszkańcy getta okazali rozsąd na umowanie w strachu i ciemności. Policz „jasności” i „czerni” są niemożliwe do zdefiniowania, ich sens porównaj uchwycić przykłady. W obu książkach Krall znajdujemy te same przykłady, Krystyna Krahelakaj i Rywki Urman.

Jest (...) sierpieniony dzieł, Krystyna ujęła swoje długie włosy, napisała „Hej chłopcy, bawcie na broni”, oparzyła ramnego i biergnie w słonku Rosną tam słoneczniki, ale ona jest tak wysoka, że nie może, nawet pochylona, akryć się w nich, więc kula ją trafia w płuca. Leży na wzniak, wędź wśród słoneczników, uparżona w słonku. I to właśnie jest jasność: kiedy się tak pięknie, tak świetliście umiera. (Nie tak nie obnawa czerni i nie potwierdza jasności jak śmierć). A sprawa z dziełkiem Rywki zdążyła się w tym roku Krahelakaj, 18. Rywka stała na podwórzu, rozróżniona, z obłąkami oczami, a przed nią leżały zwłoki Berka Urmana, jej dziecka, zmarłego poprzedniego dnia. W tym miejscu trzeba wstawić kłopot, bo opowiada się co próbowała strabić głodna Rywka ze zwłokami swojego syna i Sublokatorki, s. 18).

Los daj Krahelakaj uderzył utrwalał w pomniku Syreny, talent polscy, ojca wojewodę i społecznika oraz narzeczonego botanika. *Bo set kam miał być ojciec Krahelakaj, jeśli nie wysłank, pięknym wędzyczką z rozkładają brodą i kto miał być jej narzeczonego, jeśli nie bohaterki: łomik bramy Anglii (s. 20). Ojcu Rywki Urman ten sam los przeszedł na łomiatł iwar, z którą me ma szans na przeżycie wojny, bo kto na litak baak odmaty się włąd do śniegu człowieka z takim wyrazem oczu, z oczami chasydy, który pierwszy raz w życiu obciął brodę? (s. 20). Narratorka Sublokatorki formuluje tezę, wspierając ją późną wiktymologią, nauką o ofierze, stworzoną przez irlandzkich prawników, zakładającą iż pewni ludzie są niejako naznaczeni piętnem, które oznacza życie pełne udręk, poniżeń i cierpienia. Ta „czerni” — jak określa owo piętno Krall — skazuje człowieka na strach, samotność, wyobcowanie.*

Pomysł konstrukcyjny *Sublokatorki* polega na zestawieniu życia dwu bohaterów tak, iż

biografia jednej jest jakby ciemną wersją biografii drugiej. Tytułowa bohaterka opowieści, narzeczona „czerni” Sublokatorka i córka majora Kralla, która z łaski losu otrzymała „jasność”, kojarzą się w pewien sposób z bliźniymi siostrami z obrazu Velasqueza: gdy brzydka, zmutowana, niepotrzebna Maria sztykę kolecą, uduchowiona Maria promieniem słuchając słów Jezusa. Maria umownie nazywał będzie dalej narratorka książki Sublokatorki, sobe rezerwując imię Marii. W przebiegu narracji (prowadzonej z pozycy: Marii i niekiedy Marty) postacie stają się w jedną, wysofazoną w dwie wojnie. To identyfikowanie się Marii z Marią ma psychologiczne uzasadnienie w bolnie odczuwanej przez Marię, zestawieniu wime „jasności”, która przypada jej w udziale jakby kożtem Marty. Od chwili ich przypadkowego zetknięcia się w czasie wojny, kiedy Marta — żydowska dziewczyna — przeżyła dramat utraty rodziny i doznała wszelkich poniżeń, upłynęły lata ale świadomość doznanej przez nią wówczas krzywdy nie tylko nie zatarła się, lecz przetrwała — urosła do rozmiarów kompleksu. Pamięć przeszłości dezorganizuje także życie Marty. W jej przypadku ma on ponadto stałe nawiedzającego ją strachu, ugnawia się też w poczuciu wyobcowania. Kompleks nie wyróżniają i niemożliwość do rekompensowania cudzej krzywdy przymusza Marię do szczególnego zadoluczenia. Poprzez identyfikację z tamtą ustrykując ujęć dzielenia z nią jej cierpienia, współuczestniczenia w jej lozie, solidarności, wreszcie swego rodzaju odpuściana

Pewną szansę uwolnienia się od poczucia winy, a także od strachu stwarza możliwość wyartykułowania udręk poprzez sztukę. *Jedyną co można sensownie uczynić, to przemienić ją „czerni” — A. K.) w sztukę, jak zrobił Chaplin, Woody Allen i Schud (s. 106) — mówi narratorka. Prace malarzy: Marii zapamiętują więc postaci dzwenzynek o wyrazistych oczach. *Jedyn (portret — A. K.) przedstawiał postać z okrągłymi, wielkimi oczami na sztyplach, gęby głowy, osobiście wybierając jej zdania oka przetrzeć i miłkając w perspektywie jak brak na ulicy, albo jak nagrobki na żydowskim cmentarzu (s. 104). Dzwenzynki na tych portretach nigdy nie patrzy wprost, ten motywu to refleks wspomnienia o matce sublokatorce, ukrywanej w czasie wojny w rodzinnym domu Marii. Choć miała ona zaledwie 5 lat rozumiela dieciego w czasie spaceru nie wolno jej podnosić oczu przed niego. Kompleks sublokatorki — jak by było można nazwać — zyskał więc w pracach Marii swój konkretny wzorunek. Miał, kryjącą wroek dzwenzynka to uciążliwa, niechciana lokatorka podświadomości zarówno Marii, jak i Marty.**

Kolejną próbą przetworzenia, skoro zapomnieć nie da, kompleksu Sublokatorki jest podjęcie tego problemu jako tematu literackiego. Książkę Krall można traktować jako realizację tej próby. By wydobyc się z „czerni” Sublokatorka-Marta musi przeżyć wszystko raz jeszcze i ieraz do końca, bo wcielonej instynkt samoczłowieczy tłum uczucia, które „rozpraszyły i pozabwały ich koniecznych do przetwarzania”. *Sublokatorce* można więc cryać jak zapał przebiegu w stosunku sensu terapeutycznego, w trakcie którego zachodzi zamiana rol i terapeuty i pacjenta, bo takie woble siebie role pełnia. Ta przemienność pozycji i związane z nią przemianowanie się punktu widzenia przy jednoczesnym zachowaniu się tożsamości bohaterki uplikuje szereg powikłań w strukturze narracyjnej. Narrację prowadzi „córka majora Kralla”, w swoją wypowiedź wprowadza głós Sublokatorki: monolog narratorki przeobraża się czasami w dialog, niekiedy głosy przenikają się nawzajem, dając w ten sposób wyraz zespolenia Marii z Martą. W opowiadanie wmontowane są też głosy innych bohaterów, potraktowane jako samodzielne wypowiedzi albo na zadanie obabierzających przytoczeń. Każde stanowi precyzyjną konstrukcję, każde odpowiadającą przyjętym założeniom fabularnym.

Główny wątek fabularny to sięganie do rodowodów specyficzna opowieść o najważniejszych momentach życia bohaterki. Wydobyla ona z przeszłości traktowane z reportażką skrupulatnością fakty o randze historycznej, jak również drobne, pozorne nieistotne szczegóły, które wcale są ważne dla przekazania prawdy przeżył bohaterów. Do rozwijającego meandrycznej, sprawującego wrażenie niejedności opowiadania, wprowadzane są także hipotetyczne warianty wydarzeń, budowane na fragmentach autentycznych (a w każdym razie manifestujących wyraz autentyczności) biografii postaci „zrewanżir”, jak by spora powiślowego planu. Tak też dzieje w przypadku uwspelniania życiorysu majora Kralla, zaginionego podczas kampanii wrześniowej, relacja, a właściwie relacjami, o okolicznościach jego śmierci. Temu epizodowi narratorka nadaje szczególną ważność. Ojcowie obu bohaterki *Sublokatorki* są ofiarami wojny. Śmierć majora, meczalnie od tego, który jej wariant przyjął, wobec koczarnu śmierci ojca Marty to jeszcze jedno zestawienie „jasności” i „czerni”. O śmierci dziadka i ojca Marty wiadomo

¹ H. Krall: *Zdążyć przed Panem Bogiem*. Kraków 1979, s. 18

tylko tyle, że zginęli za druhmi Majdaoka. Każdego roku w dniu przyjętym jako dzień ich śmierci obie kobiety kładły kwiaty w baraku 41.

Majorowi Kralowi, który też nie ma mogiły, los nie odebrał przynajmniej szansy na godną, może nawet wzniołą śmierć. Najbardziej jego wersję stanowi przypuszczenie, że zmasł od kuli, na rękach wierzono żołnierza. Narratorka bierze również pod uwagę inne warianty wydarzeń zamykających biografie ojca, autentycznych o tyle, że przytrafiły się w czymś doświadczeniu. Tak więc major mógł być aresztowany na Lubelskiej w 1944 roku wraz z grupą oficerów AK i wywieziony w głąb Rosji, albo przeżywszy wojnę w oflagu uwięziony na Pomorzu Zachodnim pod fińskimi warunkami zarzucił udział w spisku i skazany wraz z innymi na śmierć. Każda z tych wersji dobrze wkomponowała się w dzieje nobilitowanego w XVII wieku rowu, w którym powinieli być — mówi narratorka i chodzi jej o uzyskanie miedziowej genealogii inżynierskiej — dziadek porwancista, zsyłka na Sybir, „demokratyczne zrozumięcie da medali ludzkiej”, założenie koła „Sireksa”, kuli Marzalska. A także ubrana biało-czerwoną choinką, zakaz imienia nie „gdy Oczyszczania niewoli”, wreszcie bohatera śmierć ojca w ostatniej wojnie.

Maria utraciła rodowód wraz ze śmiercią najbliższych. Nie istnieje więc pamięć o nim, ani żadne materialne świadectwa tej przeszłości. Jej własna pamięć sięga czasów, gdy znalazła schronienie w obcych domach. Nawet to, co dożyty rodziców, czy dziadków stanowiło tylko strzępy wspomnienia. Zapamiętała np. że babka, pobożna Żydówka, przed śmiercią z głodu poprosiła o kielich woszu. Po wojnie przekazano jej samowar, który niósł ze sobą, me wiadomo dlaczego, pedżony do obotu dziadek. Znalazła w nim potem zwitek pergaminu ze słowami z Księgi Mojżeszowych, brzmiałych jak okrutna drwina: „Aby się rozmożniły dni twoje i synów twoich w ziemi, którą przysięgł Pan ojcóm twoim, żebyś dał im, póki niebo wian nad zemią”.

Z tych śladowych ścieżek przeszłości nie da się złożyć rodowodu. Nawet to, co używała od angielskiej rodziny o srebreny tacy, na której lokaj w białych rękawiczkach wniósł do salonu rodziców korespondencję w żaden sposób nie określa jej tożsamości. Dramat utraty rodziny pogłębiał dramat wykorzystania. Początek strachu i samotności, to następnie znane doświadczenia i odjęcie siły w nawiedzające, przemienne na krótko w czasie powstania warzawskiego, odczuwała wtedy radość, że „do wszystkich strzelają”. Satisfakcji współuczestniczenia natomiast doznała po raz pierwszy w październiku 1956 roku w Poznaniu, gdzie będąc przypadkowym obserwatorem manifestacji, zaczęła nagle, jak inni, klaskać i odpowiadać słowo „wolność”. Wtedy właśnie pojęła, że z bycia z innymi można czerpać też „jakość”, której zadrzaskiła Maria.

Radość wspólnoty przyszyło jej jednak odcieprowiś światła, jedyne jako miała. Jego nieskomplikowany optymistyczny wizerunek zawierały gruntośnie przeczytane w czasie studów broszury. Córka majora Krala była na tyle mocno zakochana w swoim własnym świecie, by nie szukać innych. Sublokatorka była zmiłką. Tym cępnęta zgodzła się, że w *laboratory historii (...)* każde pokolenie porusza się własnym światem, własnego zapamiętania, że świat może być *sprawdźliwy* (s. 100). O te właśnie obywatelskie sprawiedliwość jej chodziło, więc nie starała się nawet dosięgnąć podjętą prostoty, z jaką wykładano jej tajemnice świata. I o to światło okazywało się trudne. W 1968 roku przesyła jeszcze wstrząs odrzucenia i dopiero po wielu latach historia zaoferowała jej możliwość odalenienia swego miejsca w społeczeństwie. Wszystko, co działo się w powojennej historii narodu przeżywała z pozycji sublokatorki, dotyczyło to jej inaczej niż pozostałych. W dramatycznym pierwszym dniu świata wojennego, gdy znowu „wzruszonym było strasznie”, w spódnica zagrożenia, obawy o jutro pozwolił jej poczuć swoją do wszystkich przynależność. Poprzedniego dnia uczestniczyła w obradach Kongresu Kultury Polskiej, 13 grudnia spójnie nazwała aresztowanych, którym trzeba pokaż żywność i odzież, a następnego dnia zamierza była na mszy w Kościele św. Anny. Te spontaniczne zachowania są autentycznym aktem współuczestniczenia, świadectwem odzyskania tożsamości kulturowej.

Opowiadanie o losach Sublokatorki obejmuje najważniejsze i najbardziej dramatyczne momenty polskiej historii powojennej, osłdżone przez pryzmat konkretnych życiowych. Okresy przemów, które w szczególny sposób oddały się na losach Sublokatorki i innych prezentowanych bohaterów, w śpic także okupacji i zakończenia wojny, koniec lat czterdziestych, rok 1946, 1968 i 1981 wydają się w brzojcie Krali wiec nieoczekiwane, niepodprzechnikowe oblicze. Autorka nie rozumie się jednak mechanizmami historii, nie próbuje układać opowiadanych wydarzeń w ciąg odłamujące logikę i sens współczesnych

dziedów, uwagę skupia przede wszystkim na postawach etycznych swoich bohaterów. Dzięki temu widoczne rejestruje ich zachowania i reakcje, słowa i gesty.

Wielką kondensacją i wyrazistością materiału fabularnego *Sublokatorka* jest czymś więcej niż tylko opowieścią o możliwym, pełnym udręk „dochodzeniu do polakości” żydowskiej dziewczynki a potem dziurzącej bohaterkę Ksiątką ta jest również przyjmującą opowieścią o rodowadach, wyodrębniając się z różnych środowisk społecznych i kręgów kulturowych inteligencji, o dramatach jej spiętaných przez historię losów. Oddana stan jej świadomości, postawy moralne, światopoglądy a także rozczarowania, kompleksy, obawy, i wreszcie — aktualną sytuację społeczną. *Sublokatorka* jest jakby syntetycznym szkicem do zbiorowego kontekstu współczesnej inteligencji polskiej. Szkieletem zaś, także dlatego, że nie ma zakończenia, uwaru są w momencie kolejnego przelomu, kiedy nowa rzeczywistość jeszcze się nie ustaliła i me jest pewne w jakim kierunku będzie ewoluowała.

Sensy i znaczenia *Sublokatorki* rozlokowane są na różnych poziomach utworu, przede wszystkim dzięki dużej świadomości warzatu piśnarskiego. Stosowane przez autorkę zabiegi przesuwania się od reportażu do fikcji i jednocześnie dystans wobec konwencji fabularnych oraz regul literackiej narracji (które jakby samoczynnie poprzez estetyzacje, mitologizację zmierzają do „podniesienia swego standardu”) pozwalają uzyskać formę o ogromnej nośności i wydolności literackiej.

Hanna Kral *Sublokatorka* (Dobry, Paryż 1985 r. 198)

STANISŁAW JAN KRÓLIK

CZŁOWIEK — WIECZNY TUŁACZ

*Żeby tylko zdążyć wszystkiego dokoła i wszystkich przeżyć wszystko przeżyć i żeby zdążyć świat zamknąć w dani wsielucha! — pisał Aleksander Rosenfeld w poemacie *Żyć*. To rozwinięcie zdania zamyka w sobie i zamierzania, i poetycką realizację autora — kodycy się słowami „wiesz jak próbą oczyszczenia”. Citowany tekst powstał w powojniu lat siedemdziesiątych, sęgnęłam po niego po otrzymaniu drugiego tomu *Olka, Światleńca i miłości* (Wyd. Literacki, 1976). Zaczęłam pisać recenzję, ale dostrzedłm do wniosku, że nie bardzo wiem, gdzie miałbym dać ją do druku. Pięty już tomik, czytany dzięki grzeczności bliźniego, tomik wydany w Izraelu, jest jednak powodem, aby nadrobić zaległości i napisać chociaż kilka zdań.*

Musiemy zacząć od początku. Rosenfeld urodził się w 1941 roku w Tambowie (ZSRR). Można powiedzieć, że od urodzenia jedynie wędrował. W Polsce pozostał, mimo iż jego rodzice wymigali mu w latach sześćdziesiątych do Izraela. Debiutował późno, w 1966 roku, nieomal równocześnie na łamach „Nadodrza” i „Folks Sztymie”. Chociaż posiada biografie wświędną dla prozaka i reportera, io wypowiedział się jedynie tekstami poetyckimi. Rodzice i twórczość Aleksandra Rosenfelda to reszta kolejnych sprzeczności. Gdy rodzice z siostrą rozpoczęli wymuszoną emigrację do Izraela — „PAX” w ramach „Życzliwych Poetyckich” przygotował jego zbiorok *Do cębie miłości* (ukazał się w 1970 roku). W latach siedemdziesiątych z jednej strony autor odwiedzał i wykonywał poetycko budowy gigantów (np. poemat *Behotki*), zbył mówić prosto odwołując książki ap. sacralizacji — z drugiej piął wierszy zdecydowanie przeciwstawiane (np. *Dziękuję miłości*), które ukazały się w 1981 roku w krakowskim ABC (*Próbna romanseja*), a cępiek z nich recytowana była w Szczecinie podczas odsłonięcia Pomnika Poległych Stoczniovców. Od 1971 do 1981 roku mieszkał w Lublinie, tutaj wydał (1978) zesty poetycki *Jestli mam być obecny*. W Lublinie pracował czasy ujął w Woswędzickim Domu Kultury, jędnak czasy niezbedny do otrzymania renty uzupełnił m.in. pracą w restauracji (kiedyś by powiedziiano — jako porlier) oraz w kinie. W Lublinie rozpoczął studia polonistyczne w Katoickim Uniwersytecie Lubelskim — z ukochaną ztrynowano. W 1981 roku przeniósł się do Krakowskiego Oddziału ZLP i wyjechał. Ciąg dalszy dopiuję z obłaski piątego tomu: *Na emigracji: w Izraelu od 30 VI 1982 — ku ogólnemu zdziwieniu publikujące nadal w Polsce — na tomik obecny składają się wiersze częgielno pisane w kraju, częgielno w Izraelu*. Juhann Kornhauser pisał we wstepie do *Próby romanseja*, iż Aleksander

Rozenfeld skłupa w swojej postaci wszystkie najgorsze cechy żydowskie. Już w 1986 roku zaczęły do mnie docierać informacje mówiące, że A. Rozenfeld wyjechał z Izraela do Rzymu gdzie mieszka z rodziną. Jest nietozozwalnie związany z językiem polskim i to zwłaszcza z jego wersją mówioną, chociaż zgrabnie tłumaczył z rosyjskiego. Olka „powróci do Europy” wcale mnie nie dziwi: W Rzymie ma prawdopodobnie największe możliwości — jeżeli jest już poza krajem — mieć do czynienia z mówionym językiem polczyżmów.

Osią konstrukcyjną utworów Aleksandra Rozenfelda (i starszych, i młodszych) jest sygnalizowanie potrzeby odnajdywania się podmiota lirycznego w świecie ludzi, rzeczy, pojęć, schematów oraz tego pozostawianego: autentyczności, a nie rozpisywanie na wierzcie systemu filozoficznego i światopoglądowego. Całok podobawożna jest zwłaszcza szlachetną świadomością, że z tych nerwowych ekspozycji w przeciwstawie sobie regiony wyłom się gdzieś prawda w swojej jedynej, naturalnej postaci. Dla całokształtu powstającego wciąż dzieła Rozenfelda jest obojętne, czy w konkretnym utworze czytelnik odnajdzie atmosferę *Pieśni nad pieśniami*, czy „agiti” już z tradycji Lewstuznika. Dopinywżura do jednego tylko z przeciwnych biegunów może być wygodne, ale nigdy prawdziwe. Dawno chciałem już powiedzieć-napiąć, że poety Aleksandra Rozenfelda, w tradycyjnym rozumieniu tego słowa, poety ukształtowanego, o określonej skali wartości — nie ma. On bywa wobec rozmówcy — wierz staje się wiedzy swostym raportem z rozmowy, notatką liryczną „ze słuchu”. Utwór zaistnieje, gdy możemy wyraźnie wskazać „nadawcę” komunikatu i jego „odbiorcę”. Autor nie jest tożsamy z nadawcą. Gdybyłby żył w czasach istnienia jedynie poezji dworskiej — Aleksander Rozenfeld doskonale wypełniałby rolę poety dworskiego — utwory jego byłyby bardziej zwarte, pozbawone części sprzeczności. Poniżej w polaczyżynie pojawiają się różne, często przeciwstawne tendencje i ośrodki opiniowżowe — Rozenfeld goni od sprzeczności do sprzeczności.

Udowodnienie, że te utwory zorganizowane są wobec potencjalnego odbiorcy-słuchacza było zawsze sprawą stosunkowo prostą. Wystarczyło wżąć do ręki np. tomik *Świat oczu moich*, w którym panuje dowolność w oznaczeniu wierszy bez tytułu. Zwyczaj by nakazywał opatrzyć taki tekst gwiazdkami. W wymienionym tomie część utworów ma takie oznaczenie, część nie. Ta naschłupna „zasada” obowżuje i w całym tomiku. Nie ma to znaczenia, gdy poeta czy lektor będą czytali utwór. Następna drobna sprawa, która ma swoje następstwa poważniejsze: ośóó zarówno w *Świecie oczu moich*, jak — równolegle — w antologii *Przebudzenie* ukazał się wiersz pod tytułem *Sziz ha szizim*, co według autora miało być hebrajskim tytułem *Pieśni nad pieśniami*. W rzeczywistości tytuł powinien brzmieć „*Sziz haszizim*” (dwa wyrazy, nie trzy — po łaciuie *Canticum canticorum*). Staralem się w masytyopowie *Przebudzenia* naprawić ewidentny błąd (na który zwrócił mi uwagę p. B. M.) — okazuje się, że bezaktualnie. Póhniej była korekta autora. Sprawa ponownie polega na „znajomości” tekstu i części w bliższym sąsiedztwie odnajdujący ich wiersze polską nazwę, a do tego chce zwrot podkreślić, nie wypowie go inaczej niż w trzech wyrazach.

A poważniejsze następstwo? Wtępy z hebrajskiego czy zapisane w Polsce, czy w Izraelu się przekraczają nigdy minimum doświępnego przeciętnemu odbiorcy wierszy. Słowa hebrajskie są „nieznajomą” tekstu i części w bliższym sąsiedztwie odnajdujący ich wiersze polskie.

Spójrzmy raz jeszcze na okładkę tomiku *Tom gdzie mnie nie ma*. Znajdziemy tam czterowiersz:

Wśród Nie-żydów jestem żydem
wśród żydów nie jestem żydem
wygląda na to, że się przyjańlam
samemu sobie

Tak. Autor z jednej strony potwierdza napisane przeze mnie wcześniej zdanie, że nie tyle jest, co bywa w zależności od kontekstu. Z drugiej strony wyraźnie już zdaje sobie sprawę z własnych uwarunkowań i ograniczeń. Jeżeli coś w tym użraskim tomie zasłabkuje, to słopień przywołania i wystąpienia oraz — sprawa osobna — naszet na warunki emigracyjne dula iłokó błędów literowych. Do tego dżwizniesz, bez widocznej przyczyny, stosowanie różnej wielkości czcionek (w zwyłł zasady, każdy tekst drukowany inaczej).

Dwa są tylko miejsca na ziemi gdzie tak wielki Boga
nad Wisłą i nad Jordanem zbite katedry strzeżące w siebie

Pięze w wierszu bez tytułu (s. 40), i tutaj pokazuje rozdwożenie ze znaczącym umiejscowieniem Wisły przed Jordanem. W *Powracaniu bez bohateru* (s. 33) jedyiny raz zwrócił się do czytelników-odbiorców w drugiej osobie liczby mnogiej:

(...)

ożyżyna waszych słów drżono straciła niepodległość
nieprzebrze jej wewnętrzne wajaka granice bezpieczeństwa
bez zbędny ochotnicy to w was niewola
w waszych sercach mójżych jedyn niepokój mieszka
co by się stało gdyby opadł strach
że do drzewi jak nici nie zapobiega

(...)

Kto wie, czy nie jest to najładniejszy fragment w całym tomiku, chociaż nie uwzględnia się faktu, iż w momencie zobojętnienia to ostatnie chromó różnie przed strachem oraz że strach — jak wszystko — ma swoje granice. W każdym razie zawsze warto się zastanawiać nad tym, co będzie, gdy strach zniknie.

Na te całokci korzystnie przedstawia się utwór *Tuż gdzie jestem* — pozwól sobie przepisać trzy fragmenty (pierwszy ze s. 28, następne ze s. 29):

Zbży wżle doświadczyłem bólu by pomogła
piłkuła modlitwy o Adonai i w Izraelu
nie zacham spokoju

(...)

Nie wżerem pisać inaczej niż na stworcu
napężyżam ten głowiny we Wrocławiu
wżię Izraz nad mediterranean ślademże muszę sobie wyobrazić
głos spikerki z eodżdzia pogiędo do Międzycieżnia
z toru przy peronie ale huk fal w mżeczym nie przypominam
skutorko kłóó pogiędo wżerem wyobrażania
przy kaskacie odrazowców zmad pustylny negew

VI

Jan Paweł przyjmuję Arafata w burzowie
cerowżony od żydowskiej krwi
chereżkami w Bjerzanie rżiną starzech muszudomowów
zakochanych astralodaj nady w głębiokaj sru
muszudomowie sedonadajajż kwiwż chereżkami wżyczołde rasy
ja po polaku w Palestynie piężę wżieraz
Czy bóg jeszcze nie zżwarował?

Te trzy fragmenty są dotychczas reprezentatywne dla całokci utworu, z taką jedynie poprawką, że są bardziej plastyczne, dokładniej słowa odpowiadają myśłom. Widac zarazem gołym okiem, że raz przeze się nazwy własne mała a raz duża literą, bez sensu, bo w końcu Arafat jest mżęczyzną od pustym Negev. Błędy literowe poprawiłem, aby zbytnio nie zpaczać się nad wydawcą.

Fakty mówią, że lepsze swoje utwory Aleksander Rozenfeld napisał w „okresie lubelskim”, używam tej formuły, gdyż pewnie wielu by nie było, gdyby nie podróże. Jeżeli jednak psychologicznie ważniejszy okazał się „dowórze we Wrocławiu”, to chodzi przede wszystkim o powiód do „wczesniejszej młodości”. Napisałem „wczesniejszej młodości”, gdyż autor — bez względu na daty — jest ciągle „dwockiem poetyckim”.

Tomik *Tom gdzie mnie nie ma* jest bez wątpienia najbardziej osobistym z wydanych przez Aleksandra Rozenfelda zbiorów wierszy. Signujemy, po raz ostani, do — tym razem — *Rzeczy o języku i wolności czyli lista do przyjaciół* (s. 31):

(...)

III

oż pobierzyciżno na czerpal potrzebna
jeżli rozumujcie cę tylko na okrawku europy
a przeciwież zżamiesz mi w głowie pżyniesć fałż przez serce

powodzę szker gardła mieszający
jestem moją krwią moim wrokiem i szchem

Fragment ten przepiełam specjalnie dla tych, którzy — być może — nie rozumieją, czym jest dla Orla polski poza krajem, poza kawiarniami, dworcami. Wiercie mi — jeżeli trzeba to mówić — autor jest bardziej na emigracji niż ktoś, kto nie musiał do Rzymu dochodzić przez Izrael. Autor jest obywatelkiem tego jednego, jedynego języka i to w jego wersji kolokwialnej.

Na początku zastanawiałam się, że to mój wyjazd w Izraelu wydany jest na leżącym papierze niż (poza kubekiem) tomy polskie.

Postażę być pytać: jak omawiany tomik ma być pod poprzednich książek tegoż autora. Ciepłotą odpowiadalem na to wczernią; Aleksander ciągle notuje to co alizy. Podział na tomy jest często przypadkowy, to w którym miesiącu wiersz się znajdował zależało ciepłocią od cesury czy autencyzmu; ale od świadomości wyboru dokonanego według określonych zasad estetycznych. Autor ograniczał się do notowania tego, co w języku (funkcyjnie, był raczą medium świadomości i podświadomości zbiorowej) niż autorem w klasycznym rozumieniu tego słowa. Zawsze jednak — równocześnie — było w tych wierszach sporo liryki osobistej. W przypadku *Tam gdzie mnie nie ma* liryka osobista zdecydowanie dominuje. Bez cesury tomi jest grzeszno wobec spraw świata zewnętrzne. Pojawili się — bodaj nowy — nastroj wyrozumiałości. Może nie musimy poety Aleksandra Rozencfelda kochać — potostawia to jego Muzeum — nie lubię się jednak nie da. Może to kwestia odległości w przestrzeni, ale zastanawiam się — kto mnie złapie za rękę na Krakowskim Przedmieściu w Lublinie, w Warszawie, gdziekolwiek w Polsce. I stukając łaską, zmusi do słuchania, gromkim głosem odczytując swoje wiersze-notałki?

Przysięgam kilkakrotnie Ołku, Aleksander — to też charakterystyka omawianego autora — był z polową hadnotki Polaki „na ty”. Uwaga kotkowa: na odwrócie karty tytułowej omawianej książki widnieje informacja — „Książkę wydano przy wyjątkowej pomocy Agencji Żydowskiej i Izraelu, Ministerstwa Aborcji, Funduszu Tid-Aviv i Rządu Włoch Kultury i Sztuki — tą drogą autor pragnie złożyć wyraz podziękowania”.

Aleksander Rozencfeld: Tam gdzie mnie nie ma *Gedim's Journal*, „SEED” lata 1986, z. 47, i 48. Rybniki: Ekhoze Karłowiczniki (Polska).

JERZY KUTNIK

DLACZEGO ALEKS PORTNOY?

Ukazywanie się *Kompleksu Portnoya* w 1986 roku można by skwitować tradycyjnym już powiedzeniem „lepiej późno niż wcale”, bowiem od wydania tej sławnej-nasławianej powieści, Philip Roth w Stanach Zjednoczonych między już kilkanaście lat. Z perspektywy tych kilkunastu lat nadal uznaję się ją za jedno z wybitniejszych osiągnięć realizmu psychologicznego w powojennej literaturze amerykańskiej mimo licznych kontrowersji, jakie porażkowanie tematyki żydowskiej i etnicznej budziło i nadal budzi wśród krytyków i czytelników. Nie poddaję się jednak małkonienickim nastojom doby kryzysu, można chyba zaryzykować twierdzenie, że pod pewnymi względami opóźnienie w udostępnieniu *Kompleksu Portnoya* polskim czytelnikom wpłynęło korzystnie na odbiór tej książki. Z jednej strony etniczność ekscyzy i ekstrawagancje Aleksa nie dziwią i bulwersują już dziś nikogo, kto na bieżąco śledzi rodzinny i obcą literaturę współczesną (a także i dawniejszą), jaka znalazła się w katalogach naszych wydawców na przestrzeni ostatnich lat. Z drugiej strony lata osiemdziesiąte przyniosły wzrost zainteresowania tematyką żydowską, a co za tym idzie także wzrost wiedzy czytelników na ten temat. Tak więc biorąc dzisiaj do ręki powieść Rotha możemy, jak to robi większość polskich recenzentów, bez zbędnej ekscyzyści pochwalić walkowi etnicznościom zainteresowaniem, na jakie z pewnością zasługuje. Sukces powieści w tym zakresie wydaje się polegać nie na tym, że napisal powieść psychoanalityczną, lecz że stworzył tragicomiczny portret człowieka, który za wszelką cenę chce wyjaśnić swoje objawy etyczne za pomocą freudowskiej psychoanalizy. Zawstydzić, że to właśnie Aleks wyjaśnia, a przynajmniej sugeruje,

adapalny charakter swych stosunków z matką i ojcem, podczas gdy jego psychoanalizy cały czas milczy. Mammy zawsze podziwiał podziwiał, że milczenie to nie jest wynikiem bacznej uwagi, bowiem kotkowa kwestia doktora Spivogodla sugeruje, że podczas spowiedzi Aleksa siebie sobie dramatycznie albo myślnie o niezłaskich mgłach. W jego słowach zawałt Roth najkrótszy, ale być może i najgłębszy, ocenie psychoanalizy. Na szczęście powieści nie ogranicza się tylko do rozwatania archetypów psychologicznych, jakich w swym zyciorcie chce dotrzeć do Aleksa, lecz poświęca znaczną część swej uwagi przedstawieniu zszereżonych uwrotności sytuacji swego bohatera. *Kompleks Portnoya* jest bowiem również nie tyle, czy może nie tylko, powieścią żydowską (o znaczeniu tej kategorii za chwile), co powieścią traktującą o typowym dla społeczeństwa amerykańskiego i dziesięciu wartości reprezentowanych przez kulturowe tradycje imigranckie etnicznych. Na przykładzie losów Aleksa i jego rodziny przedstawia ona reprezentatywne procesy, z których powstała kultura amerykańska, będąca swym i niepowtarzalnym dziedzinem narodowych kultur różnych ludów Europy i świata. Wśród nich miejsce kultury żydowskiej jest szczególnie; paradoksalnie: praktycznie zniszczona z powierzchni Ziemi Konwentu w wyniku drugiej wojny światowej, odegrała ona wyjątkową rolę w procesie asymilacji i awansu mniejszości etnicznych w Stanach Zjednoczonych w dwudziestym stuleciu. W tym też sensie historia Żydów w Ameryce stanowi swymy przykładem kliniczny, który może być rozpatrywany w podobnych kategoriach co przypadek Aleksa Portnoya jako jednostki. Bowiem w wymiarze socjologiczno-kulturowym los emigrantów żydowskich w USA jest tak samo typowy dla większości grup etnicznych, które mieszkały się w „amerykańskim tygu” na przestrzeni stuleci, jak w kategoriach psychologicznych, czy psychoanalitycznych, przypadek Portnoya jest typowy dla większości mężczyzn, czy raczej, by nie być oskarżonym jak Roth o antysemizm, powinienem powiedzieć, po prostu, ludzi.

Szczegółowość losów Żydów w procesie amerykańskizacji tzw. drugiej fal emigrantów (pierwszą falę, mniejszą falę do Wojny Secezyjnej, stanowili głównie osadnicy pochodzenia angielskiego, czy, szerzej biorąc, germańskiego) polega głównie na ostrości (wzrost krytykalanieraz jak pokazuje Roth), z jaką w ich przypadku występowały wszystkie zjawiska związane z tym procesem. Ich sytuacja wyjściowa w Ameryce była tylko nieco lepsza od sytuacji Murzynów, a ciężota gorąca od sytuacji „aryjskich” emigrantów z Europy Środkowej, Wschodniej i Południowej. Żydzi byli bowiem nie tylko nacją niegermańską ale również, w przeciwieństwie do na przykład Polaków, niechrześcijańską, a antysemizm był zażwasze znacznie głębiej zakorzeniony wśród dominujących w Ameryce Anglosasów niż antykatolicyzm, chociażby z tego względu, że część anglosaskich emigrantów stanowili katolicy Szkołki i Irlandczycy. Paradoksalnie jednak czynnik religijny, choć z jednej strony powodował upodlenie Żydów i był przeszkodą w ich asymilacji, z drugiej strony dawał im praktyczną przewagę nad chrześcijańszemu z niegermańskimi Europy, gdyż ich religia i kanoniczne zasady moralne, podobnie jak to miało miejsce u purytanów i innych akt protestanckich, miały szczególony nacisk na rolę pracy i wstrzy. Oprócz wpażonej od pokoleń styku, żydowski emigrant przyniósł ze sobą do Ameryki szacunek dla nauki i wartości duchowych, czy intelektualnych. Chociaż więc musiał zwykle zaczynać wspinanie się w hierarchii społecznej od samego dołu, umiejętność pisania i czytania pozwalała mu na szybszy awans niż to miało miejsce w przypadku pracowitego, ale niepiśmiennego, chłopca z Galicji czy Sycylii.

Dlatego też już w okresie międzywojennym, kiedy jeszcze nastroje antyżydowskie i antykatolickie były dość ostre, taki na przykład Jake Portnoy mógł uzyskać posadę agenta ubezpieczeniowego, podczas gdy nasz rodak nadal był górnikiem w Appalachach czy hulisnikiem w Chicago. Zawód ojca Aleksa nie został zresztą wybrany przez Rotha przypadkowo, bowiem ma on symboliczną wymowę: jest pozostałym piastownikiem z tworzenia swego archetypu rodziny żydowskiej we wschodnio-wschodnioeuropejskiej Ameryce. Ołku Jake Portnoy sprzedaje w imieniu — jakże by inaczej? — Towarzystwa Ubezpieczeń na Boston i Okręg Południowo-Wschodni (międzyolitynych bostonskich „braminów”, Polaków „Pielgrzymów” ze staku „Gayflow”, którym do Ameryki przybyli pierwsi osadnicy z Azji) polony ubezpieczony — komuż by inaczej? — Murzynom ze staków Przyrzeczywego gęta Środkowojny Wybrzeża, jakim było w tym czasie miasto Newark i ówczesna konfabracja. Jakże niezmiwied swego pracodawcy i tej całej bandy szajdajców z Massachusetts! ale pokornie godzi się na to tylko ze swym statusem pośrednika reprezentującego interesy bogatych Aryjczyków wobec (naci, jeszcze bardziej dyskryminowanej) mniejszości, lecz również z faktem, że mimo swych osiągnięć zawodowych ma ma

znasz na awana, nawet na stanowisko inspektora Aleksa nienawidzi ojca za tę jego żydowską pokorę i pracowitość, buntuje się przeciw ojcu, którą wpaują mu rodzice. Ale ironia jego własnej sytuacji polega na tym, że choć sam jest przedstawicielem nowej generacji odwiecznych, zdeprawowanych i często zbuntowanych Żydów, jego kariera zawodowa jest tylko uwspółcześnioną wersją stereotypu, którego podporządkował się jego ojciec. Bo kimże jest Aleks jeśli właśnie nie podrekinikiem między czarnymi i słowiańskimi mieszkańcami tej Nowego Jorku a angielskim establishmentem reprezentowanym przez Burnstajna? Potemnie wspiął się o szczybel wyżej w hierarchii społeczno-zawodowej niż jego ojciec, ale nadal pozostał w martwej sferze pomiędzy pogardzanymi „szrawcam” i znanymi wycieczkami Polakami (zawazymi), że przedmiotem żądzy Aleksa są gojowakie dziewczyny, ale gojowakie zawsze znaczy: białe angielski z dobrych, protestanckich domów, a równie pogardzanymi i znanymi wycieczkami, ale z powodu wyższości, jaką im sam przypisuje, Anglosassam. Co więcej, o ile w przypadku Jake’a Porinyo kwalifikacje zawodowe nie budzą wątpliwości, o tyle pewne aspekty postępowania Aleksa wydają się być w jawnej sprzeczności z wymogiem rozumienia i szacunku dla dyskryminowanych, jaki stawia jego stanowisko we władzach miejskich i Nowego Jorku. Bo jak można wyjechać w to, że Aleks jest zwolennikiem równouprawnienia i praw obywatelskich, skoro w życiu prywatnym traktuje najliczniejszą ze wszystkich „mniejszości”, czyli kobiety, jako przedmioty służące zrzeczywistnianiu jego fantazji seksualnych.

Pytanie o źródło i naturę tych wszystkich paradoksów, sprzeczności i błędnych kół, które wytykają życiowe drogi Aleksa, jego rodziców i tysięcy im podobnych żydowskich rodzin w Ameryce wydaje się być centralnym problemem powieści Rotha. Jest to w istocie pytanie o to, czym naprawdę jest syndrom określany jako „kompleks Porinyo”. Sam Aleks, nie tylko z ironią, czy sceptycyzmem, lecz raczej z wielokrotną odwołuje się do teorii dyspari, która traktuje jako fatum, przekształcone w znaczący nad jego losom. Jak jego ojciec, jest on typowym wytworem „kultury dyspari”, jest wyciecznym outsiderem, rozdartyim pomiędzy sprzecznyimi dąženiami i odczuciami: podniwem dla Arycyzmu i poczuciem wyższości wywołanym ich pogardą dla Żydów; odrzucą do własnej szklizności i pokory i nienawidnią do gojowiskich władzokoci. Permanentne poczucie wyobcowania i braku przynależności będące rezultatem tego rozdarcia jest nie do rozwiązania, gdyż sprzeczności te są ściśle ze sobą związane na zasadzie sprzężenia zwrotnego: poczucie własnej godności i wyższości pozwala Aleksowi nienawidzić gojów, ale wie on, że to poczucie jest właśnie tylko wynikiem pogardy, jaką okazują oni Żydom. A z kolei niemożność, czy niemożność, Żydom do odwrócenia uwagi od siebie w taki sam sposób (w równym stopniu uwarunkowana ich upodlężeniem społeczno-ekonomicznym jak i taludycyjnymi zasadami etycznymi) budzi pogardę dla własnej kultury i podzw dla „Świętego Imperium Protestantów”. Ten kulturowy archetyp znajduje swe odzwierciedlenie w życiu prywatnym Aleksa, który przenosi go na płaszczyznę stosunków damstokompakich, czy to w obrębie tradycji żydowskiej — Matka Żydowska i jej mięczyzna, który czy to maż czy syn, jest zawsze dzieckiem — czy też w „dysparze” — gojka i „ostipaly” trzydziestoletni żydowski „chłopiec”. Ale w ostatecznym rozrachunku nie ma istotnej różnicy między obca sytuacją Aleksa a sytuacją jego rodziców przed wojną, czy jego dziadków w chwili ich przybycia do Ameryki na przełomie wieków. Na spełnienie swojego „merkantylskiego mu” reaguje on niezmierznie pomieszczeniem niedowierzania i zawodu, użmowania i frustracji, satysfakcji i poczucia straty, dumy i pogardy dla samych siebie. Berlinsta konsekwenca z jaką życie realizuje ten archetyp doprowadza Aleksa do szklizności i wywołuje jego bunt.

Bunt ten, którego źródół psychosocjalnie zorientowany Aleks dopatrjuje się w edypalnym charakterze swych stosunków z matką, przegania się w „brudnych” myślach i „brudnym” języku przeludowanego bohatera. Jak wżyskim kiedyś Roth, Aleks biustu, bo chce być wolnol od świata, od jego uwarunkowań, od tradycji, moralności, Klina, bo chce być zbawiony od wszechogarniającej miłości matki i bezalnej miłości ojca, od swego żydotwa, które ciąży mu tak samo jak gojowakie pogardę. Bunt ten jednak nie ma szans powodzenia, bowiem pogłębia on tylko fantazję i poczucie wyobcowania, a nie przynosi ukojenia. „Kompleks” Aleksa stanowi raczej jego estypzencję, chociażby z tego względu, że jego mi o gojowakich dziewczynach traciący ją sena, gdyby uwalnol się od wszystkich uwarunkowań religijno-etnicznych, którym podlega. Kończąc a próba wyjścia z tego błędnie koleła, jaką podjęwne wyjeżdżając do Izraela (również z gruntu paradosalna, bo nadająca powrotowi do „źródła” charakter ucieczki) kończy się oczywiście niepowodzeniem. Nie uwalnia Aleksa od czego, za to nasila kompleksy i poczucie winy, dodając do

tego impotencję. Ucieczka w przestrzeni nie może mieć wpływu na to, co przecież ma swe źródło w umyśle Porinyo. Natomiast używając mu, że jego schizofreniczny stan to właśnie istota dyspari, istota przenikania się światów. Moment powstawania świadomości narodowej — w tym przypadku amerykańskiej — odbywa się bowiem na drodze kompromisu, wymuszonego koniecznością asymilacji, pomiędzy własną tradycją przodków w Starym Kraju a wymogami istnienia w Nowym Świata.

A dlaczego akurat Aleks Porinyo z Newark, a nie, na przykład, jakiś Johnny Bobak z Brooklynu, Steve Russo z Filadelfii czy Mike Kovacs z Baltimore? Odpowiedź na to pytanie znalazł już czynnokowi udzielono. Dotyczy ono skrajnościimi sytuacji emigrantów żydowskich w Ameryce, spowodowanę nie tylko specyficznym charakterem kultury żydowskiej, ale także faktem, że nie mając opzyny. Żydoty ze znaczącą więzią determinującą niż inne grupy etniczne przybywające z Europy zawzię starali się kultywować swą tradycję na gruncie amerykańskim. Posiadając bogactwo literatury i świadomol własnej odrębności przez nią kształtowanę na przestrzeni wieków, przy jednoczesnej otwartości na wartości kultury aryjskiej (zarówno te dobre, jak i złe), kultura żydowska stworzyła rodzaj osobowości, której mój jest właśnie wielokrotność jej źródeł i wielokrotność związków z tradycją. Dodając do tego fakt, że masowa eksterminacja Żydotw w czasie wojny uczyniła tych, którzy przeżyli Holocaust sumieniem i twycyznowanę światła, mocno stwardniał, że powyższe cechy szczególnie predestynowały twórców wywodzących się z tej kultury do wyrażania ekstremalnych stanów myśli i ducha ludzi zaginionych w chaosie współczesnego świata. Posiadają oni wrażliwość, która pozwala im ze szczególną ostrością dostrzegać i wyrażać to, co istnieje na granicy świata zewnętrznego i wewnętrznego, bytu i niebytu. Dzięki temu też, lepiej niż ktokolwiek inny, potrafili tworzyć pomosty pomiędzy różnymi kulturami, różnymi światami. Philip Roth dał tego dowód w powieści, która ze swego żydowskiego charakteru — czy też, jak uważają niektórzy krytycy, z anizydotowego nastawienia Rotha — wywiodła archetypy kulturowe dające się zastosować w psychologicznej i socjologicznej analizie wrażliwości Amerykanów bez względu na ich przynależność etniczną. I chyba w tej uniwersalności należy dostrzegać się głównej wartości *Kompleks Porinyo*. Ona chyba też zadecydowała o nie przetrwaniu sukcesie tej powieści.

Na zakończenie tych uwag, warto wspomnieć, że Philip Roth nie jest odosobnionym „zwaniem”. W literaturze amerykańskiej od kilku co najmniej dziesięcioleci funkcjonuje pogów powieści żydowskiej, podczas gdy nie ma żadnych podstaw, by wyróżnić w podobny sposób kategorię, na przykład, powieści polskiej, czy choćby słowiańskiej, czy nawet katolickiej. Ta ostatnia, jeśli w ogóle istnieje na gruncie amerykańskim, wywodzi się z tradycji irlandzkiej. Jeśli stałaby się może mieć jakikolwiek sens w odniesieniu do języka artystycznych, to może właśnie tutaj oraz na listę czołowych pisarzy amerykańskich nas o tym przekonać. Znajdziemy tu takie nazwiska jak Saul Bellow, Isaac Bashevis Singer, Norman Mailer, Bernard Malamud, Arthur Miller, Stanley Elkin, E. L. Doctorow, Joseph Heller, Daniel Fuchs, Michael Gold, Herbert Gold, Edward Lewis Wallant, Irwin Shaw, Paul Goodman, Leonard Michaels, Jerry Kosinski, Grace Paley, Ronald Sukenick, Raymond Federman, Steve Katz, Stephen Dixon, Jerome Charyn, Woody Allen, Bruce Jay Friedman, Jonathan Baumbach, Steve Spielberg... No i oczywiście Philip Roth

Philip Roth, *Książki i Pierniki*. Tłum. Anna Kobusko. Wydawnictwo Literackie, Kraków, 1986, m. 268

WALDEMAR MICHALSKI

POEJCI POLSCY WSPÓLCE WILNA

Powojenne spisy ludności Związku Radzieckiego regularnie wykazują obecność Polaków na rozległych obszarach ZSRR. Spis z 1970 r. podawał ich ogólną liczbę: 1 167 tys. osób, z 1979 r. już nieco mniejszą: 1 151 tys. Procenty asymilacyjne, którym niewątpliwie sprzyjały liczne mieszane małżeństwa i także ogromne rozprzestrzenienie Polaków, są głównie naturalne, jak należy sądzić, przynajmniej umiarkowanie, nie należy wierzyć rodomakom w Związku Radzieckim. Fakt ten potwierdzają inne dane spisu. Otóż coraz więcej Polaków w ZSRR nie mówi już po polsku. W 1970 r. tylko 32,5% deklarowało język polski jako swój ojczysty. W *Skłótkach polskich w wschodniej części Wołynia i Podola* — stwierdza

Mieczysław Wieliczko — *historik deklaratywny* jak pisał Polacy prawie nie znała języka polskiego, kiedy w obwodzie litewskim według spisu z r. 1970 na 91 tys. [Polaków] deklarowało w tym miejscu kwestionariusza język ukraiński (jako „ojczysty”) aż 93,9%.

Ważną sprawą mając się na Litwie, gdzie obserwuje się wzrost liczebny „brodowia polskiego”. Potwierdzają to spisy ludności: r. 1970 — 240 tys. Polaków, r. 1979 — 247 tys. Język polski jako ojczysty deklarowało tu w 1970 r. 92,5%, Polaków, w 1979 — 88,26%.

We współczesnym Wilnie żyje 70 tys. Polaków (z 20% mieszkańców miasta). Litwa — jak zauważa Krzysztof Wdankowski — *jest również jedyną republiką posiadającą rozbudowany system szkolnictwa polskojęzycznego*. Według danych z 1.XI.1982 działało 108 szkół (w tym 33 średnie, 48 gimnazjów, 27 początkowych) — poza Litwą wkrótce szkoły polskojęzyczne istnieją tylko we Łwowie. Po reorganizacji systemu kształcenia zamierzali od r. 1981 kadrę dla potrzeb szkolnictwa, również polskojęzycznego, kształcić Wileńscy Państwowy Instytut Pedagogiczny, gdzie m.in. istnieje sekcja w tym względzie Katedra Języka i Literatury Polskiej.

Nie dziwi więc fakt, że stolica Litewskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej jest dla Polaków w ZSRR znaczącym ośrodkiem życia kulturalnego. Działają tu polskie teatry (m.in. Polski Teatr Ludowy przy Wileńskim Państwowym Kolegium Kultury Kołgarzy), zespoły folklorystyczne (m.in. znany także w kraju Polski Ludowy Zespół Pieśni i Tańca „Waba”), ukazują się polskie miasteczki czasopism (m.in. dziennik „Czerwony Sztandar”), codziennie w litewskim radiu nadawane są audycje w języku polskim (istnieje odrębna redakcja programu polskiego przy Państwowym Komitecie do Spraw Teatru i Rada LSRR).

Od wielu lat w powojennym Wilnie istnieje także polskie środowisko literackie, zrzeszające w ramach klubów, grup i kolekt pisyarzy amatorów, części studentów miejscowej polonistyki, czy też korespondentów „Czerwonego Sztandaru”. Władnie wydzierżamian literackim komentaryom na Litwie i w Polsce stało się opublikowana niedawno antologia pt. *Spomni Wili* których już będzie wyworem wierszy polskich nadsyłanych do Kółka Literackiego przy redakcji dziennika „Czerwony Sztandar”. Antologia ukazała się w urzędzisty rocznik zainicjowana przez Władysława Abramowicza pierwszego Kółka Literackiego „Czerwonego Sztandaru” (1954 — 1984). Opracowali i przygotowali ją do druku przewodnicząca Kola Jadwiga Kudrko i Stanisław Jakusz. Wstęp do antologii napisał zaś Eduardas Mielkietis — jeden z najsłynniejszych współczesnych poetów litewskich, laureat Nagrody Leninowskiej, utrzymujący serdeczne kontakty z wieloma literatami w Polsce, znający chyba również dobrze język polski, jak litewski. Książka opublikowana została, niestety, zaledwie w nakładzie 600 egz. przez wydawnictwo „Sviesa” w Kownie (warto odnotować, że w tym wydawnictwie drukowane są także m.in. podręczniki dla polskojęzycznych szkół na Litwie).

W antologii prezentują swoje wiersze następujący autorzy: Jadwiga Bębowska, Jan Bill, Jan Ciechanowicz, Antoni Kacyśel, Maria Łoćka, Alicja Malaszkina-Morka, Henryk Maślak, Romuald Mieczkowska, Wojciech Piotrowicz, Aleksander Sokolowski, Małtyda Stempkowiak, Aleksander Śnieżko, Mirosława Wągrzawo, Michał Wokosiewicz i Sławomir Wroczyński. Dla czytelnika w Polsce nazwiska „nowe”, choć niektórzy z wymienionych sporadycznie drukowali swoje utwory w prasie krajowej. Większość z nich to ludzie jak urodzeni w ZSRR, Twórczością literacką zajmując się nieprofesjonalnie od wielu lat. Pracują w różnych zawodach: nauczyciel, dziennikarz, redaktor rozgłośni polskiej Radia Litewskiego, inżynier-konstruktor, przewodnik „Jauristu”, drukarz, agenci skupu plonów leśnych, robotnik rolny na emeryturze, laborantka służby zdrowia — emerytka... Informacje te pochodzą z notek biograficznych (zaopiniowanych w zdjeciu) a poprzedzających teksty poetyckie każdego wiersza.

Kolo Literackie „Czerwonego Sztandaru” to przykład typowej grupy sytuacyjnej. Głównym ogniwem wspólnoty literackiej jest pisanie wierszy po polsku. Poza tym ludzi tych wydaje się różnić wszystko: wiek, typ uprawiania poezji, literackie lektury, zainteresowania zawodowe itp. Toteż w antologii, przy dużej tolerancji jej redaktorów i recenzentów, obok wierszy ciekawych i oryginalnych znalazły się teksty sztabkowe, okazjonalne, pejoratywne imprezowe, publicystyczne narzanne... Przynalmo mówić: „Poeci są

bywa” — nie tracimy więc wiary w możliwość ich, którzy mówią polską i zachowają chęć w wierszu...

Na kartach antologii z wielu tekstów przemawia jednak autentyczna poezja. Prezentowani są autorzy, którzy przeszali tylko „pięknie nazwać”, starając się bowiem „oryginalnie widzieć”, kreować własną wizję świata poetyckiego. Do nich należą m.in. Henryk Maślak (ur. 1953) i Małtyda Stempkowiak (ur. 1925).

Wiersze Henryka Maźla, abwołania polonajstki Wileńskiego Instytutu Pedagogicznego, są interesującymi szkicami do portretu duchowości współczesnego człowieka — jego nadziei, świadomości, lęków będących pochodną różnych form zagrożenia. Postawa podmiotu lirycznego jako krytycznego obserwatora ujawnia się w przywołanych obrazach i sytuacjach lirycznych — znacząco rolę odgrywa tu autobiograficzna pointa lub lapidarny komentarz:

*Wierszy w spaźnie zastępy spracowani
jak kółka gładzi sadzawki blyskawicy kaski
na słońce idzie na potop się zamieni
oby Nas przypaśćkiem nie zapomniał o maie*

(Przed kaską)

Niewątpliwie w wielu wierszach Maźla ujawnia się obecność poetyki Róhwiewicza czy Grochowiaka, ważne jest jednak to, że nie prze on „pod miśrować”, ale w ich towarzyszytwa stara się być sobą. Prowadzi w swych utworach niebanalny dyktans z obciążającym ładem. Liryka ta uczelnie unikła plakiawolnej retoryki. Jest dramatycznym głosem człowieka osaczonego ogólną niemocnością, ukazanego na obojętność, za mknącję między ciemnowa ścianami / którym uszy obcięto / na krytyk od wewnątrz (z wiersza *W ścianach*).

Mądra, spokojna refleksja emanuje z wierszy Małtydy Stempkowiak, reprezentującej w antologii tę grupę polskich pisyarzy w Wilnie, którzy w czas wojny wchodzili już jako młoda dorobek literat. Ukończyła filologię litewską i rosyjską na Uniwersytecie Wileńskim. W 1958 r. debiutowała w „Twórczości” wierszem *Odzium*. Równocześnie tłumaczyła poezję z języka litewskiego na polski i odwrotnie. W 1955 r. napisała sztukę *Drzwi urodzić* (po litewsku), za którą otrzymała nagrodę Ministerstwa Kultury Litewskiej SRR. Przede wszystkim jest jednak autorką pięknych wierszy pisanych po polsku. Znamienne w nich miejsce zajmuje miłok do Ojczyzny, który symbolizuje tu Warszawę:

*Kiedy Twój ból,
kiedy kamień zranogony
wzniósł się nożem
w ciemność polskie
Byłam zawsze z Tobą, Warszawie —
(...)
Jestem zawsze z Tobą,
Słowo mojego narodku.
Stolicę polskiego wroga!
Warszawo —*

(Odbudowy Warszawa)

W utworach Stempkowiak dominuje bardzo osobista, niemal intymna trytyka. Poetycki obraz odczuwalny jest niemal wszystkim zmysłami, pulsując czułością:

*Dokądśkolwiek pójde
wiałob walcze mnie w ramiona —
i miłki wachlarz tęczy
rozczyły na drogach pociwornie obdęce...
(...)
Stoję na krawędzi posłakromięj mocy i wolam.
— Odrzuci oczy, serce — i patrz!*

(W polskimiłowcu: noc — fragment)

Wiersze te pełne są wiary w niezniżalne piękno podporządkowanej człowiekowi Ziemi, równocześnie manifestują potrzebę zdobywania świata... sercem — nie „wzrocznizną”.

¹ Mieczysław Wieliczko *32 dialogi Polaków żyjących w sąsiedztwie ojczyzny* [w:] *Polacy w obwodzie Rad A. Kapszałowski, Władysław Kucharski, Wład. Ułbrasz, Lublin 1981* i s. 31-32.

² *Krytyczny Władysław owa Polska Swietowina Wilmoryny 1946-1984*, Wyd. Zakł. Nietytułowy im. Osińskiński, Wrocław 1985, s. 34

ANDRZEJ FLIS

Ernest Gellner: industrialne korzenie nacjonalizmu

Ernest Gellner jest postacią niezwykłą. Kwalifikacja ta pozostaje w mocy nawet wówczas, kiedy porównamy go z tak pomnikowymi reprezentantami humanistyki brytyjskiej jak Karl Popper, Raymond Firth, Edmund Leach czy Ralf Dahrendorf. Z tym pierwszym łączy go nie tylko orientacja krytyczno-racjonalistyczna i awersja do oxfordzkiej filozofii języka lecz także wieloletnia przyjaźń. Ze spadkobiercami Malinowskiego, Firthem i Leachem — bezpośrednią znajomość kultur pierwotnych, wrażliwość wobec nich i specyficzny horyzont teoretyczny, jaki dać może jedynie antropologia społeczna. Z Dahrendorfelem natomiast — gotowość intelektualna do podejmowania bieżących problemów, do reagowania na dokonujące się w świecie przemiany. Ernest Gellner — pisał ten ostatni w roku 1979 — jest profesorem filozofii (...) lecz jego zainteresowania są bardziej rozległe. Publikował on traktaty filozoficzne, ale także analizy socjologiczne, antropologiczne sprawozdania terenowe, ale także liczne artykuły na tematy współczesne, w których czynił użytek ze swoich różnorodnych zainteresowań¹.

Ernest Gellner urodził się w Paryżu, w roku 1925. Kształcił się najpierw w Pradze, a potem — po opuszczeniu Czechosłowacji w 1945 roku — w Oksfordzie. Tam też rozpoczął swoją karierę naukową jako filozof. Doktoryzował się w zakresie antropologii społecznej, a w latach 1953-1961 prowadził badania terenowe w Maroku. Po ich ukończeniu, objął stanowisko profesora filozofii w London School of Economics, które zajmował nieprzerwanie przez następne 22 lata. Od roku 1984 jest profesorem antropologii społecznej w Cambridge, co stanowi ukoronowanie jego błyskotliwej kariery akademickiej.

Ernest Gellner — piszą I. C. Jarvie i Joseph Agassi — stał się filozofem w nieodpowiednim czasie: dominująca refleksja filozoficzna w jego kraju — filozofia oxfordzka lub filozofia języka — była nudna. Nie tylko była nudna — i nie tylko w istocie rzeczy z nudą uczyniła cnotę — była ona również banalna. Nie tylko jednak była banalna — i nie tylko w istocie rzeczy z banalną uczyniła cnotę — była ona zdolna do samoobsługi i samoobżęty także wyniosła do rangi cnoty. Każdy zainteresowany

Gellnerem i jego koncepcjami filozoficznymi musi to wziąć pod uwagę². I rzeczywiście. W roku 1959, nakładem oficyny wydawniczej Routledge and Kegan Paul, ukazała się rozprawa *Words and Things* — aukująca bezpardonowo — acz w sposób kompetentny i rzeczowo — nudę, banal i napuszony akademizm oxfordzkiej filozofii lingwistycznej. Jej autorem był Ernest Gellner, przedmowę zaś skreślił nie kto inny jak, sędziwy wówczas, Bertrand Russell, jeden z prekursorów filozoficznej analizy języka — w przeszłości entuzjasta Wittgensteina Gellner — pisał Russell — *askaria filozofię lingwistyczną o propagowanie ostentacyjnej trywialności. Właściwy typ myślenia — wedle niej — to pedanteria i tępa. (...) Przychyłam się do poglądów pana Gellnera*. Nic dziwnego — w świetle powyższej oceny — że recepcja *Słów i rzeczy* była nad wyraz nerwowa, że redaktor prestiżowego kwartalnika „Mind”, Gilbert Ryle, odmówił publikacji recenzji tej książki nazywając ją „stekiem obelg”, że w prasie brytyjskiej rozpętała się burzliwa dyskusja³, wreszcie: że autorowi groził proces o zniesławienie.

Od czasu *Słów i rzeczy*, które były pierwszą większą pracą Gellnera, ukazało się jego dwanastę dalszych książek. Część z nich, to pozycje filozoficzne: *Legitimation of Belief*, 1973; *The Devil in Modern Philosophy*, 1974 oraz *Relativism and Social Sciences*, 1985. Inne przynależą do socjologii: *Thought and Change*, 1965; *Saints of the Atlas*, 1969; *Muslim Society*, 1981 i *Nations and Nationalism*, 1983. Jeszcze inne sytuują się na pograniczu obu tych dyscyplin: *Cause and Meaning in the Social Sciences*, 1973; *Contemporary Thought and Politics*, 1974; *Spectacles and Predicaments*, 1980 *The Psychoanalytic Movement*, 1985 a także *Culture, Identity and Politics*, 1987. Nie trzeba być specjalistą w filozofii czy socjologii, ogólne wykształcenie wystarczy, by zrozumieć jak i to rozległy zakres tematów, jakie zdumiewające bogactwo myśli. Wynujmy z tej wielobarwnej tkaniny nitkę z wielu: nacjonalizm.

Nazwa przynależność narodowa jest jak nazwzwiązki z kobietami: zbyt słabie spieczona z poczuciem moralnym, by mogła być zmieniona w sposób zgodny z honorami i zbyt przypadkowa aby wstała była zwyciężca.

George Santayana, *morale Kantiana and Nietzscheana*

Liberalizm i marksizm — dwie podstawowe doktryny XIX wieku — różniac się niemal we wszystkim, zgodnie przepowiadały rychły kres nacjonalizmowi. Według tej pierwszej, odrębności narodowe wyrugować miał internacjonalizm płynący z międzynarodowego podziału pracy, według drugiej — internacjonalizm eksploatacyjnych: anonimowy robotnik musi być wykorzystany z narodu, tak jak wzięcien wzytu jest z lojalności wobec swojej więziennej straży. Wbrew tym i — godzi się przyznać — innym przewidywaniami, wiek XX był świadkiem bezprecedensowego rozwoju konfliktów narodowych, ruchów irredentystycznych i nacjonalizmów wszelkiego rodzaju. Dlaczego? By na to odpowiedzieć, trzeba najpierw postawić pytanie: „czym jest nacjonalizm”?

¹ I. C. Jarvie, J. Agassi *Preface*, w: E. Gellner: *The Devil in Modern Philosophy*, London 1974, s. VII.

² *Słowa i rzeczy*, tłum. T. Hołdwa, Warszawa 1984. Jest to dotychczas jedyna książka Gellnera przetłumaczona na język polski.

³ B. Russell *Przedmowa*, w: E. Gellner: *Słowa i rzeczy*, s. 13-14.

⁴ Na łamach „The Times” w sprawie książki Gellnera wypowiedział się m.in. Bertrand Russell, Gilbert Ryle, Conrad Dehn, John Wisdom, B. F. McGuinness, J. N. Wright, Jean Robinson, Arnold Kaufman i J. W. Watkins.

¹ F. Dahrendorf: *Special Foreword*, w: „Millennium: Journal of International Studies”, Winter 1979-1980, s. 185.

Nacjonalizm, powiada Gellner, jest — normatywną zasadą, głoszącą, że jednostki dwójakiego porządku: polityczne i narodowe, winny się pokrywać ze sobą. *Uczucie nacjonalistyczne zatem, to uczucie złości wywołane pogwałceniem owej zasady, albo uczucie zadowolenia wywołane jej zadośćuczynieniem. Ruch nacjonalistyczny natomiast, to z kolei ruch społeczny pobudzany takimi właśnie uczuciami*¹. Istnieją, rzecz jasna, rozmaite warianty pogwałcenia zasady nacjonalistycznej, tak klarownie sformułowanej przez Gellnera. A więc, polityczne granice państwa mogą obejmować nie wszystkich członków danego narodu lub — odwrotnie — ów naród i jakąś populację etnicznie obcą ponadto. Zasada nacjonalistyczna bywa także łamana podwójnie: poza państwem pozostaje część danego narodu i jednocześnie jego terytorium zamieszkują członkowie narodu innego, bądź też — jeszcze inaczej — grupa narodowa żyje nie zmieszana etnicznie w wielu państwach, tak, że żadne z nich nie może sobie rościć pretencji do miana narodowego. Każda z tych sytuacji stanowi potencjalne źródło konfliktów, ale uczucia nacjonalistyczne kumulują się najintensywniej wówczas, kiedy warstwa panująca przynależy do innego narodu niż ci, nad którymi panuje. A zatem, najkrócej mówiąc, nacjonalizm jest doktryną polityczną, która żąda, aby granice państwa nie kłóciły się z granicami etnicznymi, a w szczególności by te drugie nie oddzielały elity władzy od reszty społeczeństwa.

Podstawowym błędem zarówno przeciwników jak i zwolenników nacjonalizmu — pisze Gellner — jest przypuszczenie, że jest on czymś naturalnym. Człowiek posiada „narodowość” tak jak posiada wzrost, wagę, płeć, nazwisko, grupę krwi i domniemanie, że tak jest w istocie przejawia się w niezliczonej liczbie kwestionariuszy pytających o narodowość w taki sam sposób jak o nazwisko czy status cywilny). Po drugie, ponieważ posiada on coś co jest nazywane narodowością bądź, on żyłszy sobie przebywał w tej samej jednostce politycznej co ci, którzy ową narodowość z nim dzielą, a już szczególnie będzie on pragmat, by tej samej narodowości co on byli ci, którzy dzielą władzę polityczną. Po trzecie, żądanie to jest czymś najzupełniej szustwym, uzasadnionym i godnym pochwały. Doktrynę nacjonalizmu — konkluduje autor — można zatem rozbić na trzy zasadnicze składniki. Pierwszy z nich przynależy do antropologii filozoficznej: ludkie posiadają narodowość, tak jak posiadają nos, parę oczu, i stanowią ona fundamentalny aspekt ich bytu. Drugi, to argument psychologiczny: chcą oni żyć z tymi, którzy są tej samej narodowości, a nade wszystko nie życzą sobie być rządzani przez członków innego narodu. Trzeci, wręcz przeciwnie, to argument wartościujący; konstatację on słuszność obu powyższych².

Zrekonstruowane powyżej założenia filozoficzno-psychologiczno-moralne, wchodzące w skład doktryny nacjonalizmu, stały się w tak wielkim stopniu częścią atmosfery kulturalnej naszych czasów, że współczesny Europejczyk akceptuje je bezrefleksyjnie jako „prawdy oczywiste”. Tymczasem nie są one ani oczywiste, ani naturalne. By się o tym przekonać, wystarczy rzut oka na dzieje ludzkości. Jakże organizmy polityczne w nich przeważają! Małe jednostki wioskowe lub plemienne, miasta-państwa, albo luźno powiązane dzienne feudalne, wręcz: imperia — z reguły — dynastyczne. Jak często granice tych jednostek pokrywają się z granicami etnicznymi? Bardzo rzadko, a i wówczas w znacznej mierze przypadkowo. Organizmy plemienne, miasta-państwa i dzienne feudalne są z reguły daleko mniejsze aniżeli istniejące równolegle organizmy etniczne; prawie zawsze występują inne plemiona, inne miasta-państwa, inne dzienne, mówiące tym samym językiem i posiadające podobną kulturę. Imperia — z drugiej strony — nie zatrzymują się na granicach etnicznych, lecz notorycznie je przekracza-

ją, obejmując wielość zróżnicowanych pod tym względem grup. Jak zatem doszło do sytuacji, w której — wbrew wszelkim doświadczeniom historycznym i wbrew uniwersalistycznej tradycji Kościola — państwa narodowe uznane zostały za naturalną i prawomocną formę ładu politycznego? By odpowiedzieć na to pytanie, trzeba najpierw zarysować podstawowe różnice, jakie zachodzą pomiędzy społeczeństwami preindustrialnymi z jednej strony a społeczeństwami przemysłowymi z drugiej.

Od czasów Edwarda Tylera (1832-1917) w skład socjologicznej „wiedzy podrzędnej” — by użyć modnego dziś terminu Alfreda Schüza — weszła trychotomiczna typologia zbiorowości ludzkich: społeczeństwa zbierackie — społeczeństwa rolnicze — społeczeństwa przemysłowe³. Te pierwsze — choć niezwykle interesujące — pozostać muszą poza obszarem dalszych rozważań. Ich cecha konstytutywną jest bowiem — jak to zauważyli niegdyś Meyer Fortes i Edward Evans-Pritchard — całkowite stopienie się struktury politycznej ze stosunkami pokrewieństwa⁴, czyli — inaczej mówiąc — brak organizacji terytorialnej, a więc i organizacji państwowej, bez której jak wiadomo nie może narodzić się żadna forma nacjonalizmu. Dla potrzeb niniejszego szkicu wystarczy więc w zupełności scharakteryzować pokrótce społeczeństwa rolnicze i społeczeństwa przemysłowe.

Jeden tylko proces rolniczej epoki historii ludzkiej — pisze Ernest Gellner — porównywalny jest z tak doniosłym wydarzeniem jak wyłonienie się państwa, a mianowicie: pojawienie się umiejętności pisania oraz wyspecjalizowanej warstwy — czy też klasy — urzędników. (...) Słowo pisane — zauważa dalej — zdaje się wkroczać na scenę historii wraz z rachmistrzem i poborcą podatkowym: najwcześniejsze użyta znaków pisanych mają miejsce przy okazji prowadzenia rejestrów. Raz wykształcone słowo pisane uzyskuje jednakowoż inne zastosowania: prawne, kontraktowe, administracyjne⁵. Później także — religijne, literackie i naukowe, by wymienić jedynie najważniejsze.

Umiejętność pisania wytworzyła w zbiorowościach rolniczych przepaść pomiędzy elitą a masami, pomiędzy kulturą wyższą, utrwalaną za pomocą znaków i gromadzoną przez wyspecjalizowane agendy, a kulturą niższą, ludową, przekazywaną ustnie. Społeczeństwo rolnicze składa się więc z mozaiki niewielkich, zamkniętych w sobie wspólnot wiejskich, przywiązanych do lokalnych tradycji i kultów oraz z — rozmieszczonej w miastach — warstwy rządzącej, z urzędników, wojowników, kapłanów, administratorów, używających, wytworzących i reprodukujących kulturę literacką. Oba te światy stanowią odrębne, nie przenikające się kosmosy. Od strony ekonomicznej — i wyłącznie ekonomicznej — przedstawił to sugestywnie Karol Marks na przykładzie Azji: *Przostało organizmowi wytwórczym tych samowystarczalnych wspólnot — pisał — które stale odwarżają się w tej samej formie, a w razie przypadkowego zniszczenia odbudowują się w tym samym miejscu i pod tą samą nazwą, dostarcza nam klucza do tajemnicy niezmienności społeczeństw azjatyckich, której tak rażąco kontrastem jest ciągłe rozpadanie się i powstawanie na nowo państw azjatyckich oraz nieustanne zmiany dynastii. Burze szalejące w obłocznej sferze polityki nie naruszają struktury podstawowych elementów ekonomicznych społeczeństwa*⁶.

Podział pracy typowy dla społeczeństw rolniczych wytworzył — z grubsza rzecz biorąc — trzy grupy ludności: niewielką liczebnie elitę,

¹ Służszą nazwą dla tych pierwszych jest nieoptymalne określenie „społeczeństwa zbieracko-wioskowe”. Społeczeństwa rolnicze dzielą się natomiast na: społeczności rolnicze węższej struktury, społeczności rolnicze i społeczności pasterskie.

² M. Fortes, E. E. Evans-Pritchard: *Introduction*, w: M. Fortes, E. E. Evans-Pritchard (eds.): *African Political Systems* London 1940, t. 6-7.

³ E. Gellner: *Nations and Nationalism*, s. 8.

⁴ K. Marks: *Kapitał*, tom I, Warszawa 1970, s. 404.

¹ E. Gellner: *Nations and Nationalism*, Oxford 1963, s. 1.

² E. Gellner: *Thought and Change*, London 1964, s. 150.

warstwę rzemieślniczą i chłopstwo. Ta funkcjonalna stratyfikacja społeczna z czasem ulega petyfikacji, tak iż granice pomiędzy grupami stają się sztywne, wyrażenie zaznaczone — często — niebezpieczne, zwłaszcza jeżeli chodzi o dostęp do elity. Ten stan rzeczy możliwy jest dzięki przepaści, jaka występuje pomiędzy kulturą literacką z jednej strony, a kulturami ludowymi z drugiej. W skrajnych przypadkach — a miało to miejsce np. w średniowiecznej Europie — przepaść, o której mowa, jest aż tak rozległa, że uzyskuje nawet wymiar lingwistyczny; elity posługują się łaciną, masy zaś — językami lokalnymi.

Spółczesność przemysłowa jest powyższemu opisowi pełnym zaprzeczeniem. Podział pracy ma w nim charakter dynamiczny, a nie statyczny, i to w dwojakim stopniu słowa znaczeniu. Po pierwsze, nieustannie pogłębia się; społeczeństwo industrialne jest bowiem pierwszym w dziejach ludzkości społeczeństwem stałego wzrostu. Po drugie, z tego właśnie powodu, wymaga on mobilności wszystkich niemal grup ludzkich i nie toleruje — jakże typowego dla społeczności agrarnych — przekazywania zawodu z „ojca na syna”. A zatem, podział pracy, który w zbiorowościach rolniczych stanowił źródło kulturowo uświęconej hierarchii (stany, kasty, bractwa), w społecznościach przemysłowych działa w kierunku przeciwnym, przyczyniając się do ich egalitaryzacji. *Nowoczesne społeczeństwo* — pisze Gellner — *nie dlatego jest mobilne, że jest egalitarne, lecz na odwrót: jest egalitarne dlatego, że jest mobilne. Co więcej, musi być ono mobilne, czy tego chce czy nie chce: jest to bowiem wymóg, którego zaspokojenia domaga się okropny i przemożny głód ekonomicznego wzrostu*¹⁴.

Stale podtrzymywanie rozwoju gospodarczego wymaga jednak nie tylko bezprecedensowej mobilności i likwidacji dawnych podziałów społecznych, nie tylko zrównania wszystkich wobec prawa i szansa bogacenia się, lecz także — powszechnej oświaty i jednolitego języka. Bez powszechnej oświaty nie może być mowy o posługiwaniu się zarówno nowoczesną technologią, jak i jej wytworami. Bez ujednoliconego, wystandardyzowanego języka niemożliwa byłaby z kolei efektywna komunikacja pomiędzy zróżnicowanymi grupami ludzkimi, często oddalonymi od siebie o setki kilometrów. Stale podtrzymywanie ekonomicznego wzrostu, stanowiące istotę społeczeństw industrialnych, w konsekwencji prowadzi więc do upowszechniania kultury wyższej, literackiej wśród wszystkich warstw społecznych, a także — poprzez wymóg mobilności, egalitaryzacji i homogenizacji — do rugowania kultur niższych, ludowych. Prowadzi zatem: do formowania się narodów.

W świetle zarysowanej powyżej teorii, łatwo zrozumieć dlaczego proces formowania się pierwszych narodów zbiegł się z narodzinami seryjnej, mechanicznej produkcji i — co się z tym wiąże — rozwojem stosunków przemysłowych. Tym niemniej, nie jest wciąż jasne dlaczego wraz z formowaniem się narodów wyłoniły się ideologie nacjonalistyczne i dlaczego z czasem owdładnęły one „umysłem i duszą człowieka epoki industrialnej. By odpowiedzieć na to — ostatnie już — pytanie, trzeba raz jeszcze przeliczować społeczności preindustrialne społecznościom industrialnym. *W społeczeństwach prostych* — pisze autor — *kultura posiada doniosłe znaczenie, wynika to jednak z faktu, że podtrzymuje ona strukturę (...). W społeczeństwach współczesnych kultura nie tyle wzmacnia strukturę, ile ją zastępuje*¹⁵. W społecznościach przemysłowych kultura nie pełni zatem funkcji usztywniania przedziałów stanowych, gdyż te nie istnieją, lecz — wręcz odwrotnie — przedziały owe zastępuje i miast dzielić ludzi, łączy ich. Powoduje to dwojakiego rodzaju konsekwencje. Po pierwsze, kultura literacka komplikuje się i rozrasta do niebывалych rozmiarów; powstają rozległe

systemy informacji i oświaty zatrudniające miliony ludzi i kształkające dziesiątki milionów innych. Po drugie, kultura — a nie przynależność do grupy: lokalnej, krewniaczej, zawodowej — staje się teraz podstawowym elementem więzi społecznej i źródłem tożsamości. Ten pierwszy proces stanowi obiektywne podłoże ideologii nacjonalistycznych; rozwój kultury industrialnej nieomniżliwy jest bowiem bez mecenatu i stałego wsparcia ze strony machiny państwowej. Ten drugi z kolei, podłoże subiektywne: członkowie społeczności przemysłowych przede wszystkim identyfikują się z kulturą narodową, pragną więc aby rozwijała się ona w ramach narodowych struktur politycznych.

* * *

Nacjonalizm — pisze Ernest Gellner — *ma swoje korzenie w pewnym rodzaju podziału pracy, w takim mianowicie, który jest złożony, i kumulatywnie zmienny*¹⁶. Słowem: w podziale pracy właściwym jedynie społeczeństwom przemysłowym. Powoduje on, że *wzajemne stosunki pomiędzy nowoczesną kulturą i nowoczesnym państwem są czymś całkowicie nowym, wyrażającym nieuchronnie z wymogów nowoczesnej ekonomii*¹⁷. Nie tylko ten aspekt jest jednak istotny. Nacjonalizm ma swoje podłoże również w mentalności epoki industrialnej, w mentalności jednostek anonimowych i nie przynależących w sposób autentyczny do żadnej wspólnoty: lokalnej, krewniaczej, zawodowej. A zatem — w mentalności człowieka wykorzystanego.

Andrzej Flis

¹⁴ E. Gellner: *Nations and Nationalism*, s. 24-25.

¹⁵ E. Gellner: *Thought and Change*, s. 155.

¹⁶ E. Gellner: *Nations and Nationalism*, s. 24.

¹⁷ E. Gellner: *op. cit.*, s. 140.

ADAM SAWICKI

Mikołaj Bierdiajew Pesymizm i nadzieja prawosławnego egzystencjalizmu

Z egzystencjalizmem zazwyczaj kojarzą się nazwiska: Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre'a, Camus, Marcela, Szestowa, Unamuno. Rzadziej wspomina się Bierdiajewa, rosyjskiego myśliciela, tworzącego w pierwszej połowie XX wieku. Tematyczą osią jego rozważań jest dramata Boga i dramata człowieka. Oba one jednoczą się w osobie Chrystusa, idealnego wzoru Bogoczościwiecistwa. Opowiedzenie się za dramatyczną koncepcją historii niebieskiej i ziemskiej związane było w myśleniu Bierdiajewa z chrystocentryzmem. Tak więc dążało się do zdecydowanie od egzystencjalistycznych filozofii ateistycznych, które głosiły dramatyczny heroizm człowieka stojącego wobec świata, bez Boga (Sartre, Camus, Heidegger). Według niego dramata ludzki jest tylko fragmentem dramatu o kosmicznej skali, w którym Bóg zмага się z istniejącym autonomicznie złem. Egzystencjalizm Bierdiajewa w eksponowaniu dramatyizmu ludzkiej kondycji odwołuje się do głębszych, ontycznych warstw rzeczywistości. Dramat człowieka polega tu nie na jego osamotnieniu, poczuciu braku transcendencji (co podkreślają Heidegger, Sartre, Camus), ale na współzależności w dramacie Boga, w dramacie Chrystusa Ukrzyżowanego. Egzystencja ludzka jest tu rozumana na tło egzystencji bożej. Zarówno Bóg, jak i ludzkość stają wobec wspólnego zadania zwalczania skutków upadku, jakie w procesie dziejowym przejawiają się nieuchronnością uprzedmiotawiania potencjału ludzkiego ducha. Zainteresowany w szczególności historycznym wymiarem procesu obiektywizacji, historycznym dramatem ludzkiej egzystencji, Bierdiajew pozostawał przekonany, że człowiek nie jest w stanie uwolnić się od historii, ponieważ to ona go, jak sądził, kształtuje. Wgląd w jej przebieg jest równoznaczny z pesymistyczną oceną wszelkich wysiłków ludzkości. W. Krzemiński pisze, że Bierdiajew rysuje tragiczny obraz dotychczasowej historii jako serię klęsk, pontenzia, upadku, niezrealizowania żadnego z celów, jakie ludzkość przed sobą stawiała¹.

A oto tok myśli Bierdiajewa: idee czasu historycznego wypracował naród żydowski, wraz z mesjanizmem, nie znanym Indiom ani Grecji, które Bierdiajew łączył do narodów aryjskich. Czas dla Żydów stat się oczekiwaniem Mesjasza. Jednak mesjanizm miał dwa oblicza. Miał wymiar oczekiwania Mesjasza — Syna Bożego, ale także i mesjasza — ziemskiego króla Izraela. Żydzi nie uznający indywidualnej nieśmiertel-

ności, oczekiwali dnia zrealizowania sprawiedliwości na ziemi. Stąd zaczął u nich przeważać chiliizm. O ile narody aryjskie w większym stopniu skoncentrowane były na idei nieśmiertelności jednostkowej (orfyki, Platon, religia Indii i Persji), to Żydzi mieli tylko jej zawiązki (ksiega Hioba, przypowieści Salomona). *To zdanie, religijne i socjalistyczne, aby prawda mimo wszystkich przeciwności zwyciężyła na ziemi, to oczekiwanie prawdy i zwycięstwa, szczególnej prawdy i sprawiedliwości w kolektywnym losie narodu — stało się główną zasadą duchową, z powodu której rozegrała się cała tragedia odrzucenia przez naród żydowski Chrystusa*². Także mesjanistyczna i chiliastyczna idea rozwoju przywiodła do akceptacji złudzeń. Sekularyzowana trać swój jawnie religijny charakter i przybiera światowy, a nader często antyreligijny charakter³. Rodzi iluzoryczną nadzieję, iż możliwe jest immanentne rozwiązanie tragedii historii światowej, że możliwe jest osiągnięcie doskonałego stanu wewnątrz historii. Idea rozwoju okazuje się więc być utopią ziemskiego raju. Co więcej, to boże królestwo na ziemi, według wyznawców tej idei, ma być zrealizowane ludzkimi siłami. Nowoczesna religia postępu wszystkie pokolenia, które poprzedzają pokolenie przyszłych wybranych, uważa tylko za środek. Jest to sprzeczne, zauważa Bierdiajew, z chrześcijańską ideą zmartwychwstania całego rodzaju ludzkiego. Dlatego religia postępu budzi namiętny protest Bierdiajewa: *Idea postępu XIX wieku dopuszcza na tę mesjaniską ucztę tylko nieznaną pokolenie szczęśliwów, które jest wampirami w stosunku do wszystkich poprzednich pokoleń. Ta ucztą, którą ci przyszli szczęśliwcy urządzają na mogiłach przodków, zapominając o ich tragicznym losie, chyba nie może wywołać z naszej strony entuzjazmu do religii postępu — entuzjazm ten byłby podłością*⁴. Postęp taki polega na niszczeniu przeszłości przez przyszłość. Idea postępu jest zatem ideą śmierci a nie zmartwychwstania. Zwolennicy teorii postępu (Comte, Hegel, Spencer, Marks) sądzili, że w historii istnieje dokonujący się po prostej linii postęp dobra, doskonałości, szczęścia ludzkiego. Jest to idea złudna — twierdzi Bierdiajew. Proces historyczny ma bowiem podwójny charakter, w historii ma miejsce *coraz bardziej i bardziej tragiczne ujawnienie wewnętrznych zasad bytowania ujawnianie zasad sprzecznych, tak jasnych, jak ciemnych, jak boskich tak i szatańskich, jak praw dobra, tak i praw zła (...)*. Twierdzenie, że tu na ziemi istnieje jakkolwiek losy jest nieuzasadnionym optymizmem. Świadczą o tym również postępy minionych kultur, które przechodzą przez okresy rodzenia się, rozwoju i śmierci. Bierdiajew podaje przykład kultury Babilonii, istniejącej 3000 lat przed Chrystusem, która zginęła bez śladu. Doskonałością swoją przewyższała ona w niektórych dziedzinach nawet kulturę XIX wieku. Dlatego nie ma żadnych podstaw uważać, że jakieś przyszłe pokolenie będzie bliżej Absolutu, niż pokolenia poprzednie. Jest to sprzeczne z nauką o Bożej Opatrzności, która działa we wszystkich pokoleniach. Teoria postępu nie jest też nauką, a tylko spleśzczoną formą idei religijnej, świeckiego chiliizmu. W sposób naukowy można uzasadnić tylko teorię ewolucji, która nie zawiera przesłanek religijnych i odrzuca kategorię celowości.

Bierdiajewa spójnienie na przeszłość wydobyla głównie wątek wolności duchowej i jego koleje. Genetycznie wiąże go z chrześcijaństwem. Jest więc oczywiste, że filozof ten tak istotne znaczenie przykładał do tego momentu w dziejach, w którym człowiek poczył wyzwalac się z niewoli sił przyrodniczych. To właśnie średniowiecze skoncentrowało się na życiu duchowym. Wzorem był wówczas święty, ideałem maskmalna dyscyplina duchowa i unięależnienie się od

¹ M. Bierdiajew, *Smył historii. Optyi filozofii czelowieczeskiej sud by*, Berlin 1923, s.

111.

² Tamże, s. 223.

³ Tamże, s. 227.

⁴ Tamże, s. 230.

¹ W. Krzemiński, *Filozofia w cieniu przygotowania. Rosyjscy myśliciele reaktorni przelomu XIX i XX wieku*, Warszawa 1979, s. 152.

przyrodniczego świata. Ale ów dualizm ducha i przyrody miał też swoje skutki negatywne. Przyrządził człowieka pojmować jako mechanizm. *Abdy przywrócił człowiekowi wolność i zdyscyplinował go, wydzielił człowieka z przyrody i wywyższył, chrześcijaństwo mechanizowało przyrodę. Jest to może paradoksalne, ale dla mnie jasne, że tylko chrześcijaństwo uczyniło możliwym pozytywne przyrodoznawstwo i pozytywną technikę.*⁶ Odebrał przyrodzie życia stworzyło podstawy do jej eksploatacji. Średniowieczna idea teokracji także obróciła się w swoje przeciwieństwo, ponieważ wcielana była pod przymusem.

Zdaniem Bierdiajewa Renesans i reformacja również nie spełniły pokładanych w nich oczekiwań. Były bowiem reakcją na jednostronność średniowiecza. Renesans ujawnił wprawdzie twórcze siły człowieka, nawiązując do antyku, pojmował te twórcze siły jako umieszczone przede wszystkim w sferze przyrodniczej, ale w ten sposób utracił więź z głębią duchowego życia skoncentrowanego na rozważaniu tej prawdy, że człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga. Nastąpił czas humanizmu. Ciekawy jest pogląd Bierdiajewa, że największe osiągnięcia duchowe i kulturalne tego okresu dokonały się w obrębie wpływów katolickich, ponieważ one harmonijnie wiązały pierwiastki starożytnej myśli z duchową dyscypliną wypracowaną w średniowieczu. Ten typ humanizmu Bierdiajew nazywa często chrześcijaństwem. Reformacja natomiast była ruchem, który przybrał charakter protestu w stosunku do gniłych procesów w łonie papieżstwa i dokonujący się w świecie katolickim przemocy nad naturą ludzką. Jednak utwierdzenie wolności ludzkiej było w niej mniejsze, niż w świadomości katolickiej. Wynikało to z niedoceniającej autonomii człowieka wobec Boga, z przyjętej przez Lutera teorii predestynacji. Protestantyzm głosił wolność sumienia, ale negował metafizyczne zasady wolności ludzkiej. Reformacja była też nieprzychylnie nastawiona do starożytności, antycznego piękna i antycznych form, do twórczej wolności właściwej Grecji. Rozkład humanizmu następował dalej. Oświecenie pozabawione jest już entuzjazmu typowego dla Renesansu. Brak jest upojenia poznawaniem przyrody. Wielka Rewolucja Francuska ujawnia wewnętrzne sprzeczności humanizmu, odrwanego od podstawy duchowej. *Jedli w 89 roku rewolucja toczy się dzięki patosowi praw człowieka i obywatela, to w 93 roku dochodzi ona do negacji wszelkich praw i wszelkiej wolności.* Odrodzenie romantyczne, zwracające się ku średniowieczu, przywróciło na krótko humanizmowi jego właściwy sens. Goethe, Herder i Lessing byli ostatnimi prawdziwymi humanistami. Niemcy na krótko usiłują stworzyć naród filozofów i poetów, na wzór Grecji. Wieki XVI, XVII i XVIII — to okres przejściowy, gdy człowiek czuje się wolny w stosunku do przyrodniczego organizmu i jeszcze nie jest podporządkowany jego mechanizmowi. Możliwa jest jeszcze wolna gra twórczych sił człowieka. Ale wiek XIX przynosi nową jakość, XX zaś, przerażalnie jej potęguje. Następuje przewrót związany z wkroczeniem maszyny w ludzkie życie. *Zachodzi jakby wywrócenie człowieka z łona przyrody, zauważa się zmianę całego rytmu życia.* Industrializacja wprowadza nową formę zależności i niewolnictwa, jeszcze silniejszą niż uzależnienie od przyrody. Następuje nieublaganie okres antyhumanizmu. Tragizmem wyrazem kryzysu wartości duchowych, rozpaczliwą próbą przywrócenia naturalnego porządku duchowego staje się Nietzscheńska idea nadczłowieka. Okazała się jednak ona, mimo wzniosłego charakteru, stwierdzeniem upadku wartości ludzkich. *To, co było jedną z głębszych podstaw objawienia chrześcijańskiego, co zostało wniesione przez chrześcijaństwo w życie duchowe — uznaje bezwarunkowego znaczenia ludzkiej duszy — Nietzsche odrzuca.* Również coraz większe zagęszczenie mieszkaniów

ziemi niepokoiło Bierdiajewa, bo czyni życie ludzkie podatnym na odwartościowanie duchowe i zagraża niebezpieczeństwem wojny. Kryzys humanizmu nabiera też ostрых form w sztuce (futuryzm, kubizm Picassa). Tego typu sztuka zrywa z antycznymi kanonami.

Wydawać się może, że — wobec takiej koncepcji procesu historycznego — Bierdiajew jest pesymistą i katastrofistą, i że opowiada się za pojmowaniem egzystencji ludzkiej jako tragicznej. Pisze np.: *Jego (człowieka) podejmowam ciągle na nowo egzystencja uzależniona jest od świata i gnije on w świecie i wskutek działania świata. Świat żywi człowieka i to go zabija. Środowisko światowe, w które jest on wrzucony w misterium tworzenia z jakiegoś źródła albo inaczej, nieustannie zagraża człowiekowi i wywołuje w nim konflikt.* Są to stwierdzenia bliskie hasłom egzystencjalistów (Sartre, Heidegger). Ich myśli Bierdiajew poznawał zresztą z pierwszej ręki. Tragizm, rozdarcie osoby ludzkiej, nieustanne zagrożenie od strony tego świata — to momenty łączące prawosławne myśliciela z tego typu filozofią. Szczególnie przy tym akcentuje on tragizm historyczny, wypływający z antynomicznego charakteru samego Boga, z ograniczenia mocy Boga przez pierwotną Nicość.

Czy więc rzeczywiście pesymizm jest ostatnim słowem Bierdiajewa? Czy nie widzi on możliwości przewyżczenia stanu upadku, w jakim znalazł się człowiek? Czy nadzieja na Królestwo Boże jest realna?

Gdyby Bierdiajew rozpatrywał tylko historię ziemską, wówczas pesymizm byłby rzeczywiście ostatnim słowem jego filozofii. Tak jednak nie stało się. Los człowieka nie ogranicza się do rzeczywistości ziemskiej. Ma swój prolog w historii niebieskiej. Ten związek człowieka z rzeczywistością boską jest doświadczany w życiu duchowym. Bierdiajew pisał: *niewo — jest to nasze wewnętrzne niebo duchowe.* Dlatego tylko poprzez nieustającą intensyfikację życia duchowego, poprzez wolną twórczość człowiek może, jak sądził rosyjski myśliciel, pokonać obiektywizację. Potrzebna jest synergia, czyli współpraca Boga i człowieka. Nie jest to idea nowa na gruncie prawosławia. Bierdiajew dał jej tylko wpojęzyczny wyraz. Twierdził on nawet, że Bóg potrzebuje człowieka. To śmiało stwierdzenie staje się zrozumiałe, gdy rozważa się Bogoczołwieczeństwo Chrystusa. To ono jest wezwaniem do przekroczenia ograniczeń czasu historycznego i wejścia w czas egzystencjalny, który wprowadza człowieka do wieczności. Twórca czyni przenosz człowieka w inny, wyższy wymiar istnienia. Bierdiajew jest zwolennikiem eschatologii aktywnej (w odróżnieniu np. od Solowjowa). Oznacza to, że przypisuje on człowiekowi czynną i niezbędną rolę w dziele przygotowania Królestwa Bożego. Staje się to zrozumiałe w kontekście Bierdiajewowskiej koncepcji nicości — Ungrund. W tej nicości, pierwotnej osnovie świata, wyprzedzającej byt i niebyt, dobro i zło, a także — tu Bierdiajew wykróczył poza ortodoksyjne chrześcijaństwo — samego Boga — zakorzeniona została wolność. Totęż Bóg nie panuje nad wolnością, nie ma też władzy nad złem. I ta ograniczona wszechmoc boska wyznacza tak ostateczny, jak i eschatologiczny istotne zadanie człowiekowi. *Nie człowiek żąda od Boga wolności, lecz Bóg żąda jej od człowieka, (...) nie tylko własne przeznaczenie człowieka zależy od niego samego, lecz także przeznaczenie Boga.*⁷ W tym świetle upadek pierwszego człowieka nie był nieposłuszeństwem, ale raczej próbą wolności i świadectwem niemocy Boga niedołnego zapobiec złu. Stąd zbawienie musi zakładać Bogoczołwieczeństwo, tym razem jako przeobstwienie człowieka. Pozostaje to w zgodzie z nauką świętego Bazylego o nakazie stama się Bogiem. Nakaz ten ma wymiar ponadjednostkowy. Istotne znaczenie w prawosławiu ma pojęcie *sobornosti*, wspólnoty wierzących osób, która natchniona przez Ducha Świętego ponosi odpowiedzialność za zbawienie, już nie indywidualnie lecz *pospolicznie*, całej społeczności. Droga do Boga wiedzie nie przez

⁶ Tamże, s. 139.

⁷ Tamże, s. 174.

⁸ Tamże, s. 181.

⁹ Tamże, s. 187.

¹⁰ Cyt. za W. Krzemień, op. cit., s. 150.

przeobrażanie świata, nie przez dobroczynne uczynki, ale przez nie podlegające obiektywizacji akty tworzenia. Sens dzieł ludzkich nie jest więc samodzielnym, pozostaje on przecuciem i początkiem nowego świata

Eschatologiczna nadzieja rosyjskiego myśliciela jest jednak skoncentrowana na osobie Chrystusa. To on jest gwarantem nadziei i nieśmiertelności. Bierdiajew odrzuca teorię nieśmiertelności duszy wiążąc nieśmiertelność ze zmartwychwstaniem. Z zagadnieniem nieśmiertelności związany też jest problem rzeczywistości ostatecznych, tj. nieba (nazywanego przez Bierdiajewa rajem) i piekła. Przyszły raj, niebo, prawosławny myśliciel rozumie jako stan istniejący ponad śmiercią i piekłem, ponad rozróżnieniem między dobrem i złem. Raj utożsamiony jest przez Bierdiajewa z Królestwem Bożym. Tylko krótkie momenty twórczej ekstazy, miłości, kontemplacji przenoszą człowieka na chwilę do nieba, jest ono bowiem głębią duchowego życia. Doświadczenie to nie może być wyraźnie racjonalne, w ziemskiej rzeczywistości zawsze jest apofatyczne. Bierdiajew odrzuca tradycyjne pojmowanie piekła, jako mającego korzenie w idei sprawiedliwości (taką interpretację przypisuje św. Tomaszowi z Akwinu). Według niego możliwość piekła wynika z afirmacji ludzkiej wolności. Bóg nie chce przymusem zbawiać człowieka, nie ingeruje w ludzką wolność. Jednak z drugiej strony dopuszczenie możliwości mąk piekielnych kłóci się z ludzką świadomością etyczną i ludzkim wyobrażeniem Boga. Dlatego Bierdiajew sądzi, że wszyscy zostaną w ostatecznym rozrachunku zbawieni i powołuje się na naukę Orygenesusa o *apokatastasis* (powszechnym zmartwychwstaniu). Piekło nie jest wiecznością. Piekło Bierdiajew pojmuje jako eon, czy też eon eonów, ale nie wieczność. Możliwe są nowe eony, które przewyżczą piekło. Uważa zresztą, że „koszmar religijny” piekła jest mniejszy niż „koszmar okultystyczno-teozoficzny” (nieskończona ewolucja, przejście przez niezliczone światy), czy „koszmar mistyczny” (zniknięcie ludzkiej osoby w Bóstwie).

Chrześcijańska nadzieja, jak sądzi Bierdiajew, musi być rozważana w świetle Apokalipsy. Apokalipsa bowiem wskazuje na kosmiczny jej wymiar. Chrześcijaństwo ostatecznie spełnia się poza granicami historii. Ta zaś musi zakończyć się rozerwaniem ziemskiego eonu i wejściem do wieczności.

Adam Sawicki

TADEUSZ CHRZANOWSKI

KRESOWE TĘSKNOTY

Tęsknota (po młodopolsku: tęsknica), nostalgia, marzenia o tym, co zostało utracone — nasze małe, imaginacyjne, ziemskieraje. Jest prawdą starą jak świat, że w pewnym wieku zaczyna się tęsknić do miejsc dzieciństwa: dom rodzinny, zakątek globu, w którym zaczęliśmy smakować wszelkich ziemskich słodyczy, soli, aromatów i gorczy, a to wszystko w międzyczasie obróciło się w pewną idealną, wyrzuczoną na kliszę naszego czlowiecznego niespełnienia, niedopełnienia i odchodzenia. Tęsknimy, bowiem nie mamy już tego, co niegdyś było nasze lub pozostało w zasięgu naszych rąk i świadomości. Bardzo często tam, kiedyś, przedtem nie wyciągaliśmy rąk, nie ostrzyliśmy świadomości, z obojętnością, a może nawet niechęcią wybiegaliśmy w przyszłość, snuliśmy marzenia podbojów, sukcesów, karier, idealów. Później zaś — niezależnie od tego, czy marzenia zostały spełnione — zaczynamy się oglądać wstecz, przypominać i żałować. Tego co utraciliśmy? A może samych siebie? Proustowski smak „magdalenek”, szklana kula z kiczowatym, zakętym w niej widoczkiem w rękach starego obywatela Kane, wiele takich obrazów tęsknoty da się wydobyc z pokładów ludzkiej kultury, choć w całej tej mnogości sens jest wciąż ten sam: požądanie wstecz, „a rebours” jak powiedziałby Huysmans, więc nie tego czego się chce, ale tego co stoi poza zasięgiem naszej woli i możliwości. Smutne? Pewnie tak. Ale nie tragiczne. Podobnie jak w gruncie rzeczy nie jest tragiczną śmierć, każdemu z nas pisana. Porządek rzeczy — jesteśmy bowiem tylko moment, tylko na mgnicie oka wyzwoleni z rzeczy, a nam się wydaje, że to „całe życie”.

Przy innej okazji wskazywałem na ów zdumiewający fakt, że nasza literatura staropolska, tak przecież rozmiłowana w ziemiańskości i niejako programowo sielska, nie pozostawiła nam wielu obrazów owych „wiejskich rozkoszy”. Chwalila pewien stan rzeczy, który był powszechnością, nie wymagał więc obrazowania, tak jak mędrcomi Chmielowskiemu niepotrzebny zdał się opis konia, skoro „jaki jest, każdy widzi”. I trzeba było dopiero zatraty tego wszystkiego, i trzeba było zrywów i upadków, w nastąpiła erupcja obrazów tego, co zostało utracone.

Jest bowiem tak, że nie tylko jednostka i nie tylko w odniesieniu do swego własnego i niepowtarzalnego „mgniczenia oka” odczuwa owe tęsknoty. Nie tylko ona, zatrzymując się u kresu drogi, spogląda wstecz. „Widzę i opisuję, bo tęsknię po tobie”. To widzenie staje się własnością całych grup ludzkich, całych pokoleń, całych nawet narodów. W dziejach bowiem także — i od zawsze — istnieją miejsca utracone.

Jestem zdecydowanie przeciw wszelkim przymusom, tworzącym przestrzenie „rajdów utraconych” na naszym ciasnym globie. Ale jestem także realistą: zawsze i wszędzie muszą być przegrani. Przegrani

jestemy zresztą zawsze i wszędzie wszyscy w swym indywidualnym wymiarze: idziemy ku temu, co uważamy za najstraszniejszy dramat i oglądamy się wstecz, ku temu co się nam wydaje zapowiedzią wspaniałego niespełnienia. Kwadratura kola. Prywatna, indywidualna a równoległe zbiorowa paranoja ludzkiej kondycji.

Po tym wstępie chciałbym powrócić na swoje poletko dziejów sztuki polskiej. W ciągu ostatnich kilku — tak, naprawdę tylko kilku lat — obserwuję, przede wszystkim jako pedagog, gwałtowny przyrób zainteresowań „utrąconymi rajami” (czy lepiej, wiadziej byłoby rzec: ogródami) sztuki kresowej, sztuki, która albo istnieć przestała fizycznie wypalona ogniem historii, zmurzała przez ludzką obojętność, albo też istnieje w innym już państwowym wymiarze, często niedostępna mieszkańcom PRL.



Cerkiew w Smitoniu pod Sanokiem — drewniana architektura pogranicza lemko-lubuskiego

A ponieważ i tak zabrzmiiał tu już ton osobisty, niechże mi wolno będzie przywołać również własne doświadczenia. W okresie studiów (mój Boże, jakże to już dawno temu, skoro stopień magisterki uzyskałem w 1952 r!) i zaraz po nich moją główną uwagę zaprzętnie obszary (tzw. ziem odzyskanych. Byłem i mniemam, że jestem nadal) realistą politycznym, uznałem wytworzoną po 1945 r. sytuację za pewien układ stabilizujący poszarpany dwukrotnym ludzkim kataklizmem wojennym kontynent. W konsekwencji owe ziemie odzyskane uznałem za wspólnie dobro Polaków, co więcej — za coś, co nakłada na nas pewne wyjątkowe obowiązki: zachować i poddać naukowej analizie to wszystko, co w ich obrębie pozyskaliśmy. Jednym słowem przyjąłem te śląskie, lubuskie i pomorskie obszary z dobrodziejstwem inwentarza i chciałem, w moim malutkim zakresie, przyczynić się jakoś do ich zintegrowania. I dlatego, gdy mi — też już bardzo dawno temu, zaproponowano w Instytucie Sztuki PAN opracowanie jednego z województw w Katalogu Zabytków Sztuki w Polsce, wybrałem z kilku możliwych (zreszowskie, lubelskie, białostockie, bydgoskie) na „pierwszy ogień” ówczesne województwo opolskie, a więc ową część Górnego Śląska, która po traktacie wersalskim pozostała poza granicami odrodzonej Polski.

Może opolszczyzna nie dorównuje niektórym obszarom Dolnego Śląska pod względem „gęstości” i jakości zabytków, ale równocześnie z

całą pewnością góruje w tym względzie nad wieloma obszarami Polski centralnej. Są tam zabytki naprawdę europejskiej klasy i jest — ogólnie biorąc — wyższy standard cywilizacyjny, co sprawa, że można tam było inwentaryzować w głąb w. XVIII budownictwo wiejskie, które np. w Lubelskiem wyjątkowo tylko sięga przed połowę XIX w., można było zetknąć się z wieloma zabytkami romańskimi, których na Podlasu czy w Białostockiem nie uświadczysz, a plastyki późnogotyckiej było tyle, że i w Krakakowem trudno było znaleźć równoważnik. Była jednym słowem ogromna różnorodność zabytków, a barok w ogóle olśniewał swą wybujałością, swym rozmachem. I co najważniejsze — raz po raz można było dotrzeć do słowiańskich korzeni tej ziemi.

W tym zestawieniu wymienione obszary Polski centralnej i wschodniej, jakkolwiek od czasu do czasu natrafiało się tam na pojedyncze, zupełnie rewelacyjne zabytki, wydawały się dość monotonne w swym stylowym uniformie (Lubelskie — tzw. późny renesans, barok, klasycyzm, neogotyki i — śladowo — secesja).

Gdyby wszelako dziś ktoś mi zaproponował taki wybór, jaki stał przede mną w 1958 r. wybrałbym właśnie Lubelskie, czy Przemyskie, czy nawet — najuboższe ale fascynujące — Białostockie. Nie żebym nie doceniał śląskich czy pomorskich wspaniałości doceniać je nadal, ale utracić z nimi więź fascynacji „nieznany”. Po prostu mój wybór byłby podyktowany fascynacją innego rodzaju, charakterystyczną dla ludzi w moim wieku tęsknotą do „miejsc utraconych” dzieściami i w wymiarze ogólniejszym — do „miejsc utraconych” historycznie.

Jest to w konkretnym przypadku tęsknota za kresami. I ona wyraża się właśnie śledzeniem i pieczołowitą obserwacją tego, co owe kresy przypominają, więc, gdy się odwiedza Drohiczyzn lub Horodło to poczucie, że w tantejszych białych kościołach pobrzmiwa echo baroku wileńskiego, a gdy się przybywa do Przemysła, to jego strzępiasta wieżami, niepowtarzalna sylwetka spoza Sanu od razu każe myśleć o baroku lwowskim, w Kodniu wspomina się obronnie cerkwie Białorusi, a lemkośkie cerkwie prowadzą nas ku terytorium bojkowskim, huculskim i jeszcze dalej w stopy zarówno kozaka Mamaja, jak dumkopisa Bohdana Zaleskiego. A w Tykocinie właściwie jest wszystko, łącznie z synagogą o najpiękniejszym wnętrzu spośród nielicznych dobrze zachowanych zabytków kultury żydowskiej.

Czym były niegdyś kresy dla Polaków? Po pierwsze były zakątkiem swobody. Nie wolności, ale swobody, stąd tyle tam było Słobód co tu Wólek. Ktokolwiek miał na pięku z prawem, komukolwiek było duszno w „uporzędkowanej” Wielko- czy Małopolsce, każdy kto chciał popuścić wodze fantazji biegł, a raczej zbiegał ku owym rozległościom bez miary, bez uciążliwych i... bez prawa.

Drugim motorem była oczywiście łatwość wzbogacenia: to właśnie na otych czarnoziemnych bezmiarach magnatami stawali się lub dotychczasowe magnactwo rozbudowywali ludzie z przeludnionych dzielnic, a przynajmniej porządnej wioski czy wiosek dorabiali się za grodowi, wiechciowi czy w ogóle brukowi panowie bracia.

I jeszcze trzecia funkcja, trudniej zrozumiała, ale fascynująca: antemurale. Polska — z rozmaitym nasileniem — oddawała stale jakąś tam część przychodzących pokoleń na potrzebę ojczyzny własnej i ojczyzny ojczym — chrześcijańskiej Europy. Młodzi szli walczyć z realnym wrogiem, jakim byli muzułmanie. Tak jak niegdyś na polach pod Poitiers Karol Młot zatrzymał arabską nawałę i ocalił Europę, podobnie na kresach dokonało się — równoległe z obroną Wiednia, zalaniem ekspansji ottomańskiej. Nie było wprawdzie jednego wielkiego zwycięstwa, jak tamto — we Francji, ale były nieustanne, pokoleniami ciągnące się konfrontacje na większą i mniejszą skalę: Chocimy i Kamieńce, obok zagoczykowskiej „codziennicy”. Broniliśmy owej roli przedmurza, którą w niedawnej przeszłości tak bardzo pomiatali



Wilno, kościół poddominikański — barokowy teatr katolicki

dyspozycyjni „historycy”, twierdząc, że chodziło o szlachecki ekspansjonizm, o kolonializm wręcz. Otóż ja i tego drugiego elementu składowego (tamtych dziejów nie neguję; walka na kresach szła o sprawy dobre i złe, czasem bardzo złe, ale czasem o wyjątkowo wspaniałe. W dziejach nie ma jednoznaczności.

My, dzisiaj z owych kresów wyzuci, mamy im ogromnie wiele do zawdzięczenia w sferze psychiki kulturowej polskiej zbiorowości. Mieści się w tej spuściznie, która stanowi w jakimś (a chyba poważnym!) stopniu o świadomości narodowej w ogóle.

Elementem podstawowym owej spuścizny narodowej jest romantyzm. rozumiany historycznie, ale także pozahistorycznie, jako pewne continuum świadomości zbiorowej. Romantyzm narodził się na kresach i kresom pozostał wierny. Narodził się być może przed romantyzmem historycznym, wyrastając z pierwszego i trzeciego rodzaju funkcjonowania kresów. Ale naprawdę zaistniał w czasach mickiewiczowsko-rolimskich i miał już udział trwać jako część składowa życia narodu pozbawionego państwa. Po prostu — jest historyczną prawidłowością, że romantyzm się w Polsce pojawił, bowiem pojawiał się wówczas w

rozmaitych krajach, a wcześniej niż u nas zrodził się w Anglii czy Niemczech, ale u nas miał się niepodzielnie zespolić z ideą niepodległościową i wolnościową. W dalszym trwaniu miał oczywiście przechodzić rozmaite przeobrażenia, niejednokrotnie paranoiczne — jak mesjanizm, ale w sumie o niepodważalnym znaczeniu dla Polaków. Przypuszczam bowiem, że bez owego romantyzmu, po prostu nigdy nie odzyskaliby Polaki.

I nie przypadkiem ów romantyzm rodził się właśnie w Wilnie, nie mógł się bowiem narodzić w Poznaniu czy Krakowie. Ani nie narodził się w Warszawie, bastionie „klasyków”, a zarazem w mieście na rozdrożu, na „przesiadce”. Na kresach bowiem wszystko było bardziej skrajne, bardziej ekspresyjne, bardziej sercowe. Barok podążał własną drogą, nie oglądając się na wzory, burząc proporcje „dobrego smaku”, a klasycyzm był o wiele bardziej dogmatyczny niż ten warszawski, w którym najpierw zbyt wiele było reminiscencji rokoka, a później specyficznego udomowienia. I podobnie było z późniejszymi mutacjami romantyzmu w jego neogotyckiej czy secesyjnej odmianie.

Wydaje mi się, że obecne zainteresowanie owymi romantyzmami i pararomantyzmami kresowymi, co się przecież wyrażało fascynacjami sięgającymi już w nasze stulecie, chociażby huculskimi czy poleskimi, wynika zresztą nie tylko z tęsknoty do „miejsca utraconych⁴”, ale także z potrzeby przeciwstawiania się nieustannie, choć w mo. fikowanych formułach, proponowanej nam „małej stabilizacji”. Pozytywizm pana Prusa czy Stefana Bratkowskiego, nie mówiąc już o Stefanie Kisielewskim to coś nawet sympatycznego, ale odarte z podstaw, z zakorzenienia w świadomości, coś podszytego romantyzmem właśnie. U nas tylko Wokulacy są możliwi, a to znaczy znowu tacy, co przegrzywają.

Ale teraz pytanie, czy podając się owym kresowym „tęsknicom” historyk sztuki nie przestaje być rozsądnym naukowcem? Otóż nie chodzi tu o uleganie fascynacjom hipnotycznym, ale fascynacjom twórczym. Mniemam bowiem (choć to, jak wykazał Gombrowicz, czyste szaleństwo cokolwiek mniemać lub nie mniemać), że nauka bez fascynacji jest zawsze tylko wyrobnicstwem. Ponieważ zaś naukę w jakiejś mierze utożsamiam z twórczością, wyrobnicstwo na dłuższą metę przestaje być nauką, przetrada się w zepsute rękodzieło intelektualne. Naukowiec staje przed wybranym przez siebie (ale i — dla siebie) zagadnieniem z zamiarem przeniknięcia go, zrozumienia i osadzenia w historii. Fascynacja może mu w spełnieniu zadania szkodzić — łatwo bowiem prowadzi na manowce faktów naginanych do apriorycznie zbudowanej hipotezy. Oczywiście tej, nieraz pokrywanej pedagogiczną deklamacją, aprioryczności trzeba się strzec jak ognia. I strzec się także trzeba zauroczenia problemem: toć to grzech pierworodny wszelkich biografów, że zachowują się w swym bohaterze, epoce czy zjawisku.

Romantyzm „temperowany”, a więc taki, jaki znamionuje muzykę Jana Sebastianą, jest chyba najwłaściwszą drogą postępowania. Nie ma bowiem w nauce obiektywizmu: to fikcja zakładana przez naukowych demagogów i poprawiaczy, tyle tylko, że nad nieobiektywizmem musi uczyć panować, jak dobry kierowca nad swą rozpedzoną maszyną.

Jest natomiast zjawisko trudne i wymagające poświęcenia: sięgając wstecz musimy, właśnie jako naukowcy, opierać się na materiale dowodowym. O takowy trudno, ale przecież sprawa nie jest całkowicie beznadziejna. Istnieje pilna potrzeba rejestracji wszystkiego co świadczy. Współczesny naukowiec nie zajmuje się wyłącznie tym co istnieje materialnie i co może być przebadane „szkiełkami i okiem”. Coraz częściej są ekskursje w rekonstrukcję faktografii unicestwionej fizycznie, ale istniejącej w przekazie. Pomimo rozpaczowego stanu naszych archiwów wciąż jeszcze istnieją szansę odzyskania czegoś z milczenia papieru i kurzu. Roman Aftanazy pokazał, jak to się robi.

Pytanie, które się cisnie od samego początku: no dobrze, ale czy owe

łasknoty nie zostaną uznane za „rewizjonizm”? Oczywiście zarzuty takie mogą się pojawić, bowiem bezmiar złej woli jest równie głęboki, jak owe łasknoty do miejsc utraconych. Jak już napisałem — mam realistyczny pogląd na rzeczywistość. Byłem przed wojną o wiele bliżej związany ze Lwowem niż z Krakowem, ale w Krakowie przyszło mi spędzić życie i już się zeń nie ruszę. I napisałem już też, że wszelka przemoc w regulowaniu spraw między narodami sprzeczna jest w samym swym założeniu z prawami jednostki, jak to się dziś bezustannie (a bezpodstawnie) powtarza: niezbywalnymi. Co wydarzyło się w przeszłości, do przeszłości i tylko do przeszłości należy. To znaczy: do historii. A skoro do historii, to przekreślić tego czy przemilczeć nie należy, ale także nie wolno historii powoływać na świadectwo zmian, a już w szczególności „ulepszania” przeszłości. Nie wydaje mi się, by ktokolwiek przytomny chciał dziś naprawdę dokonywać jakichś rewindykacji, chciał coś komuś zabierać w imię niedysięszych swych praw. Tęsknię do Lwowa i Wilna, a także do melancholii poleskiej, zadumy wołyńskiej, do wileńskiej puszczańskości i do szerokiego oddechu ukraińnych stepów. Ale tęsknię tak, jak tęsknię do Rzymu, gdzie tylekroć bywałem i gdzie się jakoś zadomowiłem. Nie, nie chciałbym zamieszkać ani na Litwie,



Lwów — katedra św. Józefa — barok na usługach cerkwi
(arcta Bernardyn Merety)

ani na Białorusi, ani na Ukrainie i z pełnym szacunkiem odnoszę się do narodowych aspiracji zamieszkujących je narodów, ale chciałbym — dla siebie i dla innych tęskniących — aby tamtejsze zażytki, a to znaczy: tamtejszą przeszłość uznano za naszą wspólną przeszłość.

Nie marzę o tym, by odzyskać dom mej młodości we Lwowie, ale chciałbym móc tam od czasu do czasu pojechać i czuć się w tym mieście tak, jak mi naszeptuje historia: że było ono moje poprzez moich przodków, tak samo jak było miastem Ukraińców i Ormian, Żydów i Austriaków, a nawet Greków i Persów. Chciałbym tam i do wielu innych miejscowości na Wschodzie jeździć tak, jak jeżdżę od czasu do czasu do niektórych miejscowości na Zachodzie, gdzie dziś już także odnajduję owe aromaty i trucizny czasu minionego, tych moich, własnych, najczulszych miejsc utraconych. Nie jestem przeciwko jakimś konkretnym granicom politycznym. Jeśli jestem już przeciwko czemuś, to przeciwko wszelkim granicom, które dzielą narody i które właśnie wcale nie muszą być granicami rzeczywistymi, zapisanymi na mapach, ale takimi, które dzielą ludzi.

A już szczególnie nie uznaję granic w nauce. Ogromnie mnie cieszy, gdy autorzy zagraniczni interesują się sztuką polską, kiedy pan Knox i Crossley piszą o polskiej architekturze, a pani Tananajewa o polskim portrecie „sarmackim”. Swego czasu z dwoma przyjaciółmi odbyłem wędrowkę wzdłuż i w szerz Rumunii, a odbyłem ją też trochę ze względu na tęsknotę do „miejsc utraconych”, tak bowiem wiele — zwłaszcza na Bukowinie — przypomina o także polskiej na tych ziemiach obecności. W wyniku tej peregrynacji powstała książka, która może niektórym moim rodakom zbliżyła sztukę tego kraju malowanych monasterów i drewnianych cerkiewek, a także warownych kościołów średniowiecznych i żywego skansenu w Maramureisz.

Nauka przekracza granice i powinna zawsze łączyć, a nie dzielić. A kresy w świadomości Polaków pozostaną na zawsze, nie można się bowiem wyrzec własnej przeszłości którą, którzy modlili się w kościele czy cerkwi, w synagodze czy meczecie.

Tadeusz Chrzanowski



Lwów, fragment kopuły kościoła podominańskiego

JAN ŚEK

HORYZONTY LEMKOWSKICH KRESÓW

Wśród druków zwartych wydawanych w ostatnich latach przez Sudecką Oficynę Wydawniczą działającą przy Wojewódzkim Ośrodku Kultury w Nowym Sączu, zwracają uwagę wiersze poetów wspólnoty lemkowej. Refleksje nad osadą sączą rozpoczęte pragnę przypomnienia tomiku *Suchy budył* Petra Muriánki (Piotra Trochanowskiego). Wydane w 1983 roku bibliofilskie dzieło, to swoista wytykanka poety, pierwszą zetknięcie z czytelnikiem polakim Wiersze P. Muriánki publikującego dotychczas głównie na łamach tygodnika „Nasze Słowo”, będącego organem Ukraińskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego, przetłumaczyła i polowicznie opatrzyła Zdzisława Zagardłówna. Przekłady niewielkiego wyboru zestawione zostały w większości z oryginałami, co pozwala czytającemu przyrównać je zarazem polkowiatwom lingwistycznym.

Utwory poetyckie w obu pobratymczych językach zawiera też wydany rok później zbiorek poezji *Poem, 1944*, przedmiot Stefania Trochanowskiej. Spojem łączącym jej wiersze w komplemenatną całość jest w pierwszym rzędzie osobowość autorki; pisząc zarówno w języku rodzimym, jak i polskim — mamy tu do czynienia z przekładami autorskimi. Nieco inny sposób prezentowania własnej sylwetki i twórczej polakim czytelnikom, wybrała Helena Duć. Wydany w 1985 roku tomik *W modlitewnym budniestwie*, będący jej debiutem książkowym, przynosi obok wierszy pisanych w dwóch wersjach językowych, także oryginały wyłącznie w języku polskim, jako że w nim rozpoczęła swą drogę artystyczną. Z wpływem lat powraca do mowy dzieciństwo. Wiersze w nierzeczy lemkowskim zamieszcza w periodykach stowarzyszenia Ukraińców żyjących w Polsce, które uciążają Lemkom swych spłat.

Zbiorek H. Duć, podobnie jak wspomniany P. Muriánki, nie przeszedł całkowicie bez echa. Krytyk literacki Zbigniew Chojnacki omówił go na łamach „Życia Literackiego” (nr 2 z 1987) wraz z innymi debiutami poetyckimi ostatnich dwóch lat. Uważę krytyka, stojącego dość surowo kryteria, że utwory jej „ani nie denegują miłośnika, ani nie wstrząsają w zachwyty”, potraktować można jako stwierdzenie spokojnego, bez stresów debiutantskich, przejęcia ważnego progu inwazyjacji literackiej. Piszczy w obu językach Lemkiem jest również Władysław Graban. Wydany przez nowosądecką oficynę zbiorek w języku polakim *Twazr pobród cieni* stanowi pierwszą pozycję zwartą w jego literackiej biografii. Skromna objętość omawianych tomików poetyckich, sięgająca tylko w przypadku P. Muriánki jednego arkusza wydawniczego, mogłaby wskazywać w zestawieniu z symbolicznym nakładem, iż to załowie drobny epizod w życiu kulturalnym kraju. Ale czy tak jest?

Odpowiedź na pytanie, by uniknąć uproszczeń, wymaga przypomnienia barrier hamujących rozwój kultury Lemków w powojennej historii Polski. Tragiczne skutki II wojny światowej, walkie dla losów wielu narodów i narodowości żyjących na ziemiach polakich, mają także swój rozdział lemkowski. Jego rzeczywisty wymiar, przez długi okres przesłaniając społeczeństwu polakemu szeroki kontekst stosunków polako-ukraińskich, postrzeganych głównie przez stosunek do okupantów niemieckich i zabudżające pogromy Polaków. Sąd już nadekale było do bolesnej dla obu stron akcji „W” z 1947 roku. W jej następstwie przesiedlono do zachodnich i północnych rejonów polakim ludność stanowiącą potencjalnie zaplecze dla walczących nacjonalistów ukraińskich.

W omawianych tomikach te drażliwe kwestie znaczą się ledwie stonowaną esugą pojedynczych wersetów. Tamte dni czekają ciągle na swój obrot literacki. Tymczasem zamast tekstów, lepiej przemawiają żytorcy. Notki biograficzne są podobne, a północno-zachodnich kresach kraju urodził się: H. Duć (1960) S. Trochanowska (1951) i P. Muriánka. Ten ostatni, urodzony właśnie w 1947 roku, przywołuje dwu czas dedykowanym ojcu wierszem *Tamten gwier*. Symboliczny moment przełamania lufy strzelby, na kształt suchego budyła, stanowiąc na przestrogi; by nigdy żaden karabin „nic strzelał w lemkowej niebo”.

Nasępną krok we wzajemnych kontaktach rozpoczął się po 1956 r. kiedy zezwolono przedemionym na powrót w rodzinne strony. Nie zawsze było jednak do czego wracać. W kolejnych latach, ci najwytrwalsi w łątkności za górskimi rubieżami powróbili wraz z rodzinami. Na swych ziemiach znalazła się prezentowana trójka początkujących literatów, a także W. Graban urodzony w 1955 r. w unijnych Kostomłotach. Osiedlenia zbiegają się z intensywnym zagospodarowywaniem podgórskich rejonów, mieszaniam z ludnością polską, dla której powojenne zmagania coraz bardziej stawały się historią. Więcej mówiło się, i to chyba z obu stron, o opuszczeniach i dewastowanych cerkiewkach, dziejach kultury materialnej Lemków, niż o smutnych i drażliwych wspomnieniach wałni narodowokołowicy. Należałby na ten okres czas fascynacji tradycjami i folklorem lemkowim ze strony braci studentekii. Milionami romantyków bliższe był duchowo rozprawy etnograficzne prof. Romana Reinfussa niż powieści w rodzaju *Umy w Szezczadach* Jana Gerharda. Powojenny czas niejako naturalnie przesuwał się w studium aspekt naukowych, do sal wystawowych muzeów i na kary regionalnych wydawnictw. Problemem epoki idącej się był wstrząsający z jednej strony fascynacją twórczością lemkowego malarza prymitywisty Nikifora, a z drugiej załsteretowanem fachowymi rozprawami badawczymi Andrzeja Kwiecińego.

Problematyka lemkowa z zaburzeniem emocjonalnym pojawia się w całej okazałości z początkiem lat osiemdziesiątych i to na łamach renomowanych czasopism. W analizach i polemikach, zwłaszcza w „Tygodniku Powszechnym” (Antoni Krob, Michał Lesiów, Włodzimierz Mokry), powraca się do zdarzeń z minionego stulecia, omawia skomplikowane etapy procesów narodowowolnych na ziemiach Ewoy Śródkowej, mądrej polonizacji, rutenizacji, mieszania ludów i kultur, waży akcenty wachodnio-i zachodniowolniańskie, dotyka drażliwych problemów grekokatolicyzmu. Przewartościowania dają się zauważyć również wśród społeczności lemkowej, o czym interesującego pisała Ewa Nowicka w pracy zbiorowej *Zalozienia 1944* *asymilacji*, wydanej jako tom szósty krakowskiej Biblioteki Polonijnej. Grupa etniczna, którą tak wiele łączy z Ukraińcami a przyzwole żyć z Polakami, kuszą i odstręcają zarazem osiągnięcia obu kultur. Horyzonty możliwości graniczą bowiem zbyt blisko z perspektywą utraty własnej odrębności.

Być może dlatego w utworach młodszych poetów widać tak kruczowe utrzymanie się tego co wydaje się najtrwalsze, po dziesiądk, co wyznacza tożsamość etniczną. Tylko takie elementy, jak wspólne uroczystości rodzinne i religijne, łącząwa z sobą pięknie ziemi ojczym, tajemnicze kryzys lemkowski, wyrobry artystyczne (twórczość badowych jedność żyjących w disparate ziómków).

Kres rozdziałych dyskusji, a być może i ograniczenie kolejnych etapów w życiu kulturalnym etn lemkowej w Polsce, zdaje się wyznaczać rok 1984 kiedy to Muzeum Okręgowe w Nowym Sączu zorganizowało największą salę dotychczas prezentację dorobku kulturowego Lemków. Wśród licznych osób wspomaganających komisarza wystawy i redaktora folderu Antoniego Kroba znalazł się członkowie społeczności lemkowej. Niejako korendując z tym wydarzeniem fakt wydania w tym samym roku, staraniem Studenckiego Koła Przewodników Beskidzkich z Warszawy, obszernego wyboru materiałów bibliograficznych do studiów nad dziejami grupy. Autorem pracy pt. *Lemkowie i Lemkowizacja* jest Tadeusz Zagardłowski.

Obwoda zdarzenia kulturowe, każde o innym ciężarze gatunkowym, ukazuje także rolę inwazyjności polskiej nie tylko w procesie asymilacji Lemków, ale i ratowaniu ich dziedzictwa kulturowego, jego podtrzymywaniu, szczególnie w okresach, kiedy warstwa inwazyjności wśród Lemków prawie nie istniała. Tymczasowy rozwój grupy etnicznej, rozproszony po Polsce, krajach obceniach i zamorskich, wskazuje, iż w przyszłości o kierunkach rozwoju decydować będzie głównie kultura i sztuka.

Współcześnie, w polakim obiegu kulturalnym, z twórców lemkowych dali się bliżej poznać: dyrygent chorów ukraińskich Jarosław Polański i Michał Duda, literat Paweł

Stefanowski i rzeźbiarz Orzagor Pecuch. Skromne pod względem objętości i nakładu tomiki przedstawiały nowej generacji Łemków wskazują nie tylko na pomazane tradycje, rękopisma których są szczególnie Muzeum Regionalne Kultury Łemkowskiej w Żydranowej (kierownik Teodor Ociez) i zespół folklorystyczny „Łemkowiec” z Beszanki (dyrygent i kierownik artystyczny Jarosław Trochaowski), ale postępowanie indywidualnych wyznaczników twórczego rozwoju.

Kolejna książeczka nowosądeckiej oficyny *Smak słów*, zawierająca postulatyczne wspomnienia Semana Madzelana (wydana w 1986 r. w tłumaczeniu Z. Zagadźliwy) o przedziach mieszkadłów w Łorykach a czasów ich wyśiedlenia, porwała przypuszczalnie, że i wątek obrachunkowy nie omiadało w przywołaniu łemkowskiego piśmiennictwa. Nie wdając się tutaj w dyskusję o samodzielności czy określonej przynależności powstającego dorobku, o roli subkultur w zbliżeniu i wzajemnym poznaniu siebie, warto zatrzymać się na stanowisku, jakie w kwestii dialogu kukku zajął poeta Jerry Harasymowicz. Dopomina się on (ostatno w czasopiśmie „Tak i inni” z 26 XII 1986) o rewanz za wiodącą w jego twórczości samokrytykę narodową. Pragnie by teraz Łemkowie napisali o swoich winach wobec nas. Z kontekstów jego wypowiedzi wynika, że zaskończył etni, ledwie węgrytując na styku dwóch kultur, trzeba by znów kładł na szalę złożonej przemocy polsko-ukraińskiej, której częścią przedstawiał niedawno Edward Prus w pracach *Władysław Indykajewski i Heroi spod znaku tryzuba*. Nic nas też pewności czy do samokrytyki nie byłby załączony indeks bieżących potrzeb kulturalno-oświatowych, o którym wspomina smacochodan Agneta Błaga w reportażu *Nie dojdą do owieczki*, zamieszczonym w tygodniku „Polityka” (nr 33 z 1985).

Łemkowie pytana latwo jest przekształcić w literację żalę z początków XX wieku. Te zaś szybko rodną żalnik polsko-łemkowski. Pamiętając o trudnych momentach w naszych dziejach, nie sposób zapomnieć, że własna czasoprzestrzeń etniczna jawi się większości Łemków jako „ręgnięty śmiech”, by przypomnieć urywki wiersza *Krysi Łemków* W. Orabana

Lektura stworców poetów łemkowskich przenosi nas w ówmiel zadany nad mionymi losami ludzi i narodów a także ich nie zawsze jasną przyszłość, jak w wierszu pt. *Ciel S. Trochaowski*.

*Idę jeszcze nie wiem
pojęty jeszcze nie wiem*

*ze jabłka
w agnada się złocę
to wioję
chemury tet*

*na powierzeni jestem
ze liśnią
nie dobrą kariatę*

*lrecz idę jeszcze
nie wiem*

Dobrze się stało, że inicjatywa wydawnicza Wojewódzkiego Ośrodka Kultury w Nowym Sączu porwała sterzać spojrzeć na wciąż mało znane owoce duchowej kultury łemkowskiej.

Jan Sep

MARK ZDROJEWSKI

Z DZIAŁALNOŚCI KSZTAŁCENIOWEJ POLONIJNEGO CENTRUM W LUBLINIE

Potrzeba kształcenia specjalistycznego obco krajowców doprowadziła do powołania Polonijnego Centrum Kulturalno-Oświatowego Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej i Towarzystwa Łączności z Polonią Zagraniczną „Polonia” w Lublinie. Zanim bowiem

Polonijne Centrum stało się faktem dokonanym, przedstawiciele zainteresowanych stron negocjowali merytoryczne kwestie szczegółowe. W rozmowach tych przeważał się, a może nawet dominował temat kształcenia.

Świadczy o tym także zachowana kopia pisma nr SR/30-1/74, datowanego w Lublinie 8 października 1974 roku, w którym rektor UMCS prof. Wiesław Skrzydło zwracał się do mian Wiesława Adamskiego, podówczas sekretarza generalnego Towarzystwa „Polonia”, między innymi tak: *Nawiązując do przeprowadzonej rozmowy w dniu 26 czerwca 1974 r., Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie podejmuje się organizacji Studium Kulturalno-Oświatowego dla młodzieży polonijnej. (...) Rozmowy w przedmiotowej sprawie kierownictwo naszej Uczelni jest gotowe podjąć do 15 października br. Już pierwsze słowa nazwy określały wale wyrażone funkcje kształtowania nowej instytucji (Studium) oraz profil (Kulturalno-Oświatowe). Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej był do realizacji tego przedsięwzięcia odpowiednio przygotowany. Miał przecież – obok innych fakultetów – Wydziały Humanistyczny oraz Pedagogiki i Psychologii, a także znakomity, nieustępujący profesjonalnemu, studencki zespół artystyczny w postaci Zespołu Taśka Ludowego.*

Dnia 15 stycznia 1975 roku podpisano akt *Porozumienia w sprawie współpracy pomiędzy Towarzystwem Łączności z Polonią Zagraniczną „Polonia” w Warszawie oraz Uniwersytetem Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie*. Tak kreowane zostało Polonijne Centrum Kulturalno-Oświatowe. Jego dyrektorem został i jest do dziś doc. dr hab. Władysław Kucharski, a przewodniczącym Rady Naukowo-Programowej (od 12 czerwca 1975 r.) – prof. dr hab. Wiesław Skrzydło.

Już 12 lat (1975-1986) Polonijne Centrum zajmuje się kształceniem i dokształcaniem obco krajowców w formie systematycznych kursów polonijnych. Artykuł przedstawi w zarysie formy tej działalności.

Studium Folklorystyczne

zrazu pod nazwą kursu, a od 1975 r. jako Studium dla Instruktorów Polonijnych Zespołów Folklorystycznych – od 1974 r. w Lublinie, a od 1975 w ramach Polonijnego Centrum – prowadzone jest w stałym okresie od 1 do 31 lipca i z reguły zlokalizowane w Bursie Szkoły Artystycznych w Lublinie przy al. Maszefatu Lipowego 8.

Jest to trzytygodniowe studium podstawowe, złożone z dwóch szkoleń – choreograficznej i muzycznej, oraz poddyplomowe Seminarium Doskonalące. Uczestnikami studium podstawowego mogą być osoby co najmniej 18-letnie o pełnej sprawności fizycznej, uświadomieniach muzycznych i przynajmniej biernej znajomości języka polskiego.

Studium zapoznaje słuchaczy z polską kulturą narodową oraz folklorem tanecznym i muzycznym. Program sekcji choreograficznej zawiera wiadomości o polskiej sztuce ludowej; zasady pracy z zespołem tanecznym (także dziecięcym); naukę polskich tańców narodowych i regionalnych, rytmiki, śpiewu oraz techniki i kompozycji tańca; poznawanie obrzędów i rytuałów ludowych. W programie sekcji muzycznej ujęte są: polski folklor muzyczny; muzyka autentyczna i jej zastosowanie w zespołach i kapelach ludowych; formy taneczne w folklorze; sposoby harmonizowania muzyki ludowej; ludowe instrumenty muzyczne i ich zastosowanie w zespołach; klasyczne instrumenty muzyczne i ich zastosowanie w muzyce ludowej.

Program realizowany jest w ciągu 3 następujących po sobie lat. Każdego roku zajęcia trwają przez 1 miesiąc (są to tzw. sesje letnie) i kończą się egzaminem. Absolwenci trzytygodniowego studium, po zdaniu egzaminu dyplomowego, uzyskują uprawnienia instruktora polskich tańców ludowych, które nadaje im Ministerstwo Kultury i Sztuki PRL oraz Towarzystwo Łączności z Polonią Zagraniczną „Polonia”. Licencja ta honorowana jest we wszystkich krajach jej posiadacze mają prawo brać udział w Seminarium Doskonalącym, którego program dostosowuje się do indywidualnych potrzeb uczestników. Seminarium jest dla absolwentów studium podstawowego nieodpłatne.

Udział w zajęciach obowiązkowych wymaga dużego wysiłku fizycznego. Okazją do rekordu są natomiast liczne imprezy, jak np. koncerty profesjonalnych i amatorskich polskich zespołów folklorystycznych oraz uroczyste Okazywanie Włóciadkiśki im. Karola Namysłowskiiego z Zamonia (o ponad stuletniej tradycji), doroczne edycje Ogólnopoi-

¹ O działalności wydawniczej Polonijnego Centrum w Lublinie zob. Marek Zdrojewski, *Publikacje Polonijnej*, Centrum w Lublinie „Ahomat” 1983 nr 2/3 s. 186-190 oraz *Bibliografia publikacji Polonijnego Centrum w Lublinie 1975-1983*, Oprac. M. Zdrojewski, Wyd. Polonijne Centrum Kulturalno-Oświatowe UMCS w Lublinie, 1983, s. 16.

skiego Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu n. Wął. spektakle teatralne i projekcje filmowe, spotkania z ważniejszymi przedstawicielami życia artystycznego i twórcami ludowymi oraz wycieczki krajoznawcze, z których jedna wędze niemal obwieszono do Muzeum Ludowych Instrumentów Muzycznych w Szydłowie.

W omawianym okresie (1975-1986) uczestniczyło w studium folklorystycznym 945 osób z 19 krajów i Berlna Zachodniego, w tym najliczniej z Francji (246 osób), USA (174), Kanady (127), Belgii (107), Czechosłowacji (71) oraz Holandii i Wielkiej Brytanii (po 64). W tym samym czasie dyplom instruktora polskich tańców ludowych uzyskało 115 osób. W latach 1976-1979 i 1981-1986 w Semestrze Doświadczeń wzięły udział 103 osoby.

Od 1975 r. kierownikiem Studium dla Instruktorów Polonijnych Zespołów Folklorystycznych, a od 1976 również Seminarium Doświadczeń jest mgr Stanisław Łonczyński — założyciel, choreograf i kierownik artystyczny Zespołu Tańca Ludowego UMCS.

Efekty kształcenia w studium i dokształcania w seminarium są najbardziej zauważalne podczas koncertów wieczerzących każdą sesję letnią na scenie „Chaiki Żaka” w Lublinie — oczywiście, koncertów w wykonaniu słuchaczy i absolwentów studium — oraz w czasie Świątynnych Festiwalu Polonijnych Zespołów Folklorystycznych organizowanych co 3 lata w Raczowie i na podobnych imprezach urządzanych za granicą.

Znaczenia upowszechnienia folkloru rodzimego dla podtrzymania więzi się poza granicami naszego kraju polakości nie sposób przecenić. Zmniejsza się wypowiedź na ten temat aktualnego wiceprezesa Towarzystwa „Polonia”, Zdzisława Piatnicki, prof. Haliny Czerzy-Stepiakowej, w której czytamy, że folklor: *to nie tylko Arka Przymierza między słowami a nowymi lajny, ale również wódki między opiewającymi przodków a obecnyymi oczyszczającymi aświatłością za granicą społeczności polskiego pochodzenia. Na tym polu, umacniania tradycji i folkloru — nigdy nie będzie za wiele wysiłku i nigdy nie będzie słusze starcie (VI Zjazd Towarzystwa Łączności z Polską Zagranicą „Polonia”, Grudzień 1984, Warszawa 1985, s. 155).*

Studium dla Nauczycieli

Od 1975 r. Polonijne Centrum prowadzi Studium (początkowo pod nazwą kursu) Metodyki Języka Polskiego dla Nauczycieli Polonijnych (znane też jako Studium dla Nauczycieli Języka Polskiego), zwracający od 10 lipca do 6 sierpnia, które na stałe umiejscowione jest w Domu Studia Znacznego UMCS przy ul. J. Sowińskiego 17.

Przeznaczone jest ono dla nauczycieli języka polskiego jako obcego oraz dla studentów i innych kandydatów do pracy nauczycielskiej za granicą.

Studium od pewnego czasu jest trzytygodniowe, przy czym każdy jego stopień stanowi oddzielny kurs, nie zobowiązujący — jak w przypadku studium folklorystycznego — do udziału w kursie wyższego stopnia w roku następnym.

Program studium obejmuje 6 działów tematycznych: 1. Język polski; 2. Metodyka nauczania języka polskiego jako obcego; 3. Wybrane zagadnienia z literatury polskiej; 4. Film polski; 5. Ogólne wiadomości o Polsce współczesnej; 6. Organizacja zajęć pozalekcyjnych oraz imprez artystycznych i rozrywkowych (zajęcia w ramach tego działu mają charakter fakultatywny).

W czasie pierwszych 3 tygodni trwania studium słuchacze mają okazję odbywać zajęcia praktyczne na Kursie Wakacyjnym Kultury i Języka Polskiego dla Młodzieży Polonijnej w wieku 15-17 lat (o którym mowa w dalszej części artykułu), uczestniczyć w wycieczkach krajoznawczych (m.in. do Warszawy, Naleczowa-Kazimierza-Pulaw i Koszówki), brać udział w spotkaniach z redakcją kwartalnika dla nauczycieli szkół polonijnych „Weselka”; interakcyjnymi ludźmi (pisarz, artyści estradowi i ludowi, animatorzy życia kulturalnego) oraz w „Dniach Nauczycieli Polonijnych” w Warszawie (czwarty tydzień).

W latach 1975-1986 w Studium dla Nauczycieli Języka Polskiego uczestniczyły 292 osoby z 17 krajów, w tym najliczniej z USA (115 osób), RFN (60), Francji (26), Szwecji (26), Kanady (14) oraz Australii i NRD (po 12). Z USA rekrutowano się, przede wszystkim dzięki Fundacji Kociuszkińskiej, 39% uczestników. Wśród nich były zarówno osoby świeżaki, jak i doświadczone, reprezentujące różnie wyznania chrześcijańskie. Uczestnictwo w studium jest bezpłatne.

W minionym dwunastoletnim okresie kierował, a następnie studium: prof. dr hab. Jerzy Falicki, doc dr hab. Zbigniew Sobolewski, dr Jan Małachuk, dr Kazimiera Krakowiak, mgr Danuta Zinkiewicz i — od 1984 r. — dr Maria Olszewska.

Z tej formy kształcenia korzystają osoby uczące języka polskiego na polonijnych kursach wieczorowych, w tzw. „szkołach sobotnich” i parafialnych oraz nauczyciele szkół podstawowych i średnich, a także profesorowie uniwersytetów, w których prowadzi się studia polonijne lub lekcyjne z języka polskiego.

Specjalistyczne kształcenie nauczycieli polonijnych ma bardzo szeroki zasięg promowania, które często i jakże skutecznie reanimuje polskość na obczyźnie.

Kurs dla Młodzieży

Kurs Wakacyjny Kultury i Języka Polskiego dla Młodzieży Polonijnej w wieku 15-17 lat (początkowo od 16 do 19) prowadzony jest od 1983 r. w dniach od 4 do 29 lipca — i umiejscowiony w Internacie Zespołu Szkół Chemicznych przy al. Racławickich 7.

Zorganizowanie go wypłynęło lukę w ofercie ze strony Towarzystwa „Polonia” nad tą młodzieżą, która już wyrosła z wieku kwalifikującego ją na kolonie letnie, a jeszcze nie dorosła do uczestnictwa w imprezach dla osób pełnoletnich.

Istotne cele kursu, uświadomiane jego słuchaczom, sprowadzają się do następujących zleceń hasel: 1. Jeśli nie znasz języka polskiego, masz obowiązek zdobyć jego podstawy; 2. Jeśli choć trochę mówisz po polsku, opamiętaj i utrwal nośne sprawności; 3. Jeśli mówisz dobrze po polsku, masz obowiązek nauczyć się jeszcze lepiej; 4. Kultura przodków ma tyście lat — poznaj kulturę dawnej i współczesnej; 5. Polska jest krajem interesującym — zwiędź niektóre miasta i regiony, a sam się o tym przekonasz; 6. Zobacz jak żyją, zachowują się i myślą twój rówieśnicy w Polsce.

Nauczanie na kursie odbywa się w trzech grupach językowych — angielskiej, francuskiej i niemieckiej — oraz na trzech poziomach: dla początkujących, średnio zaawansowanych i zaawansowanych.

Program dydaktyczny obejmuje: lekcję z języka polskiego (4 godziny dziennie oprócz sobót i niedziel) oraz wykłady z historii kultury polskiej, zawierające wiadomości z zakresu historii Polski, historii literatury i sztuki. Nadto w programie kursu znajdują się zajęcia rekreacyjne (sport, gry i zabawy, w tym także dyskusje, projekcje filmowe i wycieczki, m.in. zwiedzanie Warszawy) oraz nauka piekarni i tańca ludowego.

Zainteresowanie i słowność nową formą kształcenia wzrasta z roku na rok. W latach 1983-1986 uczestniczyło w kursie 194 osoby z 15 krajów, w tym najliczniej z Francji (74 osoby), NRD (39), USA (32), Węgier (18) i Szwecji (11). Jako ciekawostkę warto podać, że w 1984 r. wśród kursantów była jedna Meksykanka, a w 1986 — dwie przedstawicielki Polonii nigeryjskiej (nb. pobugujące się zupełnie poprawą polszczyzną).

Ceteroieque kontakty z uczestnikami kursu prowadzą do wniosków, że młodzież polonijna w tym przedziale wiekowym jest znacznie trudniejsza niż ich rówieśnicy w Polsce, cełuje ją mianemie zdyscyplinowanie, wymaga zabiegów wychowawczych, w tym także — acz wagi nie mają — dyscyplinę. Ślad też dyplom ukończenia kursu otrzymały 162 osoby. Pozostałe 32 osoby, co stanowi 16,3% ogólnej liczby uczestników, traktowały Kurs Wakacyjny, niesiony, bardziej wakacyjne niż kursowo.

Wydać się, iż istotnym osiągnięciem Kursu Wakacyjnego jest rozbudzenie lub nawet upogiewanie zainteresowania u jego uczestników zarówno polską kulturą, jak i dziejami Polski. Dalo się zaobserwować pozytywne zwązki, że nawigacje na kursie znajomości me wygasają po powrocie do kraju zamieszkania. Na przykład absolwenci kursu z 1983 r. spotykają się dość regularnie w Stanach Zjednoczonych Ameryki, podczas gdy przedtem młodzież ta zupełnie nie kontaktowała się z sobą. Świadczyć też trzeba, iż pobyt w Polsce, w Lublinie, oceniany był kursantami jako atrakcyjny i nierozdanie nadawają konsekwencyjne zapytania, czy w następnym roku będą mogli ponownie w nim wzięć udział i zdarszą się, że niektórzy absolwenci, naturalnie bez przekroczonej górnej granicy wieku, przybywają na kurs po raz wtóry.

Należy dodać, że oprócz omówionych już trzech kursów i Seminarium Doświadczeń, w ramach Polonijnego Centrum zorganizowane były też: w 1980 r. — polonijny Kurs Tańców Polskich (prezentsiony z Opola), w którym wzięło udział 26 słuchaczy, w 1982 r. — Kurs Tańca i Sztuki Ludowej (prezentsiony z Torunia) z 10 uczestnikami oraz w latach 1983 i 1984 — kierowany przez mgr Sabinę Dadoś — Kurs Etnograficzny z łączną liczbą 44 uczestników.

A zatem kształceniem i dokształcaniem na kursach, mówiąc ogólnie, z zakresu kultury polskiej w ciągu 12 lat (1975-1986) objęło łącznie 1614 osób (co dotyczy tylko

systematycznych kursów, a nie zgrupowań szkoleniowych przed światowymi festiwalami w Rzeszowie) z 23 krajów. Te liczby mówią same za siebie.

Nie sposób nie wspomnieć tutaj o działającej od 1974 r. Szkole Letniej Kultury i Języka Polskiego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, której kilkusetosobowa delegacja razem z katechetycznymi grupkami reprezentantów wszystkich innych kursów letnich w Lublinie, firmowanych i prowadzonych przez Polonijne Centrum, spotykają się — co jest już utartym zwyczajem — każdego roku z Prezydentem Miasta Lublina. Gospodarz miasta bywa wtedy niewątpliwie usatyfakcjonowany, domagając się od gości m. in., że niedawno jubileusz dziesięciolecia obchodzili w Pont de Chéruy (Francja) zespół folklorystyczny „Lubus”, który trzykrotnie brał udział w światowych festiwalach w Rzeszowie, że w amerykańskim Bostonie nie bez energii popularizuje polski folklor taneczny zespół pod nazwą „Lubimacy” i wreszcie, że od 1981 r. w metropolii Nowej Zelandii, Wellington, działa ośrodek Polaka Zespół Piętni i Tańca „Lubini”.

W wydawianym od 1982 r. w Lublinie kwartalniku dla nauczycieli szkół polonijnych „Wielka” coraz częściej przedmiotem lektury mogą być już nie tylko listy autorstwa byłych i potencjalnych słuchaczy Studium dla Nauczycieli Języka Polskiego, lecz także ich nazwiskami sygnowane artykuły. Przykładem jest tu świetny artykuł póra prof. Henryka Niedzielskiego z Uniwersytetu Hawajskiego w Honolulu („Wielka” 1987, nr 1). Nie ma potrzeby akcentować, jak bardzo pozytywne są takie twórcze kontakty.

Pracownicy Centrum wspominają niekiedy wstrząsający obaw radości ojca, który słysząc, że syn (uczestnik kursu dla młodzieży) po raz pierwszy zwrócił się do niego w języku polskim, rozplakał się. Działalność dydaktyczna Polonijnego Centrum w Lublinie przynosi zatem nie tylko wymierne efekty.

Marek Zdrojewski

EDWARD FIALA

WPROWADZANIE W POLSKOŚĆ NA KUL

Od ponad dziesięciu lat na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim istnieją dwie placówki dydaktyczne: roczne Studium Języka i Kultury Polskiej dla Studentów Zagranicznych oraz Szkoła Letnia Kultury i Języka Polskiego, których zadaniem jest wprowadzać, czy nawet — zależnie od poziomu zaangażowania cudzoziemców — wjaśnić w niełatwą strukturę polszczyzny, a zwłaszcza w fundamentalne rejestry polskiej kultury.

Choć na uroczni jej nie brak studiujących obcokrajowców, to przecież „punktem startowym” dla wielu z nich było, lub jest, roczne Studium albo — w mniejszym zakresie merytorycznym — sześciotygodniowy program Szkoły Letniej (lipiec — sierpień). Nierzadko więc cudzoziemcy (obcego i polskiego rodowodu) studujący (razem z nami w Polakami wczesniej uczyli się w Szkole Letniej lub Studium).

Obie agendy jako tradycyjne współdziałanie organizacyjno-dydaktyczne, które potwóro wypracować samodzielnie program wprowadzania studentów w tajniki i wartości tego, co nazywane jest polskością. Obie placówki mają już za sobą wielkie jubileusze 10-lecia, a ich programy odznaczają nie niezależnością koegocypacji wobec analogicznych ośrodków kształcenia cudzoziemców na uniwersytecie państwowych, włącznie z ośrodkami lubelskimi.

Studium stanowi cząstkę Wydziału Nauk Humanistycznych KUL, natomiast Szkoła Letnia podlega Rektorałowi KUL, a nadto — Towarzystwu Łączności z Polonią Zagraniczną „Polonia” w Warszawie. Ten dwuczynny status administracyjny szkoły rodni czasami napięcia w sprawach, chociażby oświadczeń, drugorzędnych, gdyż z reguły Towarzystwo respektowało odrębną specyfikę programową Szkoły Letniej KUL.

Myląc o konkretnych wyznacznikach indywidualnego stylu czy profilu tak Szkoły, jak i Studium, można by wskazać na przynajmniej trzy następujące elementy, które pozostają w związku z charakterem Katolickiego Uniwersytetu jako ośrodka polonijnej i rozwoju humanistycznej chrześcijańskiej:

1) polskość w kontekście chrześcijaństwa,

2) seminarjny charakter zajęć,

3) spotkania z wybitnymi humanistami.

Sądząc, że oba programy daleko się tak najogólniej określają, jakkolwiek konkretyzacja dostrzeżonych tendencji czy założeń należy już rekonstruować na gruncie danych obejmujących ponad 13-letnią historię Szkoły Letniej i 10-letnią działalność Studium. Z programu szkoły skorzystało łącznie blisko 1000 osób z 13 krajów świata, w tym ponad połowa uczestników z USA, a dalej: Kanady, RFN, Belgii, Anglii, Holandii i kilku lub parę osób z Hiszpanii, Francji, Szwecji, Austrii, Australii, Irlandii, Meksyku, Szwajcarii, Norwegii, Finlandii, jak również NRD, Węgier i Jugosławia oraz „rodziny” z Portugalii, Salwadoru czy Nowej Zelandii i Peru. Natomiast student z rocznego programu Studium liczą razem 140 przybyszów z 15 krajów świata zachodniego — prócz wymienionych, dochodzą jeszcze Argentyna i Włochy.

Próbując dokonać refleksji porównawczej nad działalnością obu placówek kształcenia cudzoziemców na KUL, postawiamy na boku sprawy techniczne i personalne, jakkolwiek wspomnieć można tu o występujących niekiedy trudnościach z otrzymaniem wiz pobytowych przez kandydatów na trwające przez cały rok akademicki Studium Języka i Kultury Polskiej.

Program obu agend ulegał stopniowej ewolucji, co zostało poświadczone publikacjami¹. Nie wchodząc w szczegóły, można by te przemiany ująć w opitych dwóch kryteriach:

- a) porównanie zajęć dydaktycznych do programu kulturalno-turystycznego,
- b) polskość po polsku czy po angielsku?

Z analizy doświadczeń organizacyjnych pierwszych lat istnienia Szkoły i Rocznego Kursu (gdź taka była nazwa pierwotna aktualnego Studium) jasno wynika, iż stosunek zajęć dydaktycznych do programu kulturalno-turystycznego układał się na korzyść pozalekcyjnego poznawania Polak i Polaków. Z zreciuz tygodni trwania Szkoły poświęcano turystyce mniej więcej połowę czasu, sięgając eskapadami nie tylko Częstochowy, ale i Wrocławia, nie mówiąc już o rutynowej „penetracji” Polski: południowej (Kraków, Wieliczka, Zakopane, Olwiczki), a także północnej — z Olsztynem, Toruniem, Poznaniem, Gnieznem i oczywiście Trójmiastem. Natomiast organizatorzy rocznego Studium nie mogli sobie pozwolić na wielkie wyprawy z powodów skromnego budżetu, ale zastępowano ów brak rozbudowanym życiem kulturalno-turystycznym.

W wyniku jednak dialogu organizatorów ze studentami i w ramach dyskusji (zebrania lektorów, wykładów, współprezentaży) wyłoniła się potrzeba reorientacji treści programowych w kierunku bardziej dogłębnej, a tym samym spójnej i osobistej refleksji nad polską kulturą i jej oryginalnym pięknem wobec kultur reprezentowanych przez zagranicznych słuchaczy. Prowadziło to do rozszerzenia i uintensywnienia programu dydaktycznego. W efekcie program Szkoły został poszerzony do ponad czterech pełnych tygodni (bez weekendów) i wzbogacony o szereg seminariów, jak również dyskusji i spotkań z wybitnymi humanistami. Wyrażając rzecz sumarycznie, Szkoła Letnia KUL oferuje od kilku lat łącznie 66 godzin zajęć z języka polskiego w grupach do 10 osób (półna dwie godziny dziennie indywidualnych konsultacji) oraz 32 godziny zajęć z kultury polskiej (wykłady i seminaria), które zostały jeszcze w 1984 roku wzmocnione „blokiem folklorystycznym”. Z kolei program rekreacyjny i turystyczny odbuduje daleko idące selektywność — od prezentacji znanych zespołów artystycznych KUL (Scena Plastyczna, Chór Akademicki), jak również dość regularnych koncertów „Scholares Minores pro Musica Antiqua” z Poniawitą i występów lubelskich Zespołów Piętni i Tańca Ludowego (w tym z UMCS) do atrakcyjnego przeglądu filmów polskich i wiodłownej trasy turystycznej przez Polskę południową, nie mówiąc już o „Lubelskim Trójmieście” (Puławy, Kazimierz, Nalczów).

Studium trwa przez cały rok akademicki, toteż problem propozycji dydaktyki do programu towarzyszącego wygląda tu zgola inaczej. Nie chodzi przecież tylko o „rozbudowę” na dziesięć miesięcy turystyki — wzbogacając ostatecznie dwa tygodniowo-wyobit językowo-wypoczynkowy w polskich górach — ale o niepowtarzalną atmosferę

¹ Ekipa merytoryczna szkoły Edward Fiala 10 lat Szkoły Letniej KUL „Tygodnik Pomocznicy” 1983 nr 20 i 51-52; Języka i Kultury Polskiej na KUL-ach „Tygodnik Pomocznicy” 1984 nr 47.

² O jej etniczności i polskości oraz turystycznych i oświatowych uwarunkowaniach Szkoły Letniej KUL, w: Maria Kuniewiczowa — Kazimierz nad Wólą, szt. Włoczek Michałowski, Włoczek pol. szt. „Kamień” 1986, nr 9.

okręgu Ruhry (Münster, Gelsenkirchen, Hamm, Oberhausen), przejrzała odmienne statystyki i — co szczególnie cenne w przypadku autorki prezentującej wyniki swych badań odbiorcy niemieckim — pochwaliła się w dość dystyng zakresem polonijną prasą polką („Wiarna Polska” i m.).

W zestawieniu z dość drażliwym w ostatnich latach, i to nie tylko w RFN, problemom robotników-obcokrajowców autora przedmiotowa notka wprost wrzyna „Polsaków z Zagłębia Ruhry” w XIX i XX wieku w zastanie struktury społecznej i kulturowej (i ostatnie słabiej) Niemiec cesarskich i Republiki Weimarskiej jako niemal modelowe. To założenie badawcze ilustruje rozdział 6 książki zatytułowany *Polacy emigranci zarobkowi w Zagłębiu Ruhry z robotniczo-obcokrajowy w Republice Federalnej Niemiec — ci, którzy się urządzili i ci, którzy zostali z notu (występuje tu pewna trudność z dostojnym przerwaniem na język polski zwyczajny poj. niemieckich „Etablierter” i „Ausenseiter”).* Przy tym autorka podkreśla różnicę warunków, w jakich żyli emigranci polscy w państwie pruskim w zestawieniu z tymi, w jakich znajdują się „gastarbeiterzy” w Republice Federalnej. Nisporównywalny jest przede wszystkim standard materialny obu tych grup. Polityka państwa pruskiego posługiwała się ponadto środkami brutalnego nacisku policyjno-administracyjnego w celu germanizacji polskiej grupy etnicznej, co przyniosło niewątpliwie pewne rezultaty, niewspierane jednak od założeń celów. Nie było natomiast mowy o rzeczywistych dobrobytowych bodźcach integracyjnych w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Z kolei obecna polityka państwa zmierza do pokojowej integracji (zwłaszcza w dziedzinie edukacyjno-kulturowej), ale i to opiekaczki irodki państwa nie przynosią pożądanych wyników. Główna tu przyczyną widzi autorka we wrożej postawie wobec obcokrajowców dużej części społeczeństwa zachodnio-niemieckiego, nie akceptującej odmienności etnicznej, różnicami i kulturowej Turków, Greków, Jugosłowian i przybywców z krajów arabskich. Pomimo więc opiekuńczej polityki państwa zjawiskiem demagogującym jest gettowizacja społeczności gastarbeiterów, nie mogących znaleźć kontaktu z wrogiem etnicznie.

Elementami integrującymi polską grupę etniczną w Zagłębiu Ruhry w XIX; i pierwsze połowie XX wieku były wspólne mimo grupopiękanych różnic wrota kulturowe i religijne, a także wspólna z robotnikami niemieckimi walka o prawa ekonomiczne i polityczne. Tych elementów integrujących dziś nie ma. Integracja Polaków w Zagłębiu Ruhry trwała mimo silnych nacisków politycznych (a może właśnie dlatego? — J. M.) całej dziesięciolecia. Kluczowa jest więc także cierpliwość wobec problemów etnicznych występujących dziś w RFN.

Jak wynika z tego wywodu, książka nie ogranicza się do historycznego rzetelnego wienia losów niektórych grup polskich (rozdział 2) i znaczenia tej emigracji dla i rozwoju przemysłu, a zwłaszcza górnictwa w Zagłębiu Ruhry. Jest faktem wielokrotnie dowiedzonym, i autorka powołuje się na to dane, że bez „wchodniej” tury robotniczej ekspansja przemysłowa Niemiec w końcu XIX wieku byłaby nie do pominięcia. Te rozważania historyczne znajdują jednak w rozprawie wyraźne odniesienia aktualne. Także i zachodniomiejscowy „ciud gospodarzy” lat osiemdziesiątych był motywy w dużej mierze dzięki napływowi fali robotników-cudzoziemców. Sądzę też problemy ich integracji społecznej — zwłaszcza wobec znaczącej wielkości tej grupy i narastających konfliktów — nabierają coraz większego znaczenia. Dla historyków i zainteresowanych historią (czytających po niemiecku) książka stanowi uzupełnienie zawierającego wiele ich obratu polskiej emigracji zarobkowej, której rolę — zwłaszcza w Niemczech — nie pozostała jeszcze właściwie doznana. Z drugiej strony książka V. M. Stefanki w swej warstwie aktualnej ma wydatny wymiar polityczny. Akcentuje konieczność dobro- i integracji obcych grup społecznych w państwach osiedlenia i zawiera pewne wskazówki oparte na doświadczeniach polskich XIX-wiecznych „gastarbeiterów” w cesarskich Niemczech i Republice Weimarskiej.

Valentina Maria Stefanki: *Zum Prozess der Einbürgerung und Integration von Ausländern. Politische Arbeitsmigration im Ruhrgebiet (Proces emigracji i integracji obcoziemców: polscy emigranci zarobkowi w Zagłębiu Ruhry)*. Dortmund 1984, s. 128

RYSZARD ORLIŃSKI

POLACY W WILHELMSBURGU

Recentowna książka ukazała się w ramach wydawnictw Ośrodka Badawczego Europy Środkowo-Wschodniej na Uniwersytecie Dortmundzdm. Jest to rozprawa doktorska obroniona na Uniwersytecie w Hamburgu w 1985 r. Powstała książki od momentu gromadzenia materiałów źródłowych aż do złożenia jej do druku, towarzyszył prof. dr O. Moltmann, autor interesującego wstępu

Podstaw materiałow pracy jest bogata. Autorka wykorzystala zasoby Państwowego Archiwum w Hamburgu, Dolnośląskiego Archiwum Głównego w Hanowerze, Archiwum Biskupstwa Hildesheim oraz zbiory dokumentów Katolickich Gmin Kościelnych, św. Bonifacego (Wilhelmsburg) oraz św. Pawła (Billstedt). Skępniało do publikacji urzędowych, lokalnych ksiąg adresowych oraz gazet i dzienników. Skorzystała również z wywiadów 7 osób polskiego pochodzenia. Autorka potwierdza jednostronność dostępných źródeł, przedstawiających niemiecki punkt widzenia Uklarką się na niedostatek dokumentów strony polskiej Bibliografia opracowana zawiera 72 pozycje, wśród nich tylko 3 autorów polskich.

Przedmiotem pracy są losy polskich emigrantów w Wilhelmsburgu koło Hamburga w okresie Rzeczy Niemieckiej i Republiki Weimarskiej, mniej więcej w latach 1870-1925. Książka składa się z 9 rozdziałów, których treść obejmuje: wstęp i zakres wychodźstwa polskiego do Wilhelmsburga w ramach ruchów migracyjnych wewnątrz Rzeczy Niemieckiej, strukturę demograficzną emigrantów, ich sytuację osiadłości; warunki mieszkaniowe, pracę polskich robotników w przemyśle Wilhelmsburga; rolę kościoła katolickiego jako „polskiej gminy”, charakter i zasięg działalności polskich stowarzyszeń, aktywność społeczno-polityczną, postępowanie proces integracji; i asymilacji osiadłości polskich. Pracę zamyka aneks zawierający interesujące dane o polskich emigrantach i ich stowarzyszeniach w Hamburgu z lat 1880-1928.

Wychodźcy polscy przyjeżdżali do Wilhelmsburga w czasie gorączki emigracyjnej, która objęła całe terytorium Rzeczy Niemieckiej przed 1890 r. W okresie tym wielu Niemców wyjeżdżało do Ameryki w nadziei podniesienia standardu życiowego. Znaczący był również niewątpliwie ruch migracyjny w ówczesne państwa niemieckie już od 1860 r., który nabrał rozpędu w okresie intensywnego uprzemysłowania Zagłębia Ruhry i Westfalii. Wychodźstwo ogarnęło wówczas przede wszystkim wchodnie prowincje Prus (w tym zwłaszcza Pomorze i Poznańskie) oraz Górny Śląsk. Masowe wędrowniki Polaków za cel główny obrali emigrację zarobkową do Stanów Zjednoczonych, drogą wiedzącą przez Hamburg. Ze względu jednak na poważe kosztów i ryzyko spora część emigrantów osiedlała się w północno-zachodnich terenach Niemiec. O rozmiarach wychodźstwa Polaków ze wspomnianych terytoriów świadczy liczba. W latach 1871-1914 dotyczyło to 1 200 000 osób, z czego do USA wyjechało 450 tys., pozostało zaś w północno-zachodnich obszarach Rzeczy Niemieckiej 750 tys. Właśnie wtedy powstały tam duże skupiska emigrantów polskich, które przed I wojną światową liczyły na 420-450 tys. w Zagłębiu Ruhry, 15-21 tys. na obszarze Hamburga, około 8 tys. w Bremie i okolicach.

Autorka me wyjaśnia bliżej co zachodziwało o wyborze Wilhelmsburga jako miejsca osiedlenia się polskich wychodźców. Można się domyślać, że magnesem przyciągającym było bliższe sąsiedztwo dużego miasta i portu Hamburga, dogodnie połączenia komunikacyjne oraz bliskotywny awans wypry. Wilhelmsburg bowiem był małą gminą, łączącą na wyspie oblanę odnogami Łaby, której ludność do końca XIX w. utrzymywała się z rolnictwa i rybowlawstwa. Wielki przemysł wkroczył tam dopiero w 1889 r. w postaci dużych zakładów sukniennych „Hamburger Wollkämmerei AG”, które przez długi okres były największym przedsiębiorstwem wypry.

Z czasem rosnący tam przemyśl odkrywy i chemiczny. Wilhelmsburg był w tym samym węzłem kolejowym, który obsługiwało około 2500 kolejarzy. Liczne mieszkańców Wilhelmsburga stale rosły, w 1886 wynosiła 13,5 tys., a w 1923 już ponad 32 tys. W 1925 r. Wilhelmsburg podnoszone do rangi miasta a w dwa lata później został wchłonięty przez Hamburg jako Hamburg-Wilhelmsburg-Nord.

Pierwsz wychodźcy polscy dotarli do Wilhelmsburga w 1868 r. Byli to głównie Polacy z Poznańskiego i Górnego Śląska posiadający obywatelstwo pruskie, zdarzał się także emigranci z Galicji, mimo iż obowiązywał zakaz zatrudniania cudzoziemców.

Okazuje się, że polscy przybysze pochodzili z różnych miejscowości i przyjechali do

Wilhelmsberga najczęściej z własnej inicjatywy, w przeciwnym razie do wychodźców polskich osiedlających się w Zagłębiu Rubry. Autorka uważa, że wśród Polaków przybyłych do Wilhelmsburga w latach 1894-1904 z terenów Pomorskiego i Górnego Śląska było 48,31%, z innych obszarów Rzeszy Niemieckiej 27%, a z obszaru Hamburga 18,68%.

Wilhelmsburkie zakłady przemysłowe zabrały wówczas młodzi Polacy obu płci. (w tym 69,11% kobiet) w najmłodszej wieku produkcyjnym, gdyż przeciętna wieku u kobiet wyniosła 24 lata, u mężczyzn 26. Zdobywana wspaniałość przybyszów była stanu wolnego, u kobiet stanowiło to 78%, u mężczyzn 57%. W stosunku do krótkim czasie znacznie powiększyła się kolonia polska. W 1897 r. w Wilhelmsburgu zamieszkiwało około 2 tys. Polaków, w 1906 r. około 3 tys. a w 1913 „gmina polska” szacowano na około 6 tys. ludzi, a więc 18,18% ogółu mieszkańców miasta. Z badań Autorki wynika, że tylko znany odsetek Polaków osiedleńców w Wilhelmsburgu, przywrócił tam jedynie do pracy sezonowej z myślą o dorobieniu się i powrocie do rodzinnego kraju.

Robotnicy polscy mieszkali i pracowali w bardzo trudnych warunkach. Zaledwie 9% spośród nich korzystało ze służbowych mieszkań, resztą bardzo prymitywnych. Postąpił aż w 93% skupił się, w wynajmitych pomieszczeniach jednej dzielnicy, gdzie przy poszczególnych ulicach mieszkało niemal po 50% Polaków. Władztwo mieszkał że traktowali Polaków, choć Autorka podaje, że taki sam los doświadczyli poddany niemiecki. Wspaniałość Polaków, zwłaszcza Polek, pracowała w przemyśle sukienniczym, sporo w zakładach rafineryjnych, kokowni, na kolei, przedsiębiorstwie budowlanym, ogrodnictwa i innych. Część jeździła do pracy w hamburskim porcie i rzeczu. Zapewne z braku przekazów środowowych Autorka skupia informacje o warunkach pracy, płacy oraz zarządzeniach socjalnych w miejscowych przedsiębiorstwach. Wiemy tylko, że w największej fabryce Hamburga Wolframstrasse praca odbywała się na 2 zmiany i trwała 12 godzin z półgodziną przerwą (czysto formalnie) na poolek. Przed świętami pracowano o 1 godzinę krócej. W 1901 r. za dniówkę płacono między 2,80 do 4,75 marek, kobiecie od 1,60 do 2. Przy pracy akordowej robotnice otrzymywały od 1,70 do 2,28 marek. Płace w górnictwie były najniższe w całym środowisku przemysłowym, mimo że praca była tam nader ciężka i niebezpieczna a wypadkowość niesłychanie duża. Robotnicy polscy byli też traktowani przez pracodawcę i personel kierowniczy. Niezadowolono dobiadło do startu o podłożu narodowościowym z robotnikami niemieckimi. Wspólna praca i jej uciążliwość rodziły wszelkie poczucie robotniczej solidarności i wzajemnego zbliżenia. Znalazło to szczególny wyraz w lotowym strajku 1906 r. (pierwszym w Wilhelmsburgu), w którym Polacy wzięli udział i odegrali ważną rolę. Zdaniem Autorki strajk był protestem skierowanym głównie przeciwko skandalicznie niskim płacom. Strajk nie przyniósł oczekiwanej poprawy, w miejsce zwolnionych i dobrowolnie odeztych robotników polskich, pracodawcy zatrudnili „innych” emigrantów węgierskich. W toku strajkowych zajęć jednakże uświadomiły się wprawy integracyjne w środowisku Polaków, obudziła się i rola świadomości klasowej. Autorka podkreśla wyraźnie, że wspólna walka robotników polskich i niemieckich z wyższymi pracodawców zmniejsza bariery i wzmocniła narodowościowe.

Dość miejsca w recenzowanej pracy zajmuje rola kościoła katolickiego w utrwalaniu wiary, świadomości narodowej Polaków, kultywowaniu rodzinnego języka, kształceniu na poziomie szkoły podstawowej i rozwijaniu pracy kulturalnej. Kościołowi przypisuje się istotną rolę dla procesu integracji środowiska polskiego w Wilhelmsburgu, w warunkach, kiedy wiara była wyznacznikiem odrębności. Skupienie się wychodźców polskich wokół „gminy polskiej” pozwoliło im przetrwać trudne chwile niechęci, a nawet zryka ze strony miejscowych władz i kieru protestanckiego. W procesie samoobrony i umacniania się związków między mniejszością grupową Polaków w społeczności Wilhelmsburga określone zadanie spełniały organizacje polityczne Polaków o wyraźnym obliczu lewicowym oraz stałe kontakty ze skupiskami polskich emigrantów na terenie Rzeszy Niemieckiej. Było więc swego rodzaju paradoksem, że w życiu i działalności polskich emigrantów w Wilhelmsburgu wewnątrz procesy integracyjne oraz przystosowanie się do otaczającej rzeczywistości, rozwijały się w atmosferze politycznej lewicowości i głębokiego przywiązania do religii rzymskokatolickiej. Z czasem, nie bez trudności, doszło do ułożenia się stosunków między niemiecką większością a polską mniejszością w Wilhelmsburgu. Spiryjały temu: wspólna praca, coraz liczniejsze małżeństwa mieszane, obopólne kompromisy i głównie czas. Powstanie niepodległego państwa polskiego po I

wojnie światowej spowodowało wyjazd z Wilhelmsburga części wychodźców polskich do kraju. Ci, którzy pozostali oraz nowo przybyli ulegli procesowi asymilacji.

Wprowadze stosunki polsko-niemieckie w ogóle, w tym zwłaszcza problematyka polskiego wychodźstwa zarobkowego były od wielu lat obiektem zainteresowania wspomnianego ośrodka badań na Uniwersytecie Dortmundzkim, to jednak praca E. Hauschildt stanowi pozycję osobową, oryginalną i ważną. Po opracowaniach dotyczących wielkich skupisk emigrantów polskich w Zagłębiu Rubry, na obszarze Bremy, Hamburga i Berlina, uwagę zwrócono obecnie na mniejsze grupy polskich wychodźców, żyjących i pracujących w kręgu rodzimych społeczności lokalnych. Specjaliści niemieccy bowiem uważają, że taka mikroanaliza historyczna pozwala na bardziej szczegółowe poznanie procesu adaptacyjnego obcokrajowców. Tego rodzaju badania mają realizować cele poznawcze i praktyczne zarządcze. Chodzi mianowicie o wykorzystanie wiedzy historycznej dla zrozumienia i właściwego uregulowania sytuacji obecnych gospodarbeiterów w RFN. Uważa, że rezultaty przedmówionych badań będą większe niż dotychczasowa zacierpnie z dotychczasowych prac nad procesami integracyjnymi i asymilacyjnymi emigrantów na terenie USA.

Praca E. Hauschildt jest ukształtowaną w konwencji owych założeń metodologicznych. Jest interesującym i cennym studium interdyscyplinarnym, gdzie główna problematyka historyczno-gospodarcza przepłata się zrycznie z zagadnieniami natury socjologicznej i ekonomicznej. Nawigując w tym względzie do prac Ch. Klemmanna¹ i R. Murphy².

Dla czytelnika polskiego książka stanowi wartościowy przyczynek do poznania losów naszych emigrantów zarobkowych w przeszłości, choć rzadko będą zniekształcenia polskich nazw topograficznych, instytucji oraz osobowych. W tytule pracy wychodźców polskich nazywa się migrantami, gdyż wdrowku ich odbywały się w ramach państwa, którego formalnie byli obywatelami. Bardziej odpowiednim terminem jest tutaj nazwa emigranci, bo społeczeństwo niemieckie uważało wówczas polskich przybyszów za obcych, Rzeczoców, przekonywająca i uduktamentowana argumentacja oraz warika narracja sprawiają, że omawiana praca czyta się z dużym miastobacnym zainteresowaniem

Ella Hauschildt: *Polnische Arbeitsmigranten in Wilhelmshagen bei Hamburg während des Kaiserreichs und der Weimarer Republik* (Polskie migracje zarobkowe w Wilhelmsburgu w okresie Cesarstwa i Republiki Weimarskiej). Dortmund 1986. s. 130

¹ Ch. Klemmann: *Polnische Bergarbeiter in Kattowitz 1870-1945*. Göttingen 1978.

² R. Murphy: *Outcasts in the German Reich-Poles in Rotterdam 1891-1914*. Wuppertal 1982.

W poprzednim numerze „Akcentu” mylnie podano nazwisko autora obrazu reproduktowanego na pierwszej stronie okładki. Jest nim Jan Karnadski.

Błąd zakradł się również do wiersza „Białe brzo” Piotra Szmara drukowanego w numerze 1/1987. Ostatni wiersz piętej zwrotki powinien brzmieć: „pół wieku mojąją osobności, dobrane”.

Autorem i czytelnikom przepraszamy.

(red.)

Na pierwszej stronie okładki
Czerstef k. Suroka, drewniana cerkiew z XVIII w.

Na czwartej stronie okładki
Tykocin, synagoga z XVII w.

Fotografie barwne i czarno-białe
TADEUSZ CHRZANOWSKI

Adres redakcji
20-022 Lublin
ul. Okopowa 7, I piętro
tel. 27-469

Materiały nie zamówionych redakcją nie zwraca.
Redakcja czuwa nad prawem do prywatności danych.

Cena prenumeraty: półrocznie 200 zł, rocznie 400 zł.

Warunki prenumeraty:

1. dla osób prywatnych — instytucji i zakładów pracy:
 - instytucje i zakłady pracy działające w miastach wojewódzkich i powiatowych miastach, w których znajdują się siedziby Oddziałów RSW „Prasa-Książka-Ruch” zamierzają prenumerować w tych oddziałach;
 - instytucje i zakłady pracy działające w miejscowościach, gdzie nie ma Oddziałów RSW „Prasa-Książka-Ruch” i na terenach wojskich opłacają prenumeratę w urzędach pocztowych i u doręczycieli;
2. dla osób fizycznych — indywidualnych prenumeratorów:
 - osoby fizyczne zamieszkałe na wsi i w miejscowościach, gdzie nie ma Oddziałów RSW „Prasa-Książka-Ruch” opłacają prenumeratę w urzędach pocztowych i u doręczycieli;
 - osoby fizyczne zamieszkałe w miastach — siedzibach Oddziałów RSW „Prasa-Książka-Ruch” opłacają prenumeratę wyłącznie w urzędach pocztowych nadawco-odbiorczych właściwych dla miejsca zamieszkania prenumeratora. Wpłaty dokonują używając „bankietu wpłaty” na rachunek bankowy miejscowego Oddziału RSW „Prasa-Książka-Ruch”;
3. prenumeratę ze zniżkami wysyła się za granicę przyjmując RSW „Prasa-Książka-Ruch”, Centrala Kolportażu Prasy i Wydawnictw ul. Towarowa 28, 00-938 Warszawa, konto NBP XY Oddział w Warszawie Nr 1153-201045-138-11. Prenumerata ze zniżkami wysyła się za granicę pocztą zwykłą jest droższa od prenumeraty krajowej o 50% dla dzienników indywidualnych i o 100% dla stałych instytucji i zakładów pracy.

Termin przyniesienia prenumeraty na kraj i za granicę:

- do dnia 10 listopada na I półroczcie roku następnego oraz cały rok następy
- do dnia 1 czerwca na II półroczcie.

Wydawca: Lubelskie Wydawnictwo Prasowe
RSW „Prasa-Książka-Ruch”
20-077 Lublin, ul. Józefa 6

Druk: Lubelski Zakład Graficzny im. PRWPN
Lublin, ul. Umcka 4

Zam. 816. Przekazano do drukarni 15 kwietnia 1987 r.
Druk ukńczono we wrześniu 1987 r.
Nakład 5000 egz. Cena zł. 100,— Z-4